
“L’interminable drame de ses rapports avec le communisme”.

(F. Janson, Sartre dans a vie, Senil, 1974, p. 151).

La relación entre Jean Paul Sartre y el comunismo no es un aspecto de poca importancia, incidental, de su vida y pensamiento, sino medular de su desarrollo intelectual y aun personal, sin la cual es imposible comprender su aportación original a los debates filosóficos, morales y políticos de nuestro tiempo. Como él mismo señaló en 1961:

“La force des communistes, c’est qu’on ne peut s’inquiéter d’eux sans s’inquiéter de soi”.
(Sit. 4, p. 230)

Otro de sus dichos resume bastante bien lo que fue su actitud hacia el PCF hasta 1968:

“A côté du Parti, tout près, jamais dedans.”
(*Ibid.* p. 228) (Aun cuando podemos mostrarnos escépticos respecto del “tout près”, es verdad que, por lo general, estuvo del lado de PC, aunque nunca engrosó sus filas.) No será mucha exageración decir que todos los hitos importantes de su evolución provienen de su intento de definirse y redefinirse en relación con la teoría y la práctica comunistas, en vista de lo cual es tentador considerarlo —y quizás hacerlo a un lado como si hubiese sido durante la mayor parte de su vida un compañero de viaje independiente, a veces dócil y a menudo turbador. La verdad, como espero mostrar en este trabajo, es algo más compleja.

(A) Los hechos

Podemos distinguir cinco períodos principales en la relación de Sartre con el comunismo: el período

Sartre y el comunismo

W. Adereth

do de la preguerra, de amistosa indiferencia; el de la Resistencia y post-liberación, de desconfianza y hostilidad mutuas; el acercamiento estrecho de los cincuentas; el período de 1956-68 de crítica sartreana del PCF en nombre del “auténtico socialismo” y del “marxismo creador”; y, finalmente, el período post-1968 de *izquierdismo* sartreano.¹

(i) *El período de preguerra*

Por lo que dijeron así Sartre como Simone de Beauvoir, en la década de los treinta se mantuvieron ambos al margen de la política. Sartre, al recordar su amistad con el comunista Paul Nizan², amistad que comenzó en los años de escuela y sólo terminó con la muerte de Nizan, en 1940, explica por qué veía mal la participación política de su amigo:

“Je détestais qu’il fait de la politique parce que je n’avais pas le besoin d’en faire.” (Sit 4, p. 147)

¹ El término *gauchisme* designa a todos los grupos (trotskistas, maoístas, anarquistas y demás) que se sitúan a la izquierda del PC, al que suelen acusar de “conservadurismo” y de “tendencias burguesas”. Sus días de gloria fueron los de mayo de 1968, pero desde entonces parecen haber entrado en decadencia.

² Paul Nizan, filósofo y novelista, ingresó en el Partido Comunista Francés en 1927; antes de la guerra, ocupó el cargo de editorialista de política extranjera en *Ce Soir*, diario comunista. En 1939, escandalizado por el pacto de no-agresión germano-soviético, se fue del partido. Sartre describió más tarde esta acción como “un coup de tête” y dijo que, de haber vivido, “la Résistance l’eut remené, corame tand d’autres, dans le rang”. (Sit. 4, p. 184). Por otra parte, protestó vigorosamente contra la reacción del PCF, que tildó a Nizan de “traidor”, cargo que se desamintió tan sólo en los últimos años de la década de 1970.

Simone de Beauvoir confirma que ella y Sartre pensaban que los asuntos públicos eran “aburridos” y no sentían necesidad de intervenir personalmente en la tarea de “reformular al hombre” salvo escribiendo libros. (Cf. *La force de l’Age*, p. 19). Esto no significa que Sartre no se diese cuenta del comunismo en aquel tiempo, y menos que fuese anticomunista. Aunque se queja de que el “Partido” lo separaba de Nizan, añade que esto se debía a que era “simpatizante, pero no iniciado.” (Sit. 4, p. 146). Indudablemente, admiraba la vida militante de Nizan, sin desear o sentir la necesidad de emularlo, y estimaba a su amigo comunista como su conciencia política. El ser tan íntimo de un comunista activo le daba la ilusión inclusive de ser “importante”:

“. . . la rapide carrière de Nizan m’avait flatté, donné à mes yeux je ne sais quelle importance révolutionnaire. . .” (*Ibid.*, p. 182)

Además, como pensador, Sartre comenzó a apartarse del “bourgeois humanisme”, mientras asistía aún a la Universidad, a mediados de los veintes. Habiendo leído a Marx por consejo de su maestro (para refutarlo mejor, dijeron), todo le pareció claro, aun cuando, como dijo, no entendió nada. *Esto se debió a que, a diferencia de los trabajadores que “vivían” el marxismo y lo “practicaban”, él seguía siendo “un idealista y un individualista.”* (cf. PM, p. 19). En la década de los treinta, probablemente discutió de marxismo con varios intelectuales del PCF, como Georges Politzer y otros.

³ Georges Politzer fue un destacado pensador del PCF en las décadas de 1920 y de 1930. Aparte de sus estudios psicológicos, enseñó filosofía y economía en la *Université Ouvrière* del partido. En cierta ocasión, Sartre le preguntó por qué había abandonado sus propias investigaciones para

De modo que no hay que exagerar su ignorancia del marxismo entonces, a la que a veces alude en sus escritos. Lo que está más cerca de la verdad es, primero, que no logró encontrar en el marxismo las respuestas que andaba buscando porque el pensamiento de Marx se presentaba a menudo (aunque no siempre) de manera mecanicista, sin vida, por obra de los discípulos de Stalin y, segundo, porque su falta deliberada de participación en la vida política y social lo hacía incapaz de captar plenamente una doctrina que, independientemente de todo lo que, además, pueda ser, es ante todo la teoría y la práctica de la lucha de clases.

(ii) *El período de la Resistencia y de la post-liberación (1941-51)*

La Segunda Guerra Mundial y sus secuelas cambiaron radicalmente la manera sartreana de apreciar el compromiso político:

“C'est la guerre qui fit éclater les cadres viellis de notre pansé. La guerre, l'occupation, la Resistance, les années que suivirent. Nous voulions lutter aux côtés de la classe ouvrière, nous comprenions en fin que le concret est l'histoire et l'action dialectique”. (CRD, p. 24).

Sin embargo, a diferencia de muchos otros intelectuales, la decisión de luchar “al lado de la clase obrera” no llevó a Sartre a unirse al PCF, entonces o en cualquier otro momento. Examinaremos más tarde las complejas razones de esta renuencia y discutiremos si se debió simplemente a la falta de li-

servir al Partido y aquél le dijo: “Cela ne presse pas, me dit-il. Apres la révolution, viendront d'autres travailleurs qui feront cela mieux que je ne puis à présent” (Sit. 6, p. 9). Los nazis ejecutaron a Politzer en 1942.

bertad intelectual en el PCF, como sugiere Sartre. En esta etapa, limitémonos a la exploración histórica de los mojonos sobresalientes del “drama interminable” de la relación de Sartre con el comunismo.

En 1941, Sartre fue internado en un campo de concentración alemán pero fue puesto en libertad más tarde a causa de una tara visual. Durante su cautividad, hizo un descubrimiento de importancia capital: el de otras personas. No obstante la fórmula muy mal comprendida de *Huis Clos*, “L'enfer, c'est les autres”,⁴ ha considerado siempre a este descubrimiento como el punto de partida de sus compromisos, pues le reveló que cuando los seres humanos se enfrentan a los mismos problemas se sienten allegados unos a otros. No por cosa de deber —“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”— sino como cuestión de hecho. La solidaridad humana le pareció ser un hecho, no un valor impuesto desde fuera. Tan pronto como quedó en libertad, en abril de 1941, Sartre fundó un grupo de resistencia junto con otros intelectuales que pensaban como él, entre los que se contó Merleau-Ponty, llamado *Socialisme et Liberté*.⁵ La finalidad del movimiento no fue la de emprender acciones militares en contra de los ocupantes, sino la de reunir

⁴ La fórmula, “L'enfer c'est les autres” fue mal interpretada, porque se creyó que significaba que los demás eran “un infierno”, mientras que Sartre lo que quería era comunicar la idea de que nuestro castigo por nuestras malas acciones (metafóricamente representado por el infierno en la obra) era el veredicto de nuestros prójimos.

⁵ Antes de la guerra, Sartre temió que el “colectivismo” ahogaría la libertad individual. En septiembre de 1939, escribió en su diario: “Me voila guéri du socialisme, si j'avais besoin de m'en guérir”. Por consiguiente, es significativo que, en 1941, ya no pensase que el socialismo y la libertad son incompatibles.

información y distribuir boletines y hojas de propaganda. Luego de tratar infructuosamente de conseguir ayuda y consejo de la SFIO, decidió acercarse a los comunistas, ya que eran los únicos que parecían tener una organización en activo, pero le dieron una recepción en extremo fría. Según su propia versión, los comunistas le insinuaron que los nazis lo habían dejado en libertad porque era un "espía". (cf. EP, p. 71). El incidente se produjo, como ha señalado el propio Sartre, antes de que la URSS entrara en guerra, en junio de 1941, es decir, en un momento en que el PCF, aunque ya había comenzado a luchar contra los alemanes,⁶ y había convocado a la formación de un *Front National* contra los invasores, desconfiaba mucho aún de los extraños. Hay que recordar que el gobierno de Daladier había proscrito al partido en septiembre de 1939, con el apoyo de otros partidos, sin exceptuar a la SFIO, y que poco después de la ocupación alemana tanto las autoridades de Vichy como los nazis lo consideraron como el Enemigo público número 1. Esto no hace que los métodos de difamación empleados por los comunistas contra personalidades como Sartre y otros, resulten más agradables, pero sí explican hasta cierto punto, su quisquillosidad.

⁶ La opinión de que el PCF esperó a que la URSS entrara en guerra en junio de 1941 antes de adoptar una postura anti-nazi no la cree ningún historiador serio. Realmente, después de unos cuantos errores iniciales, comenzó a acopiar armas para el uso futuro contra los ocupantes y para hostilizar a los alemanes de miles de maneras. La Resistencia propiamente dicha no comenzó realmente antes del verano de 1941, no sólo de parte de los comunistas, sino de parte de todos los grupos anti-alemanes, porque, para aquel entonces, la mayoría de las divisiones de Hitler estaban luchando en el frente ruso, lo cual facilitó muchísimo la tarea de los patriotas europeos.

Sea de esto lo que fuere, las cosas cambiaron después de que la Resistencia se hubo convertido en un amplio movimiento nacional, y en 1943 fueron intelectuales comunistas los que se acercaron a Sartre y le pidieron que participara en el comité, recientemente formado, de escritores antinazis, el *Comité National des Ecrivains*, CNE (febrero de 1943). Aceptó formar parte, aun cuando les preguntó burlonamente si el PCF estaba dispuesto ahora a trabajar con un "espía". La seguridad de que los miembros del PCF nada sabían del anterior incidente (lo cual no era increíble, puesto que, en las circunstancias de la ilegalidad, no podía ser muy intenso o frecuente el contacto entre las diversas unidades del partido) fue aceptada con algo de escepticismo por él, pero de buena gana. Empezó a escribir regularmente para periódicos comunistas tales como *Action* y *Les Lettres Françaises* y su colaboración prosiguió bastante después de terminada la guerra.

Lo que quizás tenga más importancia que los altibajos de las relaciones de Sartre con el PCF en aquel tiempo sean las diferentes concepciones que las dos partes se hacían de la Resistencia, pues contienen en embrión las raíces de su desacuerdo posterior. Para el PCF, la ocupación nazi significaba que la lucha de clases había cobrado un carácter nacional, en la medida en que los nuevos explotadores de la clase trabajadora francesa eran también los enemigos de la nación francesa en su conjunto. Así pues, para los comunistas la Resistencia era otro episodio, novedoso y original, de la lucha contra el capitalismo. Requería de una acción militar, además de las huelgas, las manifestaciones y la propaganda ideológica. Para Sartre la ocupación era una de esas "situaciones extremas" que enfrentaban a los individuos a la diaria tarea de inventar

sus propios valores e "inventar al hombre". La falta completa de libertad física y política tenía como contraparte paradójica el descubrimiento de la completa libertad espiritual, ya que todas las decisiones que debían tomarse descansaban en el individuo, que es lo que afirmaba Sartre cuando escribía, en 1944:

"Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande. . . . Ainsi, dans l'ombre et dans le sang, la plus forte des Républiques s'est constituée. Chacun de ses citoyens savait qu'il se devait à tous et qu'il ne pouvait compter que sur lui-même." (Sit. 3 pp. 11-14)

La diferencia entre el PCF y Sartre no consistía en que éste se dedicase sobre todo a escribir, ya que el partido alentaba a los escritores y pensadores a hacerlo, sino en que, en nombre de una filosofía del Hombre y la Libertad, destacase el heroísmo individual en sus escritos (por ejemplo, en *Les Mouches*, la acción libertadora de Orestes es la muerte de los dos tiranos que dominan Argos), mientras que el PCF marxista no privilegiaba la acción individual, como tal. Los comunistas creían que era necesaria la responsabilidad individual, porque la imponían las circunstancias, pero que no por ello adquiría *ipso facto* una virtud metafísica. No creía el PCF que la Resistencia tuviese nada que ver con el Hombre o la Libertad como absolutos, sino con los hombres y mujeres de un determinado período, que trataban de ganar o de recuperar cierto número de libertades específicas.⁷

⁷ Estaría equivocado sacar en conclusión que el enfoque del PCF era puramente empírico y pragmático. Es más conforme a la verdad decir, según la creencia marxista, que la libertad individual depende, en primer lugar, de la lucha colectiva.

El período de la post-liberación comenzó con la fundación, por Sartre y algunos de sus amigos, de una revista mensual, *Les Temps Modernes*. En el primer número, proclamaron vigorosamente el principio de la *littérature engagée*, definido como la literatura socialmente comprometida que renuncia el mito de la neutralidad, a fin de ponerse del lado de la clase trabajadora. En el mismo número, Sartre aseveró que no era un materialista filosófico, pues le preocupaba tanto cambiar las condiciones sociales como la concepción que el hombre se formaba de sí mismo. (Más tarde renunció a este punto de vista y reconoció que el "marxismo auténtico" también se interesa en estos dos aspectos y dice, en efecto, que, cuando cambian el mundo, los seres humanos cambian a su vez en el proceso.) Y, en lo tocante a los demás hechos del período, no se les conoce tan bien como a veces se supone, porque la mayoría de las personas tiene un conocimiento unilateral de los mismos, basado en los escritos de Sartre y de Simone de Beauvoir. La impresión general creada por estos escritos es la del intento realizado por Sartre de ser un partidario cordial, aunque independiente, del PCF, no obstante lo cual el PCF se negó intransigentemente a tolerar la más ligera crítica de sus políticas. Lo que da mucha credibilidad a la versión sartreana es el hecho de que en la década de los cuarenta (y bastante después) el PCF se hallaba sumido en el dogmatismo stalinista, con sus intransigencias, hecho que los comunistas franceses reconocen hoy. Pero esto es sólo parte de la verdad. El otro aspecto es que, entre 1945 y 1950, el punto de vista de Sartre, en lo relativo a muchas cuestiones que los comunistas consideraban decisivas, estaba tan alejado del propio punto de vista del PCF que podría uno comprender, sin admitirla necesariamente, la impa-

ciencia que el partido le mostró. De ahí la necesidad de examinar las pruebas desde el otro bando, el del PCF, así como desde el de Sartre. A este respecto, el artículo de Jean Rony (que entonces era miembro ortodoxo del PCF, aunque ahora es *contestatario*) en el número de marzo de 1966 de *La Nouvelle Critique* (que trae varios ensayos bajo el encabezado general de *Sartre est-il marxiste?*), titulado *Sartre et la politique, nos proporciona información útil acerca de la valoración que se hacía el PCF acerca de este engorroso aliado. Rony establece los puntos siguientes:*

Empieza por considerar tres cuestiones fundamentales a las que se enfrentó el PCF entre 1945 y 1947. La primera tenía que ver con la purga y el castigo de antiguos colaboradores, con la *depuración*. Los comunistas consideraban a la "colaboración" como fenómeno de clase, fundándose en que nacía de la tendencia natural de la burguesía francesa a buscar la protección alemana para la preservación de sus ganancias. Recordaban que destacados industriales habían declarado abiertamente, antes de la guerra, "Antes Hitler que el Frente Popular", y que habían acogido de buen grado al ejército alemán con la esperanza de que haría caer de rodillas a la clase trabajadora francesa. Así pues, el castigo de los colaboracionistas se interpretaba como una manera de debilitar a la clase capitalista, aun cuando se le justificase como deber nacional. Sartre, por su parte, aunque reconociese que la mayoría de los colaboracionistas era de extracción burguesa (cosa que Rony se abstiene de mencionar), insistía en que ninguna clase social, en cuanto tal, había sido culpable de la colaboración, ya que había sido "dans tous les cas une position individuelle", más afín a la "criminalité" y a las tendencias suicidas que a los motivos de clase (cf. Sit. 3, p. 46). Rony se

queja de que este puro "confusionismo" no ayudó a movilizar a la opinión pública contra los traidores. La segunda cuestión fue la del referéndum constitucional de 1946. El PCF luchó por conquistar el respaldo popular del proyecto de constitución que había redactado en colaboración con la SFIO, ya que esto habría reforzado la cooperación comunista-socialista, en tanto que una derrota en las votaciones sobre este tema habría alentado a la SFIO a aliarse con el MRP, opuesto al borrador. Y ocurrió que el proyecto de constitución fue derrotado por una estrecha mayoría y, como para confirmar los temores del PCF, la SFIO perdió de hecho su entusiasmo por sus socios del PCF. Y, en lo que a Sartre se refiere, abogó porque se votase NO al referéndum, a la vez que afirmaba que se debería votar con los comunistas, lo cual llevó a Rony a comentar:

"En face d'une telle attitude, l'intention proclamée de voter communiste ne pesait pas lourd". (*Op. cit.* p. 103).

La tercera cuestión fue la de la expulsión de los ministros comunistas por Ramadier, del SFIO, que era primer ministro, en mayo de 1947. Sartre no hizo pública ninguna protesta; un poco más tarde, accedió a dos charlas por radio, una sobre el RPF de De Gaulle (muy crítica) y otra sobre el PCF (más cordial, pero también crítica). Según Rony, esta última:

"... ne pouvait pas dans le contexte, ne pas justifier l'exclusion.

L'aurait-on demandée sans cela, du reste?" (*Ibid.*, p. 104).

Ahora bien, la destitución de los ministros comunistas no era un cambio de gobierno común y corriente, pues fue el heraldo del comienzo de la política de guerra fría en Francia, y un inconfun-

dible desplazamiento a la derecha del gobierno francés, así en los asuntos internacionales como en la política interior. Rony alega que el silencio tenía que antagonizar al PCF:



“El il ne faut peut-être pas s'étonner excessivement si des publicistes communistes ont pu alors perdre quelquefois leur sang-froid à son égard”. (*Ibid.*).

Luego, Rony examina otras tres cuestiones. Primero, se refiere a la aseveración de Sartre en *Qu'est-ce que la littérature?* de que el PCF combatía contra la burguesía solamente porque temía “ser desbordado por la izquierda”, y comenta que en el contexto de la lucha de clases que entonces se estaba librando, tal punto de vista ayudó a la izquierda no-comunista a aislar al PCF, y esto con entera independencia de las propias intenciones de Sartre:

“... toute pensée exprimée échappe à celui qui l'a conçue... Sartre n'avait pas compris que c'est dans le champ de la lutte des classes que les idées prennent leur sens”. (*Ibid.*, p. 105).

En segundo lugar, Rony menciona la posición de Sartre durante la huelga minera de 1947, disparada por los decretos que reducían los beneficios de la Seguridad Social, emitidos por el ministro Lacoste, pero que el gobierno dijo que la había tramado el PCF (con ayuda de la CGT) para sabotear el Plan Marshall y conseguir el poder a través de la insurrección. Según Rony, Sartre se hizo eco de la opinión del gobierno cuando aseveró que los mineros franceses habían permitido que los convirtiesen en instrumentos de

“... une politique de caractère international et qui n'a pas été conçue d'abord en fonction d'eux”. (EP, p. 109).

El autor comunista se queja de que tal estimación:

“... justifie entièrement la répression de la grève, quel que soit par ailleurs l'avis sévère

exprimé par Sartre sur les décrets Lacoste.” (*Op. cit.*, p. 105).

Realmente, la descripción que nos da Rony de la postura de Sartre es inexacta hasta tocar en la falta de integridad. Pues Sartre no condenó simplemente los decretos Lacoste, sino que expresó específicamente su apoyo a los mineros y sus demandas económicas, a la vez que declaró que el PCF y la CGT estaban explotando sus demandas legítimas para sus propios fines. Rony podría haber dicho con perfecto derecho que el meter una cuña entre los mineros y sus dirigentes no era la manera mejor de ayudar a los huelguistas, pero no tenía derecho a omitir el declarado apoyo de Sartre a los mineros. Sin embargo, pisa terreno más firme cuando menciona la defensa sartreana de la ayuda norteamericana, proporcionada entonces a través del Plan Marshall, fundándose en que la ayuda externa era necesaria para llevar a cabo la reorganización de la industria carbonera francesa (cf. EP, p. 109). El quid no es saber si Sartre tenía razón o no a este respecto, sino el que la oposición al Plan Marshall constituía entonces el meollo de la política del PCF, y tiene uno que estar de acuerdo con Rony cuando dice que:

“... hay mucha distancia entre tales posiciones, notablemente distanciadas de las del PCF, y la imagen de compañero de viaje que Sartre nos da de sí mismo en el mismo período...” (*Op. cit.*, p. 106).

Finalmente, Rony dirige nuestra atención sobre la participación de Sartre en la formación del *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* (RDR) en 1948, y afirma que el desprecio que él y sus amigos exhibían respecto de los partidos políticos existentes era notablemente semejante a los ataques lanzados por el fundador de otro *Rassem-*

blement, a saber, Charles De Gaulle, que también había tronado contra los partidos políticos cuando fundó su *Ressemblement du Peuple Français* (RPF). (En ambos casos, la palabra “rassemblement” había sido utilizada para destacar que no era un partido político nuevo lo que se estaba ofreciendo.) Peor aún, se acusa a Sartre de haber revivido tradiciones anarco-sindicalistas⁸ cuando describió las instrucciones transmitidas por los dirigentes de cualquier partido a sus miembros como una forma de “burocracia”. Rony piensa que esto equivalió a:

“... un fétichisme des masses, un culte de la ‘base’... qui exprime à sa manière à quel point Sartre est étranger à ces masses qu’il lui arrive de déifier”. (*Ibid.*, p. 107).

Naturalmente, para el comunista Rony, todos estos hechos prueban que Sartre estaba equivocado y el PCF en lo cierto. No es preciso ratificar su juicio de valor, pero si cabe reconocer que las dificultades de un vínculo más estrecho entre Sartre y el PCF durante el período inmediatamente posterior a la liberación no se debieron únicamente al sectarismo de los comunistas (que no mejoraba las cosas), sino que provenían de diferencias fundamentales entre los dos bandos. Rony, por su parte, señala con todo cuidado que las motivaciones personales de Sartre y su sinceridad están fuera de duda (¡ojalá hubiese dicho esto veinte años antes!) y se limita a aseverar que su enfoque de la política era más

⁸ El anarco-sindicalismo, que surgió a fines del siglo XIX, fue una tendencia que confió en la espontaneidad de los trabajadores y quiso que los sindicatos tuviesen el mínimo posible de organización. La Carta de Amiens, de 1906, adoptada por la CGT, era en gran parte un documento anarco-sindicalista, que condujo a los sindicatos franceses, y a la SFIO ha desarrollarse conforme a directrices diferentes, cuando no opuestas entre sí.

propio de un humanista liberal que el de un marxista. Por supuesto, tiene razón de hecho, y la postura de Sartre, aunada a su fama, tiene que haber irritado profundamente al ortodoxo PCF. Por otra parte, si la formación de una amplia alianza, que el PCF proclamó y aún proclama como su fin, tiene algún significado, significa la tolerancia de tales estallidos irritantes y la necesidad de tratarlos con tacto y cortesía, en vez de la virulencia polémica. Hay un momento en el que Rony reconoce que: "... le poids du stalinisme explique dans une large mesure les difficultés rencontrées par Sartre dans ses rapports avec le Parti, et nous savons bien qu'il n'a pas du être toujours facile d'être un sympathisant, disons jusqu'au XXe congrès" (*ibid.*, p. 102). (El XX Congreso a que se refiere es el del PCUS, que inició el proceso de desestalinización en el movimiento comunista).

Aun cuando un examen pleno de la filosofía sartreana queda fuera de los límites de este estudio, considero preciso decir ahora unas palabras acerca de los acontecimientos filosóficos, ya que tanto para Sartre como para el PCF la filosofía y la política van de la mano. Por supuesto, el período de la post-liberación es aquel en que el existencialismo se impuso y disfrutó de mucha fama, por no decir notoriedad. El propio Sartre no fue el responsable de la popularidad espectacular del movimiento, y, al principio, protestó contra la manera como los *media* exponían deformadamente sus concepciones, y en contra de la etiqueta misma de "existencialismo". Así, por ejemplo, le dijo a Gabriel Marcel, en el verano de 1945:

"Ma philosophie est une philosophie de l'existence; l'existentialisme, je ne sais ce que c'est." (Citado por Jeanson, en *op. cit.*, p. 155).

Al final, sin embargo, tuvo que soportar así la fama como la etiqueta, y, en octubre de 1945, dio una conferencia pública con el título de *L'existencialisme est un humanisme*, cuyo texto fue publicado en marzo de 1946. Sabemos ahora que Sartre, más tarde, consideró que la conferencia había sido prematura, y sabemos también que es en otras obras, literarias y filosóficas, donde debemos buscar una exposición más precisa de su filosofía. Pero las palabras habladas e impresas tienen una manera de trascender a su autor, como más de una vez le ocurrió a Sartre. Para el público del común, la nueva filosofía estaba contenida en esa conferencia, y hoy, ni el crítico ni el historiador pueden hacerla simplemente a un lado. Sea de ello lo que fuere, en lo tocante a la relación de Sartre con el comunismo, el texto refleja adecuadamente su insistencia no-marxista en la subjetividad y en la responsabilidad individual. Pues lo que Sartre tenía para ofrecer a la generación de la posguerra era algo que quedaba a mitad de camino entre el "pensamiento burgués", independientemente de que fuese cristiano o racionalista, y una filosofía de la clase obrera expresada a través de un partido altamente organizado y que encerraba la acción colectiva. Por consiguiente, no es muy sorprendente que lo hayan atacado enconadamente tanto los burgueses (que lo llamaron comunista) como los comunistas (que lo llamaron burgués), ni que, al mismo tiempo, haya sido aclamado por quienes andaban a la busca de una tercera vía dado su desprecio por las filosofías oficiales, que se sabían de memoria, y su desconfianza del marxismo, al que temían como a lo ignoto. El hecho de que, en el campo de la política, la búsqueda de una Tercera fuerza, ni demasiado a la derecha, ni demasiado a la izquierda, se hallase también a la orden del día, y que condujese finalmente a una alianza

SFIO-MRP, a expensas del PCF, fue algo que tuvo lugar con entera independencia de Sartre, pero el paralelo era demasiado obvio como para que no tratara de sacarle provecho el PCF. Al hacerlo, mandó al diablo toda cautela y todo tacto, y sus ataques contra el existencialismo de Sartre fueron realmente vitriólicos. Se tildó a su filosofía de “característicamente pequeño-burguesa”, “apestosa” y “decadente” y sus novelas y obras teatrales fueron caracterizadas de “literatura para enterradores”. Por su parte, les respondió ingeniosamente diciendo que los enterradores eran personas respetables, que a menudo ingresaban en un sindicato, y describiendo el “comunismo stalinista” como “incompatible con el ejercicio honrado del oficio literario”, añadiendo desafiantemente que, en su calidad de hombre libre, no se uniría a los “perros guardianes del PC”. Consciente, para su pesar, de que un camino intermedio entre la burguesía y el PC era por demás incómodo, se consoló con la creencia de que no era preciso elegir una salida, sino que debía inventarla:

“... il n’y pas d’issues a *choisir*. Une issue, ça s’invente”. (Cf. QL, en Sit. 2, pp. 280-315).

(iii) *Los primeros años cincuenta (1951-56)*

El RDR resultó ser un experimento de corta vida y luego de su rápido colapso, en 1949, Sartre comenzó a re-examinar su postura política. El año de 1951 señaló un rompimiento decisivo con su anterior neutralismo político, y el cambio se expresó primero a través de una larga obra de teatro estrenada en ese año, *Le Diable et le Bon Dieu*, en la que Goetz, el personaje principal, luego de habersepreciado de seguir su propio camino, a pesar de todos y contra todos, se percató de que no basta con estar en *pro* de otros, sino que es preciso luchar

con ellos. En política práctica, esto significaba que si Sartre, en su calidad de intelectual, quería estar de parte de la clase trabajadora, tenía que estar de parte de su partido, el PCF. En el curso de una entrevista, describió al PC diciendo que era el representante del proletariado, y añadió:

“Il est impossible de prendre une position anticommuniste sans être contre le prolétariat”. (Entrevista con *Paris-Presse*, *L’Intransigeant*, 7/6/1951).

Aún se negó a ingresar en el PCF, pero ya no podía quedarse con gusto en las líneas laterales: se convirtió, en todas las acepciones del término, en un compañero de viaje, es decir, aceptó la dirigencia política del partido, a pesar de quedar fuera de sus filas. Lo que lo llevó finalmente a tomar tal decisión fue la detención gubernamental de numerosos comunistas, sin exceptuar a dirigentes sobradamente conocidos, a causa de su oposición activa a la guerra de Vietnam y a la OTAN. Para Sartre, que nunca se había hecho ilusiones con la burguesía, esto fue la gota que derramó el vaso:

“Les derniers liens furent brisés, ma vision fut transformée: un anticommuniste est un chien, je ne sors pas de là, je n’en sortirais jamais”, relató en 1961, y describió lo que le había ocurrido como nada menos que una “conversión”:

“En langage d’Eglise, ce fut une conversion. . . Au nom des principes qu’elle m’avait inculqués, . . . je vouai à la bourgeoisie une haine qui ne finira qu’avec moi”. (Sit. 4, pp. 248-49).

Tiene significación, en más de un respecto, que el acercamiento de Sartre con el PCF se haya producido en el momento culminante de la guerra fría, cuando el partido quedó completamente aislado por ser el único que apoyaba a Corea del Norte en la guerra que acababa de comenzar, y en oponerse

ferozmente al ingreso de Francia a la OTAN. El hecho de que haya sido este paria político con el que decidió unirse Sartre, nos muestra, por una parte, que no estaba tratando de “irse a la cargada”, sino que había comenzado a nadar contra la corriente con pleno conocimiento de lo que estaba haciendo; por otra parte, lo que hechó la piedra a rodar fue una reacción emotiva, su sentimiento de una intensa repugnancia por los poderes establecidos y de simpatía por sus víctimas —lo cual tiende a demostrar que se sintió atraído hacia el PCF no a pesar de su aislamiento, sino a causa del mismo. Inicialmente, fue un caso de apoyo sentimental a un grupo de proscritos que parecían maltratados injustamente, pero al nivel de la racionalización filosófica, el *ghetto* en que se encontraron los comunistas franceses fue interpretado como la expresión de la Negatividad por antonomasia. La nueva postura de Sartre lo llevó a romper con antiguos amigos, como Albert Camus, y, sobre todo, con su íntimo colaborador en *Les Temps Modernes*, Maurice Merleau-Ponty, y a escribir una serie de artículos pro-PCF, los más importantes de los cuales fueron *Réponse a Albert Camus* y *Les Communistes et la Paix*.

El primero de éstos apareció en el número de agosto de 1952 de *Les Temps Modernes*. Como indica su título, fue la respuesta a una carta que Camus había enviado a la revista para protestar contra la reseña de su libro, *L'Homme Révolté*, que había aparecido en el número de mayo de 1952, con la firma de Francis Jeanson. La carta, sin embargo, iba dirigida a “Monsieur le Directeur”, aun cuando Sartre y Camus estaban en buenos términos amistosos. Camus acusaba a Sartre y a Jeanson de haberse convertido en partidarios acrílicos del comunismo, especialmente por su supuesto silencio

acerca de los campos de trabajos forzados soviéticos, cuya existencia acababa de ser denunciada por David Rousset, uno de los fundadores del antiguo RDR. Sartre respondió diciendo, primero, que *Les Temps Modernes* había denunciado la existencia de los campos (lo que era verdad) y, segundo, que a diferencia de Camus había denunciado también la inescrupulosa explotación de su existencia por la burguesía francesa. Lanzó luego una mordaz ofensiva contra lo que calificó de “moralismo austero” de Camus, el cual comparó con su propia actitud: en vez de las abstracciones morales, afirmaba haber elegido a “hombres concretos”, es decir, a las víctimas de la explotación capitalista, y esta elección lo había obligado a ponerse del lado de los únicos que los representaban, los comunistas, cualesquiera que pudiesen ser sus desacuerdos con su doctrina y políticas, e independientemente de los insultos que los comunistas invariablemente lanzaban contra él. (Cf. Sit. 4, pp. 90-125).

Les Communistes et la Paix consta de tres artículos que aparecieron en *Les Temps Modernes*, en julio de 1952, octubre-noviembre de 1952 y abril de 1954. Los escribió en ocasión de la detención del líder del PCF, Jacques Duclos, al final de una manifestación organizada por el PCF contra el general Ridgway, que había llegado a París para desempeñar su cargo de Comandante supremo de la OTAN. La manifestación había sido prohibida por el gobierno, pero la detención de Duclos era ilegal porque no había participado en ella. Para añadir farsa a la tragedia, las autoridades señalaron que habían encontrado en su automóvil dos palomas; siniestra evidencia de un complot comunista, con palomas mensajeras y toda la parafernalia del melodrama clásico. Desgraciadamente para el gobierno, las palomas fueron examinadas por expertos quienes

declararon que pertenecían a la variedad comestible y que además eran demasiado jóvenes para volar. (Se las había dado a Duclos un amigo y estaban destinadas a su cena.) “L’affaire des pigeons”, como se le bautizó, le proporcionó a Sartre una oportunidad para examinar el papel desempeñado por el PCF en la Francia moderna y especialmente la naturaleza de sus vínculos con la clase trabajadora. No tenemos por qué dedicar nuestro tiempo a los diversos acontecimientos que examina (por ejemplo, al hecho de que la manifestación tuvo solamente un éxito parcial) porque el aspecto más interesante del ensayo desde nuestro punto de vista, estriba en otra cosa. En primer lugar, contiene una vigorosa defensa del PCF, hasta entonces sin precedentes de la pluma de Sartre. Escribió que el Partido era la expresión del proletariado y que era el único que tenía una doctrina coherente:

“Dans la France d’aujourd’hui, la classe ouvrière est la seule à disposer d’une doctrine. . . ; un grand parti la représente et c’est le seul qui ait mis à son programme la sauvegarde des institutions démocratiques, le rétablissement de la souveraineté nationales et la défense de la paix, le seul qui se préoccupe de la renaissance économique et de l’augmentation du pouvoir d’achat, le seul enfin qui *vive*, qui grouille de vie, quand les autres grouillent de vers . . .” (Sit. 6, p. 259). (Obsérvese que el acuerdo con el PCF incluyó el uso de sus propios lemas).

El otro aspecto importante del ensayo es lo que significó para el propio Sartre, y acerca de esto nos proporciona valiosa información la nota necrológica de octubre de 1961 que escribió Sartre en ocasión de la muerte de Merleau-Ponty. Relata que se enteró del arresto de Duclos mientras se encontraba en Italia y añade:

“Quand je revins a Paris, precipitamment, il fallait que j’écrive ou que j’étouffe. J’écrivis, le jour et la nuit, la première parties des *Communistes et la Paix*”. (Sit. 4, p. 249).

Fue entonces cuando retornó a los clásicos del marxismo, a los que releyó, pero ahora con la experiencia de la lucha de clases para auxiliarlo:

“J’avais toutlu; tout était a relire; je n’avais qu’un fil d’Ariane mais suffisant: l’expérience inépuisable et difficile de la lutte de classes. Je relus; j’avais quelques os dans le cerveau, je les fis craquer, non sans fatigue; je recontraí Farge (uno de los dirigentes del Movimiento pro-paz) j’adhérai au Mouvement de la Paix, j’allai à Vienne. Un jour je fis porter à l’imprimeur mon second article. . . loin d’attaquer les communistes, je me déclarais compagnon de route”. (AIT. 4, pp. 250-51).

El nuevo “compañero de viaje” fue más allá de las simples declaraciones: tomó parte en las numerosas actividades que el PCF inspiró o apoyó, especialmente el Movimiento pro Paz, el cual, por ser internacional, le permitió conocer y trabar amistad con comunistas de fuera de Francia, especialmente en la Europa Oriental y en Italia. Cuando asistió al Congreso de la Paz que tuvo lugar en Viena, en 1952, se negó a permitir una ejecución de su obra, *Les Mains Sales*, porque a menudo se la había interpretado como anti-comunista, lo que en verdad no es cierto, dicho sea de paso.

(iv) *El período 1956-68*

“Le Parti des fusilleurs”⁹ (*L’Express*, 7/11/1956);
“Ce Parti monstreux . . . ce monstre préhistorique”

⁹ Durante la guerra, el PCF se ganó el título de “parti des fusillés” por el elevado número de comunistas ejecuta-

(TM, diciembre de 1956, en Sit. 7, pp. 300-01). El partido en cuestión era el PCF, y el escritor que lo valoraba de esa manera era ese mismo Jean Paul Sartre que recientemente había descrito como el único "rebosante de vida". ¿Qué es lo que había ocurrido para hacerlo cambiar la admiración por el insulto? La respuesta es la intervención soviética en Hungría, en 1956, que el PCF aprobó y que Sartre condenó, junto con la mayor parte de la opinión no-comunista. Sin embargo, a diferencia de muchos intelectuales occidentales que expresaron su desaprobación en nombre de los valores humanistas tradicionales, Sartre fue probablemente uno de los pocos que argumentó que no era a la violencia, en cuanto tal, a lo que se oponía, sino a lo que le parecía ser la innecesaria e injustificable violencia del fuerte contra el débil. Su primer comentario sobre los acontecimientos de Hungría, se encuentra en una entrevista que dio en noviembre de 1956 a *L'Express*. Describió a la revuelta contra el régimen de Rakosi-Geroe como un movimiento auténticamente popular, no obstante la presencia de "unos cuantos elementos reaccionarios" y dijo que era esa espontánea explosión de "todo un pueblo" lo que la burocracia de la URSS había tratado de sofocar, no para salvar el "socialismo" en Hungría, ya que lo que usurpaba ese nombre era realmente el "terror rojo", sino para salvar sus propias "bases militares". Y, en lo que respecta al PCF, dijo que al apoyar a la Unión Soviética, en virtud de una lealtad mal entendida, había escindido a la izquierda francesa y bloqueado el camino conducente a su eventual unificación. Las durísimas críticas de Sartre irrita-

dos por los nazis. En su entrevista, Sartre dijo: "Après avoir mérité le titre admirable de 'parti des fusillés', le PC mérite maintenant celui de parti des fusilleurs".

ron profundamente a la dirigencia del PCF, tanto más cuanto que unos cuantos intelectuales del partido se habían lanzado también contra la Unión Soviética y acusado a sus propios dirigentes de engaño y sumisión cobarde ante Moscú.¹⁰ El 17 de noviembre, Roger Garaudy (miembro, entonces, del Politburó) publicó una dura *Réponse a Jean-Paul Sartre*, en un semanario comunista, *France Nouvelle*, y un mes más tarde, lo siguió Michel Verret, que escribió en el número de diciembre de 1956 de *La Nouvelle Critique*. Luego de afirmar que no dudaba de la sinceridad personal de Sartre, o de su "volonté de progrès", Verret lo acusó de unilateralidad, porque había hablado de los errores de los comunistas húngaros (correctamente), pero nada había dicho de los fascistas y sus apoyos extranjeros. En cuanto a la afirmación sartreana de que el PCF había escindido a la izquierda, la rechazó diciendo que su partido no había hecho de la aceptación de su línea húngara una condición previa para la unidad de la izquierda. Lo único que quería era un programa común mínimo. Si se pudiese convenir tal programa, "un gouvernement de gauche serait possible des demain". (Op. cit. p. 72). Por último, Verret no se pudo privar de lanzar una burla barata contra la filosofía de Sartre, la cual deformó al decir que su insistencia en la libertad del individuo lo hacía responsable, de hecho, tanto de sus propias acciones como del contexto en el que tenían efecto:

¹⁰ Los críticos más francos fueron J. F. Rolland y Claude Roy, subsiguientemente expulsados, así como Roger Vailland y Claude Morgan, que renunciaron por su propia voluntad. Además, expresaron su inquietud otros diez intelectuales, entre los que figuraron Picasso y Henri Vallon. Los dirigentes del partido no hicieron nada contra ellos, pero se lamentaron de que hubiesen sido transitoriamente víctimas "de la propaganda reaccionaria".

“Sous prétexte en effet que la conscience de situation, originellement libre, assume nécessairement une attitude devant la situation, Sartre pose que l’individu est responsable de la situation en même temps que de l’attitude. . . . Le communiste hongrois devient responsable de l’existence et des crimes de la bourgeoisie, les communistes français responsables du fascisme dont ils sont les victimes. . .” (*Ibid.*, p. 75).

En realidad, lo que cualquier estudioso de Sartre sabe es que la filosofía de Sartre afirma realmente que nadie puede utilizar “la situación objetiva” como excusa, ya que todo individuo puede convertir a dicha situación en impotente por la manera como reaccione ante la misma. Es una opinión discutible, pero se parece muy poco a lo que Verret opina de la misma.

Que Sartre había roto realmente —durante un tiempo— con sus “amigos soviéticos” y más aún con los líderes del PCF, como contó a *L’Express*, se puso de manifiesto también en su largo artículo titulado *Le Fantôme de Stalin*, que salió en los números de noviembre-diciembre de 1956 y de enero de 1957 de *Les Temps Modernes*. El tono era ligeramente menos virulento, pero no menos crítico su contenido. Dijo en él que estaba dispuesto a creer que la URSS había tratado de salvar el socialismo mundial, pero, añadió:

“... le vrai socialisme n’est pas séparable de la praxis réelle d’hommes réels... le socialisme au nom duquel les soldats soviétiques ont tiré sur les masses en Hongrie, je ne le connais pas, je ne peux même pas le concevoir: il n’est pas fait pour les hommes in par eux...” (Sit. 7, p. 276).

Convocó a los dirigentes soviéticos a ensayar una política de “confianza y expansión”:

“Les circonstances l’imposent: elle s’appelle ici *démocratisation et là déstalinisation*, mais quel que soit son nom, il n’est pas d’autre chemin possible”. (*Ibid.*, p. 279).

Y, en lo relativo al PCF, Sartre consideró que su stalinismo no consistía únicamente en su alineamiento junto a la URSS, sino, al parecer, en el hecho de que había renunciado a “l’action de masse pour la manoeuvre parlementaire” (*Ibid.*, pp. 300-01) con la esperanza de apaciguar a los socialistas. También para el partido francés la tarea urgente era la desestalinización y Sartre terminó su artículo fijando los fines de *Les Temps Modernes* de la manera siguiente:

“... avec nos ressources d’intellectuels, lus par des intellectuels, nous essaierons d’aider à la destalinisation du Parti français”. (*Ibid.*, p. 307).

En su entrevista con *L’Express*, Sartre había descrito su rompimiento con los comunistas como “definitivo”. De hecho, resultó ser menos drástico y aunque no se produjo un retorno a la cordial cooperación de comienzos de la década de 1950, los años subsiguientes fueron testigos del restablecimiento de las “relaciones diplomáticas” hasta mayo de 1968. El anuncio que en 1957 hizo el filósofo, de que abrazaba el marxismo, hizo que la vieja discordia cobrara un carácter de asunto de familia, pero al mismo tiempo añadió una nueva dimensión a sus desacuerdos con el PCF. Pues su “marxismo” representaba un desafío al marxismo ortodoxo del partido, en la medida en que intentaba llevar a cabo la tarea hercúlea de reconciliar el existencialismo con el materialismo histórico, por no hablar de su afirmación de que los “marxistas contemporáneos”, es decir, los comunistas, habían deformado la doctrina de Marx al “osificarla”. Sartre disparó el primer tiro en 1957, en un largo ensayo titulado *Question*

de Methode, que más tarde se convirtió en la introducción a su tratado monumental, de 1959, en el tomo I de la *Critique de la Raison Dialectique*. (Prometió un segundo tomo, que jamás vio la luz del día). En él describe al marxismo como la “filosofía de nuestro tiempo”, no obstante lo cual asevera que el existencialismo sigue siendo el “único enfoque concreto de la realidad”. Sin negar las que califica de “contradicciones de esta actitud”, dice que está dispuesto a vivir la “tensión de esta doble demanda”. (PM, p. 21). Tanto más cuanto que, sostiene, el marxismo se ha “detenido” en su desarrollo, de lo cual son culpables los comunistas de la URSS, de Francia y de otras partes. La tragedia se debía, en gran parte, a razones políticas: el aislamiento de la URSS y su intento de construir “el socialismo en un solo país”, así como al reflujo del movimiento revolucionario en el occidente. A consecuencia de esto, los comunistas sintieron la necesidad de frenar el desafecto y la desilusión entre sus tropas transformando su doctrina en una ortodoxia y en una suma Absoluta de conocimientos. Sartre se niega a tener nada que ver con ese marxismo: para él, “le marxisme est a faire”, como le escribió a Roger Garaudy, y como lo expresa en su ensayo: “. . . todo está por hacer; tenemos que encontrar el método y constituer la ciencia”. (*Ibid.*, p. 35).

En *Question de Methode*, Sartre describe su finalidad diciendo que es nada menos que la de darle al marxismo un nuevo plazo de vida, en gran medida, haciendo que el existencialismo sea un “enclave” dentro del mismo, una especie de existencialismo, dice, que inicialmente se desarrolló al “margen del marxismo, pero no contra él.” (PM, p. 17). En contraste con los “marxistas contemporáneos” que se han olvidado de la subjetividad y de los individuos concretos y han convertido a los seres humanos

en instrumentos pasivos de su clase, uno de los objetivos del existencialismo con un sabor marxista (¿o del marxismo con sabor existencialista?) es el prestar atención particular a las diversas capas intermedias, a las “mediaciones” entre el individuo y su clase social (por ejemplo, la familia). Sin embargo, el objetivo fundamental de la *Critique de la Raison Dialectique*, en su conjunto, era el de poner las bases de una antropología marxista, cuyo primer paso era una crítica —en el sentido kantiano— de la razón dialéctica. La dialéctica es una forma de pensamiento (Sartre niega que se la pueda encontrar fuera del hombre, a diferencia de Engels, que escribió un libro en el que pretendió mostrar que la naturaleza se comporta dialécticamente, su *Dialéctica de la Naturaleza*) que llega a la verdad mediante la superación de las contradicciones, que es un proceso en acto más una búsqueda de categorías fijas (lo que Sartre llama “una verdad que *ha llegado a ser*, en el prólogo a PM, p. xxxiv), y que se esfuerza por captar la totalidad de su objeto (lo que Sartre llama “una totalización”, *Ibid.*). A fin de descubrir si contamos con los “medios para constituir una antropología estructural, histórica” (*Ibid.*), la dialéctica tiene que establecerse *a priori*, no *a posteriori*, como hacen los marxistas contemporáneos. Para eludir la acusación predecible de “idealismo” (es decir, de poner el pensamiento por delante de la realidad) afirma que *a priori* no significa que antecede a la experiencia, sino la búsqueda de la universalidad y de la necesidad contenidas en cada experiencia y que van más allá de toda experiencia individual.

Cabe señalar que el de Sartre no es, de ninguna manera, un intento aislado de poner en tela de juicio al marxismo de nuestros días, basándose en que ha sufrido una deformación mecanicista, dogmática después de la muerte de Karl Marx, de la que Engels

sería el primer culpable, seguido poco después por Lenin y, sobra decir, por Stalin. Con su *Critique de la Raison Dialectique*, Sartre se sumó a la galaxia de pensadores (de algunos de los cuales se hizo eco, en tanto que se adelantó a otros), como el joven Georg Lukacs (sobre todo en *Historia y Conciencia de clase*, libro escrito en la década de 1920 y repudiado luego por su autor), Henri Lefebvre (que se salió del partido comunista en 1957), Karl Kosch, Lucien Goldmann, Alfred Schmidt, Shlomo Avineri, Kenneth Megill y Gayo Petrovic (para mencionar tan sólo a unos cuantos), a todos los cuales se les puede calificar de filósofos de la "praxis".¹¹ (La frase "filosofía de la praxis", fue acuñada por Antonio Gramsci para describir el marxismo, pero lo hizo principalmente para engañar a la censura fascista). Vale la pena explicar esta palabra clave. Es el término alemán y griego que designa a una "práctica", pero tal y como lo emplean los pensadores arriba mencionados (y Sartre), significa más cosas. Como lo ha expresado Kenneth Megill en su *New Democratic Theory*, de 1970:

"... la praxis, a diferencia de la práctica, es de forma revolucionaria. El hombre de praxis es el revolucionario; el hombre práctico considera permanente al orden social dado". (*op. cit.*, p. 57).

Para Sartre en particular, la praxis es el proyecto existencial, es decir, cualquier actividad humana dirigida a un fin, y cree que es la única fuente de la verdad, ya que no podemos aspirar a comprender el mundo sin actuar sobre él. En esto, está de acuerdo con Marx. A diferencia de éste, sin embargo (aun

cuando niegue obstinadamente que exista alguna oposición) cree que la praxis es, por encima de todo, la praxis individual: la dialéctica, insiste, tiene que venir de los individuos: "Et non de je ne sais quels ensembles supraindividuels" (CRD, p. 131). Y con mayor intransigencia, asevera:

"Toute la dialectique repose sur la praxis individuelle." (*Ibid.*, p. 165).

En lo tocante a las relaciones humanas, aun cuando proclama que acepta la tesis marxista de que la sociedad está dividida en clases antagónicas, las concibe de manera distinta a las de los marxistas, "contemporáneos" o no. En primer lugar, nos dice que la clase se constituye "sobre la base, claro está, de las condiciones reales y materiales" (CRD, p. 382), pero la define como cualquier otro grupo, esto es, como un "conjunto de solidaridades" (*Ibid.*) que ve con hostilidad a todos los que no pertenecen a ella. Además, adopta un parecer malthusiano y declara que, en todas las sociedades, el vínculo social básico es la "escasez", el hecho de que todos padecemos por la falta de alimentos suficientes y de riqueza en el mundo:

"Estamos unidos todos por el hecho de habitar un mundo definido por la escasez." (*Ibid.*, p. 211).

Se dice que la escasez es universal y Sartre habla de:

"... sous alimentation universelle d'aujourd'hui sous tous les régimes, meme socialistes." (*Ibid.*, p. 219).

Finalmente, la *Critique* afirma casi agresivamente que él, a diferencia de los comunistas, cree en la dignidad del hombre y su primacía. Esta vez expone claramente las implicaciones políticas, primero, cuando habla de la "práctica terrorista de liquidar la particularidad" (PM, p. 28) y añade, en

¹¹ En su libro, *Marxism and the Theory of Praxis*, (Lawrence and Wishart, 1975) un marxista inglés, John Haffman, hace el análisis crítico de todos estos pensadores.

nota de pie de página, que hubo un tiempo en que “este terror intelectual correspondió a la ‘liquidación física’ de personas particulares” (*Ibid*) y, en segundo lugar, cuando más adelante escribe en el libro:

“Toute philosophie qui subordonne l’humain a l’Autre que l’homme, qu’elle soit un idealisme existentialiste ou marxiste (la frase irónica de “idealismo marxista” es usada frecuentemente en CRD) a pourfondement et pour conséquence la haine de l’homme”. (CRD, p. 248).

De esto se seguiría, aun cuando Sartre no lo dice específicamente, que los crímenes de Stalin, por ejemplo, provendrían de su “odio” a los hombres y que este odio mismo sería la consecuencia de una filosofía que no hacía del hombre su punto de partida.

La reacción del PCF no tardó en producirse. Cobró la forma de una serie de vigorosas revisiones críticas de la obra de Sartre, las más importantes de las cuales fueron la de Garaudy, *Questions a Jean-Paul Sartre* (Colección *Clarté*, 1960) y el artículo de Lucien Séve, aparecido en *La Nouvelle Critique*, titulado *Jean Paul Sartre et la dialectique*. Pero, en general, los comentarios fueron corteses. Por ejemplo, la refutación de Garaudy fue precedida de una carta abierta a Sartre, que empezaba diciendo “Querido amigo”, para afirmar luego que “ce qui doit nous unir est plus fort que ce qui nous divise” (*op. cit.*, p. 11) y terminaba con un amistoso “cordialmente”. Ciertamente, podríamos decir que los años siguientes representaron una forma de inquietud “entente cordiale”, o más exactamente quizás, de “mésentente cordiale”. Pues las relaciones de Sartre con los comunistas contenían una mezcla de cooperación y de desacuerdos. Del lado positivo, hay que señalar que conservó su membresía en el CNF





y en el Movimiento pro Paz, pero renunció a la Asociación Francia-URSS. Además, se mantuvo en buenos términos con los comunistas del extranjero, especialmente con los cubanos, yugoslavos, polacos, checos e italianos. En 1961, participó en la Semana del Pensamiento Marxista, organizada por el PCF; en 1962 asistió al Congreso Mundial de la Paz, que tuvo lugar en Moscú, y conoció a Krushchev; entre 1963 y 1965 hizo frecuentes viajes a la Unión Soviética y otros países del Este de Europa, y en julio de 1964 envió al PCF el siguiente mensaje de condolencias en ocasión de la muerte de Maurice Thorez:

“Il n’y pas besoin d’avoir toujours été d’accord avec la politique du Parti communiste pour reconnaître en Maurice Thorez une des plus grandes figures du Mouvement ouvrier international. Même ses adversaires ont toujours respecté les qualités de l’homme, son intelligence, son énergie, son courage et persévérance. C’est grâce a lui surtout, que le PCF est devenu le premier parti de France. Il a lutté inlassablement pour l’union des travailleurs, en France et dans le monde entier, pour le socialisme, contre le fascisme et contre la guerre. Malgré d’inévitables divergences qu’il faut travailler à aplanir, ces objectifs sont et doivent rester ceux de toute la Gauche française.” (Contat & Rybalka, *Ecrits de Sartre*, p. 400).

En contraste, cuando murió el dirigente comunista italiano, Palmiro Togliatti, en agosto de ese mismo año, en vez de un breve mensaje cortés, escribió un largo artículo necrológico en *Les Temps Modernes*, titulado *In Memoriam*, como si quisiese confirmar que siempre se había entendido mejor con los comunistas extranjeros que con el PCF.

Del lado negativo, los más graves desacuerdos del periodo provinieron del anonadado pesimismo

de Sartre después de la victoria de De Gaulle en 1958. (En el primero de muchos *referenda*, consiguió casi el 80% de los votos emitidos.) En su prólogo de 1960 a la reedición de *Aden-Arabie* de Nizan, describió a la izquierda francesa como una carroñaapestosa (“ele pue, cette charogne”) y añadió tristemente que no podía ofrecerle nada a la juventud moderna, porque

“De démission en démission, nous n’avons appris qu’une chose: notre radicale impuissance”. (Sit. 4, p. 138).

El PCF, por otra parte, aun cuando también se llenó de estupor por la victoria de De Gaulle, y especialmente por la pérdida de por lo menos una cuarta parte de su electorado tradicional, proclamó confiadamente que no todo estaba perdido y que, tarde o temprano, la mayoría de las ilusiones acerca del nuevo régimen se desvanecerían ante las duras realidades económicas y políticas. Pero Sartre había perdido la fe, no sólo en la izquierda en su conjunto y en el PCF en particular, sino en la clase trabajadora francesa, y gradualmente comenzó a volverse hacia las masas super-explotadas de campesinos de las colonias y las ex-colonias. En ellas existía el ejemplo por excelencia de personas que padecían a causa de la “escasez”. Se hizo amigo de Franz Fanon y, en septiembre de 1961, escribió un apasionado prólogo a su libro, titulado *Les Damnés de la Terre*. Fueron los “desdichados del mundo” los que le parecieron ser ahora los menos privilegiados, cuya causa abrazó fervorosamente. Al sentimiento de vergüenza por ser burgués, añadió ahora el conocimiento culpable de pertenecer a una nación explotadora: “Nous avons tous profité de l’exploitation coloniale” (Sit. 5, p. 187) escribió en su prólogo, y terminó diciendo que la historia, la historia real, “celle de l’homme” se estaba ha-

ciendo en el Tercer Mundo. Su esperanza sería para el futuro era que

“Le temps s’approche, j’en suis sûr, ou nous nous joindrons à ceux qui la font.” (*Ibid.*, p. 193).

Que había comenzado a no considerar a la clase trabajadora y a su vocero político, el PCF, como fuerzas revolucionarias, lo comprueba además la postura adoptada durante la Guerra de Argelia, que alcanzó su punto culminante en 1958-1962, aun cuando había comenzado en 1954. En 1961, firmó el *Manifeste des 121*, llamado de los intelectuales franceses, en el que declaraban que los conscriptos franceses tenían el derecho de no hacer caso de sus avisos de reclutamiento, para no participar en la “guerra sucia” y que la izquierda francesa, en su conjunto, debería apoyar sin reservas al Frente de Liberación Nacional de Argelia (FLNA) en su lucha militar contra los colonialistas. Declaró públicamente su apoyo al organizador del clandestino *Réseau Jeanson* (Francis Jeanson) y se sumó a los que se dio en llamar “porteurs de valises”, por haber declarado humildemente que su propósito era el de ser “porteurs de valises du FLN”. En lo tocante a esto, chocó una vez más con el PCF. Este era el único partido que había rechazado el lema de “L’Algérie, c’est la France”, y estaba haciendo campaña activamente en pro del derecho a la autodeterminación de Argelia. Sin embargo, los comunistas franceses opinaban que su tarea no consistía en ser los adjuntos del FLN argelino, sino la de trabajar ya que tenían que conquistar a la mayoría de la opinión pública en Francia. Para la exitosa ejecución de tal tarea, alegaron, lo que se necesitaba no era “cargar las maletas del FLN”, sino trabajar entre las masas del pueblo francés y, lo que era especialmente peligroso, den-

tro del ejército francés. No prestar atención a este campo y predicar en cambio la insubordinación y la deserción era entregar a la nación francesa, y a los conscriptos franceses en particular, a la "propaganda reaccionaria". El "trabajo independiente" del partido consistía en la propaganda antibélica efectuada en el ejército (por la cual los culpables fueron al calabozo), las huelgas, la detención de trenes que llevaban tropas y pertrechos e innumerables mítines de protesta y de manifestaciones callejeras. Los marcados desacuerdos tácticos entre Sartre y el PCF no deberían ocultarnos el hecho de que ambos formaban parte de la minoría que se oponía a la Guerra de Argelia y a la política francesa de aferrarse a Argelia a toda costa. Cuando Henri Alleg, el comunista francés, que había sido torturado en Argelia, dio a conocer sus experiencias en *La Question*, fue Sartre quien estuvo de acuerdo en escribir un prólogo para su libro, que se vendió muchísimo, dicho sea de paso.

(v) *El período post-1968*

El rompimiento final entre Sartre y el PCF se produjo en 1968. Esta vez fue realmente "definitivo" y no se produjo después ningún acercamiento, por difícil que fuese. Lo que condujo al divorcio final fue la explosión de mayo-junio contra el régimen gaulista, que ambas partes estimaron de manera diferente y en el transcurso de la cual abogaron por políticas, y las llevaron a cabo, enteramente diferentes. Para el PCF, mayo de 1968 era, ante todo, un "choque de clases", entre los trabajadores organizados y el "capital monopolista". Aunque los estudiantes fueron quienes tomaron la iniciativa, cuando ocuparon las aulas y los edificios universi-

tarios a comienzos de mayo (para protestar contra el encarcelamiento de sus dirigentes, que habían luchado por un sistema educativo más democrático), el movimiento cobró el carácter de un desafío gigantesco al régimen de De Gaulle tan sólo cuando intervino la clase obrera organizada, primero, con la huelga general de un día, el 13 de mayo, convocada por la CGT ya apoyada por otros sindicatos, entre los que figuraba el sindicato de estudiantes, el FEN, y el sindicato de maestros, el SENSUP, y, en segundo lugar, cuando cerca de 10 millones de huelguistas dejaron las herramientas y ocuparon frecuentemente sus fábricas hasta que sus demandas de mejores salarios, mejores condiciones de trabajo y participación auténtica fuesen satisfechas. El PCF afirmaba que, a lo largo de la crisis, se fijó tres metas: una, la de ayudar a los trabajadores en sus luchas por el cambio; dos, impedir que el movimiento degenerase en un enfrentamiento violento con la policía y las autoridades, enfrentamiento anhelosamente buscado por los grupos *gauchistes* (calificados despectivamente por el PCF de grupúsculos), lo cual le hubiese convenido a De Gaulle porque le habría dado un pretexto para el uso de la fuerza, con lo que habría diezclado durante décadas a la oposición; y tres, sustituir al régimen de De Gaulle por un gobierno de izquierda mediante el uso de procedimientos democráticos, es decir, manifestaciones pacíficas y votación, así como convocando a la unidad de la izquierda sobre la base de un programa común de gobierno. Los comunistas declaraban que la primera meta se había alcanzado en gran medida, puesto que las negociaciones entre el gobierno, la patronal y los sindicatos, y más tarde, otras negociaciones más en todas las grandes industrias, dieron lugar a un aumento del 35% en el salario mínimo nacional, o SMIG, como se le cono-

cía entonces¹², a otras elevaciones de salarios considerables (desde el 12 hasta el 20%), a una reducción de la semana de trabajo y a una ampliación de los derechos sindicales en el lugar de trabajo. La segunda meta fue alcanzada también, según el PCF, ya que, a pesar de lo que calificó de “frenéticos esfuerzos” de los *gauchistes*, la clase trabajadora, en lo principal, siguió las recomendaciones de la CGT, la confederación sindical más estrechamente aliada a los comunistas, y ahorró el baño de sangre que hubiese traído consigo un levantamiento violento. En cuanto a la meta tercera, si no fue alcanzada, se debió en parte a que la izquierda no-comunista se negó a llegar a un acuerdo pleno con el PCF, con lo que se escindió la oposición, y en parte a que De Gaulle sagazmente sacó partido de los ataques de los *gauchistes* contra la propiedad, como el frecuente incendio de automóviles, y le dijo a la gente que él era la única posibilidad de oponerse al caos y la guerra civil; a consecuencia de lo cual, ganó de calle la elección general que precipitadamente convocó en junio.

La descripción y la valoración que hizo Sartre de los mismos sucesos no podría haber sido más diferente. En primer lugar, creyó que el rasgo sobresaliente de aquellos días no había sido la participación de la clase trabajadora *organizada*, sino la intervención de la juventud *no-organizada*, en su mayoría estudiantes, pero en la que figuraba un número considerable de obreros jóvenes, que no habían sido “contaminados” por sus mayores. Hicieron uso de nuevas formas de lucha, confiando sobre todo en su espontaneidad y, a diferencia del PCF y de la CGT rutinarios, exhibieron notable

¹² Las siglas SMIG representan a “salaire minimum inter-professionnel garanti”, Hoy, el salario mínimo nacional se conoce como SMIC y la C representa a “de crecimiento”.

imaginación. Uno de sus lemas predilectos, “L’imagination au pouvoir”, fue utilizado como encabezado por *Le Nouvel Observateur* cuando, el 20 de mayo publicaron el relato de una conversación entre Sartre y Daniel Cohn Bendit, el más famoso de los líderes estudiantiles *gauchiste*, apodado “Dani el rojo”. Sartre le dijo a su interlocutor:

“Ce qu’il y a d’intéressant dans votre action, c’est qu’elle met l’imagination au pouvoir . . . Quelque chose est sorti de vous, qui étonne, qui bouscule, qui renie tout ce qui a fait de notre société ce qu’elle est aujourd’hui.”

En ese mismo día, en un mitin público, Sartre aseveró que las huelgas de los trabajadores habían recibido un poderoso impulso de la insurrección de los estudiantes y acusó a la CGT de adoptar una “position de suivisme” porque le daba miedo la “démocratie sauvage. . . qui dérange toutes les institutions” de los estudiantes, ya que la CGT misma era una “institución”. (Contat & Rybalka, *op. cit.*, pp. 465-66).

En segundo lugar, según Sartre, no era cierto que el PCF quisiese realmente desafiar al gaullismo, pues había pasado a formar parte del “sistema”. En breve folleto que escribió un poco después de los acontecimientos, titulado significativamente *Les Communistes ont peur de la révolution* (Sit. 8 pp. 208-225) aseguró que la actitud del PCF ni siquiera era reformista, porque los comunistas “ne voulaient à aucun prix prendre le pouvoir” (*Ibid.*, p. 211). Según él, no habrían sabido qué hacer de haber llegado al poder, pues no habían hecho un estudio completo de los medios y procedimientos para la realización del socialismo en Francia.¹³ Acusó

¹³ Aunque rechacen naturalmente el cargo de que le “tenían miedo al poder” en 1968, los comunistas franceses

también al PCF de haber reducido las demandas de la clase trabajadora —“certes légitimes”— a simples alzas de salarios y de no haber tomado en cuenta “les changements de structure” (*Ibid.*, p. 210). Aun cuando Sartre no sea muy claro en lo tocante al significado de esta última frase, cabe señalar que el PCF propendió ciertamente a desconocer las demandas no-económicas, como la de la auto-gestión, en gran medida a consecuencia de la inquietud que le provocaban las ideas no-tradicionales, que los *gauchistes*, por su parte, explotaban a fondo.

En tercer lugar, acerca de la alianza obreros-estudiantes, el PCF y Sartre se acusaron recíprocamente de haberla imposibilitado. Los comunistas afirmaron que los *gauchistes* deseaban la unidad en sus propios términos, los de la violencia, la espontaneidad, la formación de “soviets”, y rechazaban la organización, mientras que Sartre sostenía que

“La CGT est évidemment intervenue partout pour empêcher les échanges entre étudiants et ouvriers; c’était conforme a la politique du PC qui a toujours consisté à séparer les intellectuels des travailleurs”. (*Ibid.*, p. 217).

Finalmente, Sartre descubrió en los sucesos mayo-junio una vívida confirmación de sus opiniones acerca del papel de las instituciones y los partidos políticos, ya expuesto en *Critique de la Raison Dialectique*. En entrevista concedida a un grupo italiano de la nueva izquierda, el de *Il Manifesto* (reproducido en Sit. 8, pp. 262-91) declaró que la

reconocen hoy que su partido no se dio prisa en elaborar un camino original francés al socialismo. Es significativo, que el PCF haya comenzado a hacerlo en respuesta a los acontecimientos de mayo de 1968, cuando adoptó, en diciembre de 1968, el Manifiesto de Champigny, *Pour une démocratie avancée*.

tarea del partido es la de liberar a la clase trabajadora de la “serialidad”, por lo que entendía una falta de conciencia y de solidaridad de clase, pero que el PCF andaba siempre a la zaga de las masas porque se había convertido en un “sistema estático cerrado”. En mayo de 1968, habían sido los estudiantes los que más se habían acercado a la realización de la necesaria tarea liberadora, porque habían confiado en la militancia “práxica” y desafiado todas las instituciones. En cuanto al PCF, Sartre lo calificó de “freno a todo movimiento revolucionario en Francia”, valoración que reforzó cuando le dijo a un periódico de la Alemania Occidental, *Der Spiegel*, en febrero de 1973:

“Il faut lutter contre ces deux forces: le capitalisme et les partis socialiste et communiste qui soutiennent ce capitalisme”. (Citado por F. Jeanson, en *op. cit.*, p. 258).

Habiendo renunciado completamente al PCF, Sartre declaró su apoyo a los *gauchistes*, especialmente a los maoístas, aun cuando no estuviese de acuerdo con todas sus opiniones y no ingresase a ninguno de sus grupos. En 1972, prologó un libro, titulado *Les Maos en France* (Gallimard, 1972), en el que escribió que apoyaba a los maoístas en contra del PCF, porque éste se había convertido en un nido de revisionistas. Este término es peyorativo y designa a la “revisión” del marxismo iniciada a fines del siglo XIX, por un socialdemócrata alemán, Eduard Bernstein, cuya finalidad era la de endulzar la doctrina de Marx y privarla de su contenido revolucionario. Era una acusación mortal la que lanzaba Sartre contra el Partido Comunista, ya que el movimiento comunista había nacido en medio de una feroz batalla dirigida por Lenin contra el revisionismo. Era tanto como decir que el PCF había dejado de ser . . . ¡comunista! Para Sartre, la prue-

ba de esto se encontraba en la nueva estrategia del partido, de transición pacífica al socialismo, y su apego a los medios legales de lucha, ya que el socialismo revolucionario tenía que ser, a la vez, violento e ilegal:

“Un socialiste ne peut être que violent car il se propose une fin que la classe dirigeante refuse absolument. . . Un révolutionnaire est voué à l'action illégale. . . Les partis classiques de la gauche en sont restés au XIXe siècle, au temps du capitalisme concurrentiel. Mais les maos, avec leur *praxis* anti-autoritaire, apparaissent comme la seule force révolutionnaire —encore à ses débuts— capable de s'adapter aux nouvelles formes de la lutte de classes, dans la période du capitalisme organisé.”

De acuerdo con esta nuevas simpatías *gauchistes*, aceptó tomar parte en el lanzamiento de un diario izquierdista, *Libération*, y denunció ferozmente a las “bourgeois elections” como trampa para incautos. Su artículo de enero de 1973, publicado en *Les Temps Modernes*, titulado *Elections, piège à cons* (fórmula clara, aun cuando grosera) ensalzaba la “democracia directa” y convocaba al pueblo a organizar.

“. . . le vaste mouvement anti-hiérarchique qui conteste partout les institutions”. (Sit. 10, p. 87).

Como el PCF era de la opinión de que las elecciones, inclusive en un régimen burgués, eran *una* de las maneras de librar la batalla revolucionaria, Sartre no quería saber nada con ellas.

(B) Interpretación

Tratemos ahora de interpretar los hechos anteriores para encontrar respuesta a una pregunta doble:

¿por qué se sintió Sartre atraído por el PCF y el marxismo, y, sin embargo, jamás ingresó al PCF, ni se volvió marxista? Para comenzar por la atracción que los comunistas ejercían sobre él, será preciso decir algunas cosas acerca del partido comunista francés. De no haber sido francés, Sartre habría mantenido sus relaciones con el comunismo de manera más fácil y, a la vez, más dura; más fácil porque el PCF, a diferencia de su contraparte italiana, por ejemplo, dedicaba buena parte de su existencia (al menos hasta la década de 1960) a defender celosamente su pureza doctrinal, pero más difícil, a causa del atractivo especial que tenía el partido para los intelectuales franceses, en virtud de su existosa fusión de marxismo revolucionario con tradiciones republicanas y racionalistas francesas. En lo que a Sartre respecta, en cierto sentido era inevitable que el apóstol del compromiso se sintiese fascinado por el partido del compromiso: el partido que exigía a sus miembros un elevado sentido de responsabilidad social. Ningún otro partido político destacaba la necesidad de militancia hasta ese punto, y es significativo que los miembros del PC se llamen “militantes”, término que pasó a otros partidos franceses tan sólo recientemente.

Además, el PCF atrajo a Sartre porque era el partido de la clase trabajadora. Así también, ningún otro partido, ni aun el PS, contaba, o decía contar, con un apoyo tan vasto entre la clase trabajadora. Para Sartre, que muy pronto sintió la “vergüenza” de haber nacido en la burguesía (la de los “cerdos”, como dijo ferozmente en *La Nausée*), el asociarse a un partido proletario le ofrecía la oportunidad de superar, a la vez, el inconveniente de su nacimiento burgués y el de ser intelectual. A lo largo de su vida, sintió la necesidad de ser un “hombre entre hombres” (frase que aparece repe-

tidas veces en sus escritos), de “integrarse”. Como su status de intelectual burgués lo convertía en extraño, la única posibilidad de sentirse unánime con sus prójimos parecía ser la de compartir sus penas, los problemas y las esperanzas de la mayoría de los mismos, de los trabajadores. Como el héroe de su primera obra teatral, *Les Mouches*, deseaba pertenecer a una ciudad de hombres comunes y corrientes, y sin embargo, de nuevo como Orestes, le resultó en extremo difícil, por no decir imposible, olvidar que, en el fondo, no pertenecía. Se mantuvo fundamentalmente solo, pero le dolió mucho esta soledad. Para paliarla, en la medida de lo posible, decidió adoptar, en todo, el punto de vista del “más desheredado”, punto de vista que era para él, según Simone de Beauvoir, el único sólido. Mientras la más desheredada pareció ser la clase trabajadora francesa, se sintió atraído hacia su representante político, el PCF. Más tarde, cuando transfirió su apoyo afectivo a las masas campesinas de las colonias, fueron los movimientos de liberación nacional, especialmente el FLN argelino, los que comenzaron a reemplazar al partido; y más tarde aún, cuando los jóvenes espontáneos y turbulentos le parecieron ser los proscritos sociales, porque sus mayores los habían excluido del poder, fueron los grupos *gauchistes* predominantemente juveniles los que encontraron en él a un firme aliado.

Sin embargo, tanto su apoyo a los pueblos coloniales, como el prestado a los jóvenes, se debieron, en no poca proporción, a la influencia del PCF. Era éste un partido internacionalista, orgulloso de su solidaridad con los “trabajadores del mundo entero” y con las víctimas del imperialismo. Su hincapié en su carácter nacional no se constituía un obstáculo para su internacionalismo, ya que Lenin había enseñado que el primer deber de los revolu-

cionarios internacionalistas era el de hacer la revolución en su propio país. En 1926, Maurice Thorez dijo ante un congreso del partido que el internacionalismo y el patriotismo iban de la mano, y más tarde, gustó de citar el dicho de Jaures de que “un poco de internacionalismo aleja de la patria, mucho internacionalismo la acerca”. Como hemos visto, los desacuerdos de Sartre con el PCF, sobre la cuestión argelina, fueron tácticos y no afectaron a la cuestión básica del apoyo indispensable a la lucha nacional argelina. Y, en lo que respecta a los jóvenes, fue después de una larga asociación con los comunistas como Sartre se puso de su parte, porque hubo un tiempo en que el PCF había mostrado la misma irreverencia para con los poderes establecidos que la juventud moderna. Sartre pudo haber creído auténticamente que los comunistas de 1968 le tenían “miedo a la revolución”, pero al acusarlos de este temor cobarde, apelaba al propio pasado, a los propios principios de ellos.

Una de las pretensiones de Sartre en la *Critique de la Raison Dialectique* es que el existencialismo contribuya al resurgimiento del marxismo. Que tarde o temprano habría de querer integrar su propio pensamiento en el marxismo es congruente con ambas filosofías. Así el existencialismo sartreano como el marxismo consideran a la acción como la única salida. La afirmación sartreana de que el hombre es la suma de sus actos tiene su paralelo en la famosa tesis de Marx, que dice que no basta con interpretar el mundo: “lo que hay que hacer es cambiarlo”. Tanto el existencialismo como el marxismo piensan que pueden prescindir de Dios y lo sobrenatural.¹⁴ Ambas filosofías de-

¹⁴ Respecto del ateísmo, a Sartre le preocupa más declarar desafiadamente que “Dios ha muerto”, mientras que

sean aniquilar los valores burgueses, lo mismo el valor intelectual del despego que el valor moral del humanismo liberal. Por último, ambas tienen conciencia de la historicidad del hombre y, por consiguiente ambas rechazan el concepto de una "naturaleza humana" fija e inmodificable; Sartre prefiere hablar de "la condición humana" y Marx de la experiencia que cada generación trasmite a la siguiente. Como lidió durante años con los problemas planteados por la historicidad del hombre, Sartre llegó a la conclusión de que el marxismo era la única filosofía que planteaba estos problemas y señalaba una salida, por lo que se convenció de que, en la etapa actual de la evolución humana, el marxismo era "irrebasable". También creyó que sólo cuando los agudos problemas planteados por el marxismo quedasen resueltos, es decir, cuando hombres y mujeres ya no vivieran alienados, el marxismo, habiendo cumplido su finalidad, podría dejar de venir a cuento. Se ha sugerido a menudo que los temas del existencialismo sartreano son temas cristianos que han sido secularizados, y algo de verdad hay en esta sugerencia, pero no es menos cierto el que la mayoría de los temas existencialistas son temas marxistas interpretados originalmente (los marxistas dirían, "deformados") por Sartre: acción, compromiso, responsabilidad, historicidad, alienación, ateísmo, dialéctica.

Marx quiere que la lucha contra la religión sea una lucha contra las condiciones que llevan a la gente a buscar el consuelo religioso, es decir, la pobreza y la alienación. Tal lucha la pueden librar creyentes y no creyentes por igual, sin renunciar a sus convicciones, como lo prueba la práctica del PCF desde 1936, cuando Thorez les tendió una mano amiga a los trabajadores católicos. (Es ésta la "politique de la main tendue".)

Pasaremos ahora a la pregunta mucho más difícil de responder formulada por nuestro estudio: ¿por qué, a pesar de todo esto, la relación de Sartre con el comunismo vino a ser, a fin de cuentas, una espléndida *occasion manquée*? Conocemos ya las respuestas de Sartre. Son las de que jamás podría haber formado parte de un partido que regimentaba a sus intelectuales y los obligaba a hacerse culpables de "mauvaise foi" y la de que jamás podría haber abrazado la clase de marxismo que se había "institucionalizado" y "olvidado del hombre". No podemos sentirnos plenamente satisfechos con estas respuestas, aunque aceptemos como válida su descripción del PCF y del marxismo contemporáneo, ya que no nos explican cómo llegó Sartre a tal opinión a este respecto. No tanto el individuo Sartre (pues este aspecto sin duda interesante nos llevaría a numerosos campos, como los de la biografía personal, la psicología y el psicoanálisis), sino Sartre como encarnación de una actitud intelectual que lo convierte, en sentido literal, en ejemplar, es decir, característico de un punto de vista conocido en el mundo moderno occidental. La estimación de Simone de Beauvoir, de que Sartre era demasiado "independiente" y sentía la necesidad de salvaguardar la "dimensión humana del hombre" no nos sirve de mucho tampoco, aun cuando Jeanson crea que lo explica todo, al menos en lo que se refiere al periodo que siguió inmediatamente a la liberación. "Tout est là", escribe después de citar la observación, y pasa a explicar la independencia de Sartre por su "individualismo residual" y su preocupación por "la dimensión humana del hombre", por su "exigencia radical" (*op. cit.* p. 152). En realidad, el comentario de Jeanson no nos lleva muy lejos, aun si lo ampliásemos —como desearían hacer algunos marxis-

tas—añadiendo que Sartre era individualista porque era pequeño burgués, y humanista porque su punto de partida filosófico era la libertad del hombre. Pues tal cosa sería una tautología. La esencia del pensamiento pequeño-burgués es precisamente el individualismo y la esencia de todas las filosofías de la libertad humana absoluta es precisamente la renuencia “radical” a reducir al hombre a algo que no sea él mismo. Y nos encontramos de regreso al lugar de donde partimos. La respuesta se encuentra probablemente en otra parte y es más probable que la única fórmula que mejor explique la postura de Sartre, tanto en relación con el PCF como con el marxismo, sea la de que JAMAS FUE MATERIALISTA.¹⁵ El materialismo filosófico es la doctrina para la cual la materia es anterior a la mente y la determina, entendiéndose por “materia”, en este contexto, simplemente, la realidad externa que existe independientemente de la conciencia humana. La adopción de tal concepción significa, en particular, que el comunismo no es un ideal que debemos imponer a la realidad, sino “el movimiento real que aniquila el presente estado de cosas” (Marx y Engels, *La ideología alemana*). Este punto de vista cabalmente materialista es algo que Sartre no pudo o no quiso aceptar. Todos sus desacuerdos con el PCF y con los marxistas contemporáneos tienen su raíz en este rechazo del materialismo, el cual, aun cuando no siempre se manifiesta de la misma manera, y en años recientes se haya atenuado conside-

¹⁵ Por supuesto, es perfectamente posible unirse al PCF sin ser materialista y las Reglas del Partido de 1979 lo especifican así. Lo que se quiere destacar, en el caso de Sartre, es que su rechazo del materialismo lo llevó a una serie de posiciones filosóficas y políticas que imposibilitan virtualmente su membrecía en el Partido.

rablemente, se descubre como un rasgo permanente de su pensamiento. Cabe señalar, de pasada, que no obstante admitir el cambio de sus concepciones, se siguió calificando a sí mismo de existencialista hasta el final y que raras veces habló de las diferencias entre *L'Être et le Néant*, pongamos por caso, y la *Critique de la Raison Dialectique*, dejándole al lector su descubrimiento. A esto debemos añadir que el argumento de la *Critique* no es plenamente congruente; a veces, se desarrolla conforme a directrices estrictamente materialistas, en tanto que otras veces sus formulaciones no pueden distinguirse de las del idealismo. Tal incongruencia no es resultado de un pensamiento perezoso o incoherente, sino que parecen ser producto de la voluntad del autor, que se preció de su falta de “sistema”. A su debido tiempo, volveremos a considerar este rasgo tan importante. En el entre tanto, tratemos la falta de materialismo de Sartre como hipótesis de trabajo y pongámosla a prueba.

Empecemos por hacer una afirmación que pocas personas pondrán en tela de juicio: Sartre no se incorporó al PCF porque era un individualista. (Este término no es peyorativo, sino tan sólo una etiqueta conveniente para describir a una persona de espíritu independiente, que se rebela contra la guía intelectual y moral de un grupo). Nuestra hipótesis ayuda a explicar este individualismo como algo más que un simple rasgo temperamental y a ver en el mismo a la consecuencia de su creencia no materialista en que el individuo subjetivo es el punto de partida de toda filosofía. En lo tocante a esto, las semejanzas entre las variedades primeras y posteriores del existencialismo son más notables que las diferencias. Pues, en 1945, Sartre afirmó en *L'existentialisme est un humanisme* que “il faut partir de la subjectivité”, y, en 1959, insistió, en la *Critique*

de la *Raison Dialectique*, en que la dialéctica descansaba por completo en la praxis individual. La diferencia principal es la de que en *L'Être et le Néant* y en *L'existentialisme est un humanisme*, se consideró puramente contingente a la irrupción del hombre en el mundo, mientras que, en la *Critique*, Sartre habla de un "tiempo biológico" que antecede a la aparición de la conciencia humana, y, lo que es más importante, declara que:

"También el existencialismo desea situar al hombre en su clase y en los conflictos que lo oponen a las demás clases, comenzando por el modo y las relaciones de producción." (PM, p. 175).

A pesar de la referencia a los conceptos muy materialistas de "clase" y de "producción", las siguientes aseveraciones indican que el existencialismo:

"... puede enfocar esta 'situación' en términos de *experiencia*, es decir, de comprensión ... quiere reintroducir la insuperable singularidad de la aventura humana", (*ibid*, pp. 175-76).

Sea lo que fuere lo que deba entenderse por enfocar la situación con "comprensión"¹⁶, no caben mayores dudas de que una aseveración como la anterior (y otras como ella) suponen que debemos partir del individuo y que el "situarlo" viene después. El materialismo histórico es de opinión muy distinta, pues no considera al individuo como dado, sino como la culminación de un prolongado proceso histórico. La tesis marxista es la de que la sociedad no es una colección de individuos que se

¹⁶ Veamos una de las definiciones que da Sartre de "comprensión": "... la comprensión no es más que mi vida real; es el movimiento totalizador que reúne a mi vecino, a mí mismo y a nuestro ambiente en la unidad sintética de una objetificación en proceso" (PM, p. 155).

juntan para formar un grupo, al que cada quien contribuye con su praxis, sino que fue el desarrollo de la sociedad el que condujo al concepto del individuo. Al principio, la sociedad humana se asemejó mucho a un rebaño de animales, con una diferencia capital: a diferencia de los animales, los seres humanos produjeron sus propios medios de subsistencia. Al hacerse más compleja la producción, la división del trabajo se amplió y, finalmente, se llevó a cabo un proceso de individualización entre los miembros del grupo.¹⁷ El punto culminante se alcanzó cuando triunfó el capitalismo, pero no sin contradicciones. Por una parte, el capitalismo colocó al individuo aparte del grupo, al dejar al burgués en "libertad" de producir lo que quisiera y como quisiera, y al trabajador en "libertad" de vender su fuerza de trabajo, pero, por otra parte, alienó al hombre de su producto y de sus prójimos.

Una vez que se relaciona el individualismo de Sartre con su punto de vista no-materialista, y se le entiende como consecuencia lógica del mismo, se torna más fácil comprender por qué jamás habría de ingresar al PCF, ni a ningún otro partido, aun cuando, para él, el problema se plantease únicamente en relación con los comunistas. En su calidad de no-materialista, Sartre hizo de su conciencia su única guía, y la única disciplina que estuvo dispuesto a aceptar fue su auto-disciplina. Cualquier otra clase de guía o de disciplina dejaría de ser auténtica y convertiría a quienes se sometiesen a la misma en culpables de "mauvaise foi". Es lo que le ocurría al comunista Brunet, en *L'Age de Raison*. Sin embargo, irónicamente, encontramos en la mis-

¹⁷ Cf. *La Ideología alemana* (Sección I) para una exposición más completa de este proceso.

ma novela la réplica comunista clásica de que la disciplina del partido, lejos de esclavizar al individuo, lo libera verdaderamente, ya que le da oportunidad de tomar parte en la tarea colectiva de levantar los obstáculos que ha colocado el capitalismo en el camino de la libertad. Y, a través de Mathieu, Sartre parece estar al menos parcialmente de acuerdo con la réplica, pues hace que su personaje burgués considere a su amigo comunista como más libre que él mismo, ya que había alienado su libertad al Partido y éste se la había devuelto. (¿Eco, tal vez, de los sentimientos de Sartre para con Nizan?) Pero Mathieu se mantuvo aún fuera del Partido. Lo mismo que Sartre. Toda su vida fue un luchador solitario, en la tradición de los grandes intelectuales franceses que, desde Voltaire a Hugo y Zola, bajaron de vez en cuando a la arena política. Sin menospreciar esta tradición, los comunistas franceses la consideran obsoleta. Para ellos, "la ideas se convierten en fuerza material cuando se apoderan de *las masas*", como dijo Marx.

La postura personal de Sartre se refleja en sus héroes dramáticos. Por ejemplo, en *Le Diable et le Bon Dieu*, Goetz suma sus fuerzas finalmente a los campesinos, pero no se convierte en uno de ellos. Su primer acto de "obediencia" es aceptar el mando del ejército, como le ha recomendado Nasty, pues es ésta la única manera en que un general puede hacerse útil, tal y como, según Sartre, la única manera en que un intelectual puede hacerse útil a los obreros consiste en poner su pluma al servicio de su causa. Pero Goetz, como su creador, se mantiene solo. (Es significativo que su soledad se deba en parte a un descubrimiento *intelectual* —el de que *Dios ha muerto*— que no puede compartir con otras personas porque su moral depende de la creencia de que Dios está de su parte). En *Les*

Mains Sales, el comunista, Hoederer, nos deja también la impresión de ser un líder solitario. Pues, en esta obra, la mayoría de los personajes pueden pertenecer al partido, pero éste no existe. Hoederer se refiere a su meta última y a sus tácticas inmediatas, pero jamás a la manera como funcionan colectivamente. Se mencionan brevemente las diferencias entre él y otros líderes del partido, pero no aparecen en escena, y la única discusión política que se efectúa ante nosotros se lleva a cabo entre dos individuos, Hugo y Hoederer, no entre miembros de la misma unidad del partido. Sin embargo, no le hubiese sido dramáticamente imposible a Sartre mostrarnos al menos una reunión del Comité Central a fin de proporcionarnos una vislumbre de la vida interna del partido. En vez de esto, lo único que se le permite al auditorio inferir acerca del comportamiento de un partido comunista es que las diferencias políticas se zanján mediante el asesinato y que los dirigentes tienen el derecho a mentir a sus miembros. Por no decir otra cosa, es algo crudo, y no nos deberíamos sorprender demasiado de que, a pesar de las intenciones de Sartre, numerosos críticos hayan considerado que la obra era anti-comunista. Si recuerda uno que fue Hugo, no Hoederer, el que dijo la última palabra, con su desafiante reto al partido "irrecuperable" se nos perdonará que pensemos que la moraleja de la obra es algo ambigua. ¿Podría deberse esto a que, no obstante su mordaz crítica de Hugo, el idealista romántico, Sartre se sentía más atraído por él que por Hoederer, el casi cínico realista y materialista? Sea de esto lo que fuere, cuando Sartre observó, en 1960, que "Un communiste solitaire est perdu" (Sit. 4, p. 186), aun cuando se estaba refiriendo al rompimiento de Nizan con el partido, sin querer explicó por qué también él es

taba “perdido” para el partido. Queda al lector decidir si no fue un bien disfrazado (¿para ambas partes?).

El punto de vista no-materialista de Sartre lo llevó también a valorar el papel del PCF y de su organización de forma tal que no resultaba conducente a la incorporación de sus filas. Pues, en efecto, no creía que el partido tuviese un papel *específico* por desempeñar, como a veces los comunistas tratan con apuros de demostrar. En la *Critique de la Raison Dialectique*, habló de la necesidad de organización de la clase obrera, pero no descubrió mayores diferencias entre una organización de tipo sindical y la organización para formar un partido político:

“Syndicat, Parti, peu importe ici: ce que compte, c’est le rapport de la classe objetivée a la classe en fusion.” (Op. cit., p. 649).

Inclusive cuando elogió muchísimo al partido, en la época de *Les Communistes et la Paix*, lo realizó de una manera no-materialista que hizo que saliese sobrando su no membrecía en el mismo. Presentó al partido como si fuese, junto con el sindicato, el medio para transformar a la clase obrera de una “clase en sí” (es decir, un grupo cuyos miembros no se sienten vinculados entre sí) en una “clase para sí” (es decir, en un grupo cuyos miembros están unidos por la solidaridad común). Por consiguiente, era natural, y aun necesario, para los trabajadores incorporarse al partido, pero no parecía venir a cuento el que los intelectuales se le sumasen o no. Entonces, Sartre podía, con perfecta congruencia, declarar que lo apoyaba y, al mismo tiempo, mantenerse fuera del mismo. La concepción materialista del papel del partido dice que la clase trabajadora, como no es espontáneamente revolucionaria, tiene que recibir la conciencia revolucionaria



por obra de un partido que la dota de una “ciencia”, la cual, hablando con mayor precisión, es la ciencia materialista de la historia. En *El Manifiesto Comunista*, Marx y Engels basaron su afirmación de que el partido comunista era distinto de otros partidos de la clase obrera, en el hecho de que tenía la “ventaja de comprender claramente la línea de marcha, las condiciones y los resultados generales últimos del movimiento proletario.” Para-

dójicamente, quizás, son los materialistas los que recalcan el papel importantísimo de la teoría y la convierten en el regalo más precioso que el partido puede ofrecerle al proletariado, mientras que Sartre parece interesarse más en la camaradería que los trabajadores buscan y encuentran espontáneamente en el PC. Es verdad que Sartre renunció finalmente a su idea de que los trabajadores poseían espontaneidad innata, pero esto no lo llevó a aseverar que necesitasen de un partido que les proporcionase una estrategia coherente, científicamente formulada. En 1969, le dijo a *Il Manifesto* que, aun cuando el partido fuese una “réalité nécessaire” (Sit., 8, p. 264) existía, al mismo tiempo, una “contradiction inhérente a la fonction même de Parti” (*ibid.*, p. 267). El partido, dijo, se había formado para salvar a los trabajadores de la “serialización”, pero reflejaba precisamente esa serialización porque, en su calidad de “institución”, impedía la creación espontánea de “grupos en fusión”, en los que los trabajadores disfrutarían de una “libertad salvaje”; la conclusión de Sartre fue la de que la lucha por sí sola (no las luchas encabezadas por el partido) conducían a la conciencia de clase. Tal lucha se libraba mejor en grupos no-organizados, como los que surgieron en mayo de 1968, porque, en su caso,

“... aucune institution ne s'interpose entre l'expérience et la réflexion sur l'expérience” (*Ibid.*)

Los materialistas no pueden aceptar esta formulación. Pueden conceder (si son sinceros) que, en cualquier partido organizado, la amenaza de burocratización acecha siempre tras la esquina, pero no dirían que el remedio fuese la “libertad salvaje” que Sartre ensalza, simplemente porque, en su opinión, tal libertad es una ilusión fomentada por la fragmentación y el aislamiento que caracteriza a

la vida material pequeño-burguesa, y también por el hecho de que las relaciones de los maestros con sus alumnos no es la de una clase explotadora y sus explotados, sino la de “mandarines” dominantes contra individuos.

No fue sólo el papel y la organización del PCF lo que criticó Sartre, sino también su estrategia. Ahora bien, es perfectamente posible para un individuo comunista no estar de acuerdo con la estrategia de su partido, sin que tal inconformidad conduzca inevitablemente a la expulsión o a la renuncia. Pero, en general, los debates se llevan a cabo de conformidad con una premisa aceptada en común, a saber, que debe elaborarse una estrategia del PC a la luz de un análisis materialista del equilibrio existente de fuerzas de clase. Es divertido señalar que ningún comunista ha dicho jamás lo que Sartre afirmó en 1956, cuando confiadamente proclamó que el partido rara vez comete errores. (“Porté par l'histoire . . . il est rare qu'il se trompe. . .”) (Sit. 7, p. 110). En su calidad de materialista, el comunista está obligado a admitir que la realidad es más rica y compleja que cualquier representación humana, o que cualquier interpretación de la misma, y que no está uno inmunizado contra la comisión de errores porque esté equipado con un método científico. Sin embargo, no fueron los errores, reales o imaginarios, cometidos por el PCF en la estimación del equilibrio de fuerzas de clase lo que fue objeto de la áspera crítica sartreana, sino su rechazo de algunos principios. (¡Casi oye uno a Hugo discutiendo con Hoderer!) Se trataba, por ejemplo, del principio de la espontaneidad que había sido violado por los comunistas soviéticos cuando estrangularon “la revolución húngara”, y el mismo principio que había sido pisoteado por los comunistas franceses cuando trataron de impedir la formación de “grupos fusio-

nados". En estos dos casos, el argumento de Sartre no descansó en lo que importaba realmente a los comunistas: ¿era la "reacción internacional" más fuerte que el PC húngaro, eran las "instituciones del Estado" de De Gaulle (policía, ejército y demás) más fuertes que la oposición antigauillista? No pretendo que, por no haber fundado sus análisis en tales factores, Sartre haya debilitado necesariamente sus críticas de la Unión Soviética y del PCF. No nos interesa otorgar el premio a Sartre o a los comunistas, sino únicamente establecer el hecho de que partiendo de una posición no-materialista, el terreno elegido por Sartre no era el del PCF. A consecuencia de esto, la discusión entre ambos no era de la categoría de la que podría haber tenido lugar entre contestatarios comunistas y sus dirigentes, sino una discusión que envolvía dos clases de políticas totalmente diferentes. Inclusive cuando ambas partes utilizaban los mismos términos, significaban cosas diferentes. Un ejemplo, entre muchos, es el de lo que entendían por revolución. Para Sartre, como hemos visto, la revolución era necesariamente violenta e inconstitucional porque, por definición, iba contra la Autoridad. Para el PCF materialista, la revolución es un cambio en las relaciones de propiedad existentes y una transferencia de poder de una clase a otra, y el que se efectúe por la fuerza o con medios pacíficos es algo que depende enteramente de las circunstancias. Si, junto con otros partidos comunistas occidentales, el PCF contempla ahora la perspectiva de una revolución pacífica, es porque se dice que el equilibrio internacional de fuerzas ha cambiado en favor del socialismo (como lo prueba el poderío creciente del "campo socialista", de los movimientos de liberación nacional contra el imperialismo y de la clase trabajadora en los países capitalistas avanzados). Para Sartre, esto es

puro "revisionismo", ya que pasa por alto el hecho sencillo de que la clase dominante tratará siempre de utilizar la fuerza contra quienes deseen desafiar sus privilegios. Tiene gracia señalar que éste solía ser el argumento de los comunistas en favor de la revolución violenta. Hoy en día, sin embargo, el argumento comunista dice que la burguesía quiere indudablemente hacerle resistencia al cambio mediante la fuerza, pero que otra cosa es que pueda hacerlo. Volvemos, una vez más, a la estimación materialista del equilibrio de fuerzas.

En lo que respecta a la queja sartreana frecuente de que es necesario "reconquistar al hombre dentro del marxismo", independientemente de la validez o no que pueda tener, está expresada en términos no-materialistas. Los materialistas que, como Sartre, condenan los crímenes contra la humanidad, como las purgas stalinistas de millones de personas inocentes y los juicios arreglados en la Europa Oriental, no creen que el problema consista en haber olvidado a los hombres concretos en favor de una ley impersonal, como sería la lucha de clases. El verdadero crimen de Stalin, argumentan, es haber librado mal la lucha de clases, pues confió más en la represión estatal que en los obreros y campesinos soviéticos y su capacidad para derrotar a los contrarrevolucionarios mediante su vigilancia y sus realizaciones. Es esto lo que lo convirtió en tirano sanguinario, que deshumanizó a la revolución socialista, no el que haya dejado de partir de una concepción de la "dimensión humana del hombre".

Veamos si nuestra hipótesis logra explicar también la posición de Sartre en relación con el marxismo. Es patente que en la *Critique de la Raison Dialectique*, Sartre se ha apropiado de numerosos conceptos marxistas, pero si nos fijamos tanto en lo que quiere añadir al marxismo como en lo

que se deja fuera encontraremos que equivale a una filosofía original no-materialista, la cual, cualesquiera que puedan ser sus méritos o deméritos, no puede entenderse como un nuevo desarrollo del marxismo, a no ser que este último calificativo se vuelva tan vago que pierda todo significado. Es interesante señalar que hay ocasiones en que Sartre casi reconoce que su nueva filosofía no es marxismo, como cuando asevera, por ejemplo, que existe una "falla" en el marxismo que sólo un enfoque diferente podría corregir:

"... una falla de tal índole que, a pesar de sí mismo, el marxismo tiende a eliminar al indagador de su investigación..." (PM, p. 175)

En vista de esto, le está reservado un papel especial al existencialismo:

"... el existencialismo, en el corazón del marxismo y partiendo de los mismos datos, del mismo Conocimiento, como su punto de arranque, tiene que proponerse —al menos como experimento— la interpretación dialéctica de la Historia". (Ibid).

Sin embargo, al comienzo de nuestra investigación nos topamos ya con una dificultad, porque, a pesar de las observaciones que acabamos de citar, la *Critique* contiene también la aseveración de que Sartre apoya "sin reservas" la "formulación, en *El Capital*, con la que Marx define su 'materialismo': 'El modo de producción de la vida material domina generalmente el desarrollo de la vida social, política e intelectual'." (PM, pp. 33-34). Por consiguiente, parecería que la sugerencia de que Sartre no fue materialista no es válida para el período posterior a 1957, pero no hay tal. Y no es que Sartre haya mentido cuando proclamó estar del lado de Marx y aun haber rescatado "al verdadero Marx" de sus discípulos posteriores, ya que pocos pensadores han exhibido una honestidad intelectual mayor que

él; lo que afirmamos simplemente es que las pruebas textuales (basadas en los escritos de Marx y de Sartre) desmienten tal aseveración, la cual, aunque de buena fe, descansó en un equívoco. En primer lugar, no carece de significación el que Sartre haya hablado del "materialismo" de Marx entre comillas, como si quisiese dar a entender que, en su opinión la etiqueta no le quedaba bien. Sin embargo, el propio Marx no la rechazó. En *La Sagrada Familia*, él y Engels hablaron elogiosamente del materialismo en virtud de sus necesarias conexiones con el comunismo y el socialismo (cf. *op. cit.*, p. 254). En su décima Tesis sobre Feuerbach (que Marx escribió solo, sin que influyera en él su "genio malo", ¡Engels!) expresó que en su opinión:

"El punto de partida del antiguo materialismo es la sociedad 'civil', el punto de vista del nuevo es la sociedad humana, o humanidad socializada."

En segundo lugar, sin entrar a discutir pormenorizadamente si Marx y Engels discrepaban en algunas cuestiones, especialmente en lo tocante al materialismo —sugerencia que han hecho varios pensadores contemporáneos, sin exceptuar a Sartre— veremos más adelante que las opiniones rechazadas por el filósofo existencialista son frecuentemente las del propio Marx, el cual, independientemente de que usase la etiqueta o no, siempre adoptó un punto de vista materialista. En tercer lugar, en el párrafo mismo en que Sartre declara su apoyo a la tesis materialista de que la vida material domina a la vida social e intelectual, añade la importante condición de que esto conserva su validez sólo "mientras las transformaciones de las relaciones sociales y los progresos técnicos no han liberado a los hombres del yugo de la escasez." (PM, p. 34). Afirma, además, que tal fue el parecer de Marx,

basándose en el pasaje siguiente del Volumen tercero del *Capital*:

“El reino de la libertad no comienza de hecho hasta que el trabajo impuesto por la necesidad y la finalidad externa cesen; se encuentra, por lo tanto, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha.”

En realidad, el pasaje en cuestión nos ofrece un cuadro diferente, pues Marx sigue diciendo:

“La apremiante necesidad en que se ve el salvaje de luchar contra la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservarse vivo y reproducirse afecta también al hombre civilizado, y en cualquier formación social, bajo todos los modos de producción posibles. A medida que se desarrolla, el campo de la necesidad natural también crece, porque aumentan las necesidades humanas, pero al mismo tiempo las fuerzas productivas para satisfacerlas también aumentan. En este campo la libertad sólo puede consistir en una cosa: que los hombres socializados, que los productores asociados, regulen racionalmente sus tratos con la naturaleza, que los lleven a cabo sometiéndola a su control colectivo, en vez de verse dominados por ella como por una fuerza ciega. . . . Pero siempre existirá un reino de la necesidad. Más allá de él comienza del desarrollo de la potencialidad humana por sí misma, el verdadero reino de la libertad, pero sólo puede florecer sobre ese reino de la necesidad, como su base.” (El subrayado, y la traducción al inglés, son del autor. M. A.).

Así pues, para el no-materialista Sartre, la verdadera libertad trasciende a la necesidad; para el materialista Karl Marx, aun si lo hace hasta cierto punto, sólo puede levantarse sobre la base de la

necesidad. Las implicaciones políticas son obvias. Sartre querría que la revolución dependiese de la praxis creativa del “grupo fusionado”, en tanto que los comunistas insisten en que su partido organizado tiene que ir a la cabeza, pues se supone que es el que comprende las leyes de la historia.

Es probablemente acerca de la relación entre necesidad y libertad como el no-materialista Sartre muestra un mayor desacuerdo con el materialista Marx. El más áspero de los comentarios de Sartre contra los “marxistas contemporáneos” es el de que no se fijan en la dignidad del hombre y que su rígido determinismo los convierte en enemigos de la libertad. Si el reproche es válido, ha de tener validez también para Marx, pues indudablemente dijo que los seres humanos están gobernados por leyes. En su prólogo a *El Capital*, escribió que su objetivo había sido poner al descubierto “la ley del movimiento de la sociedad capitalista”, y un año más tarde le dijo a su amigo, Kugelmann, que:

“... no se puede prescindir de las leyes naturales. Lo que puede cambiar en circunstancias históricamente diferentes es tan sólo la forma en que estas leyes se hacen valer.” (Marx & Engels, *Selected Correspondence*, p. 251).

No se podría ser más determinista. Sin embargo, Sartre tiene razón cuando dice que Marx creía en la libertad humana. Sólo que, para él, la libertad era lo mismo que para Hegel y Engels, o sea, “el conocimiento de la necesidad”. En el *Anti-Duhring* Engels afirmó que el conocimiento de las leyes naturales e históricas nos da la posibilidad de “hacer que sistemáticamente trabajen hacia fines definidos”. Cuán diferente es esto del concepto de libertad de Sartre nos lo revela, entre otras cosas, un incidente mencionado y examinado en la *Critique de la Raison Dialectique*. Tiene que ver con un

hombre de la fuerza aérea, al que se le había impedido hacerse piloto por ser de raza negra. A modo de protesta desesperada, se robó un avión y voló con él sobre el Canal, pero como carecía de experiencia técnica, como era de esperarse, se estrelló y murió. Sartre comenta que había actuado como hombre libre y que su muerte expresaba "su elección de una libertad breve, deslumbrante, de una libertad de morir" (PM, p. 109). Esta última frase quizás no fue demasiado afortunada (aun cuando haya ilustrado vívidamente la preocupación de Sartre por la dignidad humana, que desafía hasta la misma muerte) e incitó rápidamente a los comunistas a replicar que la libertad que *ellos* querían eran la libertad de vivir. Respecto de las limitaciones a tal libertad que existen en la Europa Oriental, los comunistas franceses se niegan a culpar al determinismo. De hecho, alegan que debería ser al revés. Un Stalin, dicen, era un voluntarista, no un determinista, y que las faltas que se descubren en la actualidad en la Unión Soviética se deben al hecho de que sus sucesores propenden a hacer caso omiso de una ley fundamental del socialismo, la de que no puede triunfar sin democracia. El que los comunistas franceses sean auténticos en esta estimación crítica, o no lo sean, no afecta para nada a lo que estamos tratando, que es simplemente que su enfoque del problema está de acuerdo con el materialismo que profesan y que Sartre repudia.

Otro punto fundamental en el que no están de acuerdo tiene que ver con la proposición básica del existencialismo, la de que "la existencia precede a la esencia". A primera vista, esto parecería ser lo mismo que la proposición fundamental del materialismo histórico, en lo concerniente a la primacía del ser sobre la conciencia, y es esto lo que afirma precisamente Sartre en la *Critique de la Raison Dialectique*:

"... el existencialismo, como su nombre lo indica suficientemente, hace de esta primacía el objeto de su afirmación fundamental." (PM, p. 32).

En realidad, las dos afirmaciones están a una enorme distancia la una de la otra. Pues cuando Sartre habló de la "existencia" en su trabajo anterior, no entendía por ello al "ser social" que "determina a la conciencia" según Marx y que está constituido por las fuerzas productivas y sus correspondientes relaciones sociales que cada generación encuentra ya preparadas para ella; entendía lo que para él es el hecho dado inmediatamente de que el hombre es y se define después. Hay un mundo de diferencia entre esa experiencia existencial subjetiva y la realidad objetiva a que se refiere el marxismo. Más tarde, en la *Critique*, Sartre reconoció que el hombre es también un ser material, pero sostuvo que el "principio metodológico" (al que distinguió del "principio antropológico", aun cuando dijese que no se oponen entre sí (cf. PM, pp. 32) que lo definía por su proyecto, aún valía:

"El hombre se define por su proyecto. Este ser material va más allá perpetuamente de la condición que se le pone." (*Ibid*, p. 150).

En cambio, en *La Ideología alemana* encontramos definidos a los hombres de la manera siguiente:

"Los hombres pueden distinguirse de los animales por la conciencia, la religión o por lo que se quiera. Comienzan a distinguirse a sí mismos de los animales tan pronto como *producen* sus propios medios de subsistencia." Y los autores dejan claro que hablan de individuos.

"... *no como aparecen ante su imaginación* y la de los demás, sino como son *realmente*; es decir, como obran, producen materialmente,

y, por consiguiente, como trabajan dentro de límites materiales definidos, presuposiciones y condiciones definidos, independientes de su voluntad.” (*Op. cit.*, Moscú, 1964, p. 37).

Aparte del hecho significativo de que Marx y Engels usan la palabra *hombres*, en vez del singular *hombre* —a fin de mostrar que la producción es un proceso colectivo y que la hominización tiene lugar dentro de la sociedad— definen a estos hombres como seres materiales, cuya organización física es algo que, en primer lugar, les permitió actuar sobre la naturaleza y obrar sobre ella, en vez de recibir meramente sus dones. Es este hecho material, este hecho natural, el que hace que la historia humana sea cualitativamente diferente de la historia natural, aun cuando sea también una prolongación de la misma. Podríamos llamar “proyecto” al trabajo humano, ya que su característica principal es la de producir algo nuevo, pero a menos de que se destaque la base material del trabajo, como la complejidad del sistema nervioso humano, y la relación dialéctica entre el trabajo y la naturaleza física del hombre, como hace Engels en *El papel desempeñado por el trabajo en la transición del mono al hombre* (capítulo de su *Dialéctica de la Naturaleza*, publicada también como folleto aparte) no está hablando uno de “proyecto” al modo materialista.¹⁸

En segundo lugar, aunque a la realización de la esencia del hombre mediante un “proyecto” se le dan connotaciones marxistas en la *Critique de la Raison Dialectique*, con referencias de paso a las

¹⁸ Véase, en particular la aseveración de que “la reacción del trabajo y el habla sobre el desarrollo del cerebro y los sentidos que lo acompañan, de la creciente claridad de conciencia, facultad de abstracción y conclusión, dio al trabajo y el habla un impulso perpetuamente renovado a proseguir el desarrollo.”

“condiciones materiales” y el reconocimiento de que los seres humanos están “alienados”, el énfasis principal se hace en el proyecto, como representativo de “la especificidad del acto humano”:

“... la alienación puede modificar los resultados de una acción, pero no su realidad profunda. Nos negamos a confundir al hombre alienado con una cosa... Afirmamos la especificidad del acto humano, que corta a través del medio social conservando aun sus determinaciones...” (PM, p. 91).

También para Marx, alienados o no, los hombres son algo más que meras “cosas”, como se complace en señalar Sartre; pero de creerle, el hecho ha sido “olvidado” por los “marxistas contemporáneos”. Como era de esperarse, estos últimos rechazan la acusación y afirman que la totalidad de su actividad política se basa en la creencia de que la explotación (término más frecuente que el de alienación en el vocabulario marxista), a la vez que tiende a destruir la dignidad humana del trabajador, da origen también a las luchas que suprimirán el capitalismo. Pero, alegan, es el capitalismo mismo el que crea las condiciones, tanto objetivas como subjetivas, de su propia caída. Además, en su debate con Sartre, los comunistas franceses han mencionado la manera como sus pensadores y escritores, lejos de ser culpables del supuesto crimen de reducir los hombres a objetos, han contribuido al estudio de los “individuos concretos” en sus escritos filosóficos, históricos y literarios.

En tercer lugar, la noción de proyecto conduce a Sartre a una posición de relativismo político que no encontramos en Marx. Por ejemplo, como lo que importa es que el proyecto lleve al hombre más allá de una realidad dada, hay poca diferencia entre un proyecto y otro:

“... la verdad de un hombre es la naturaleza de su trabajo, y su salario. Pero esta verdad lo define en tanto en cuanto que va más allá de la misma constantemente, en su actividad práctica. (En una democracia popular, por ejemplo, esto podrá consistir en trabajar una jornada doble, o en convertirse en ‘activista’ o en hacer resistencia secreta a las cuotas de trabajo. En una sociedad capitalista, podrá consistir en ingresar en un sindicato, en votar por la huelga, etc.)” (PM, p. 93).

Naturalmente, los comunistas se preguntan indignadamente si podemos meter en la misma canasta a los que actúan contra el socialismo (al “hacer resistencia secreta a las cuotas de trabajo”) y a quienes obran contra el capitalismo (al “ingresar en un sindicato”).

En cuarto lugar, “el conjunto de las relaciones sociales” que antecede a la conciencia es para Marx, que lo expresa con una pizca de ironía, “lo que los filósofos han pensado como la ‘sustancia’ o ‘esencia’ del hombre” (Sexta Tesis sobre Feuerbach). Es cierto que Marx se está divirtiendo a expensas de los filósofos abstractos, pero también está sugiriendo con seriedad que los seres humanos tienen una esencia *antes* de tomar parte en cualquier clase de actividad, en un “proyecto”, por ejemplo. Es una esencia concreta, histórica, pero de todos modos es una esencia, ¡y precede a la existencia!

Finalmente, el concepto de “escasez”, introducido y desarrollado por extenso en la *Critique* no acerca más al nuevo existencialismo del marxismo, pues Marx considera que la producción es lo primario y que la distribución es, a la vez, secundaria y dependiente de la anterior. (Sartre reconoce que Marx “parle fort peu de la rareté”, pero supone

que esto se debe a que “il prend la chose pour acquise” (CRD, p. 220). Sin embargo, parece ser que, a este respecto al menos, Sartre es de opinión marxista, pues asevera que la clave para la comprensión de la historia y de las relaciones humanas es un hecho *material*, el hecho de que no hay suficientes alimentos y riqueza para satisfacer todas las necesidades (“Il n’y en a pas assez pour tout le monde” (*Ibid.*, p. 204). Pero esta concesión que Sartre hace a la realidad material no lo lleva a sacar conclusiones materialistas, o al menos, no conclusiones del materialismo histórico. En primer lugar, la escasez parece ser su versión del pecado original, salvo porque no cree que sea consecuencia de ningún crimen humano, sino de la hostilidad del mundo material contra nosotros. Se define la escasez como la “détermination contingente de notre relation univoque à la matérialité” y como la “détermination fondamentale de l’homme” (*ibid.*, p. 213), mientras que al mundo material se le designa como la antítesis del hombre, con fundamento en que es una “praxis renversée”, y peor aún, puesto que es una amenaza para el hombre:

“A chaque instant nous éprouvons la réalité matérielle comme menace contre notre vie” (*Ibid.*, p. 247).

En el existencialismo anterior de Sartre, la “maldición” del hombre era su libertad absoluta (cf., “La liberté pourrait passer pour une malédiction; elle est une malédiction. . .”); ahora, la “maldición” es que hombres y acontecimientos existen “. . . dentro de la esfera de la *escasez*; es decir, en una sociedad que todavía no es capaz de emanciparse de sus necesidades —por lo tanto, de la naturaleza— una sociedad que, por ello, se define conforme a sus técnicas y sus instrumentos.” (PM, pp. 132-33).

El cuadro que nos presenta el materialismo histórico es el de que, desde la disolución de la comuna primitiva, surgieron las divisiones de clase, no tanto a causa de la "escasez", sino porque un nivel técnico más elevado produjo un excedente del que se apropió una minoría. Es verdad que el excedente no se distribuyó entre todos los miembros de la sociedad por igual a causa de que era demasiado pequeño, pero esto provino del nivel insuficiente de la capacidad productiva del hombre. Al aumentar ésta, la justificación histórica de las divisiones de clase comenzó a menguar, y ahora se ha llegado al punto en que han sobrevivido por completo a su utilidad. En el *Manifiesto comunista* se dice que la sociedad burguesa está padeciendo de "demasiada riqueza" que no es capaz de utilizar. De ahí la necesidad de una sociedad comunista, que para Marx y Engels sería aquella en la que encontrarían satisfacción las necesidades de todos. En esa medida, los marxistas estarán de acuerdo con Sartre en que el comunismo liberará al hombre de sus "necesidades" es decir, que éstas dejarán de ser la preocupación principal de la gente, pero ya no estarían de acuerdo si Sartre supusiese que la sociedad comunista dejaría de estar "definida conforme a sus técnicas y sus instrumentos", ya que *todas* las sociedades humanas se definen de tal manera, según Marx. Lo que caracterizará a la sociedad comunista será, en primer lugar, un nivel técnico muy elevado, lo cual, a su vez, conducirá a la abundancia y al "marchitamiento" de todas las instituciones del Estado y todas las formas de coerción.

Otro aspecto del materialismo marxista que Sartre rechaza es la afirmación de que la conciencia humana "refleja" a la realidad externa. Su ataque contra esta afirmación data de un artículo de 1946, titulado *Matérialisme et Révolution* (reproducido

en Sit. 3, pp. 135-255), mencionado de nuevo, con evidente aprobación, en *Critique de la Raison Dialectique*. Pone en tela de juicio la descripción que nos da Lenin de que la conciencia es "el reflejo del ser; en el mejor de los casos, un reflejo aproximadamente exacto" preguntando cómo es que puede saber que un reflejo particular es, "en el mejor de los casos" una reproducción exacta del objeto que supuestamente refleja, ya que no tenemos manera de conocer el objeto como tal y de comparar la supuesta imagen con su fuente. Nuestros únicos criterios, señala irónicamente Sartre, son "criterios idealistas", como la correspondencia de un reflejo determinado con otros reflejos, su claridad, distintividad, permanencia. La contra-réplica marxista es que el propio Sartre se hace culpable de idealismo subjetivo al suponer que nuestras sensaciones y percepciones nada nos dicen acerca de la "cosa-en-sí", basándose en que no nos sacan fuera de nuestra conciencia; la verdad es que son el vínculo entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el mundo externo, y que tal vínculo se establece a través de la práctica, esa "praxis" que Sartre, por una vez, parece haber olvidado. Y sintiendo que están ahora desquitados en punto a ironía, los marxistas pasan a citar la descripción de Engels de cómo la "cosa-en-sí" supuestamente incognoscible se convierte en una "cosa-para-nosotros" cognoscible:

"Si podemos probar la corrección de nuestra concepción de un proceso natural al hacerlo nosotros mismos, haciéndolo brotar de sus condiciones y poniéndolo a nuestro servicio, entonces, le ponemos fin a la incaptable 'cosa-en-sí' kantiana" (Engels, *Ludwig Feuerbach*).

Pero Sartre es inflexible. Declara que la teoría del reflejo conduce a la pasividad, y lo que es peor,

a la supresión de la subjetividad. Y, ahora, el propio Marx es el atacado:

“Habiéndose despojado de toda subjetividad y habiéndose asimilado a la verdad objetiva pura, (Marx) se mete en un mundo de objetos, habitado por hombres-objeto” (PM, pp. 32).

Se refiere esto a una declaración atribuida a Marx (pero que, chistosamente ¡es de Engels!) de que “la concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza sin ningún añadido extraño” (citado en *Ibid.*, como si lo hubiese escrito Marx, aunque en realidad es obra de Engels, en su *Ludwig Feuerbach*), y que Sartre interpreta de la manera siguiente:

“El (Marx) se convierte en una *observación objetiva* y pretende contemplar la naturaleza tal cual es absolutamente” (*Ibid.*) (Las cursivas son de Sartre).

Otra prueba de que Sartre rechaza el materialismo la tenemos en su negación de que exista, como aseveró Engels,¹⁹ una dialéctica de la naturaleza. Para Sartre, la dialéctica es una forma de pensamiento y sólo el hombre es capaz de la misma. Y añade que estamos en libertad de creer, si así lo deseamos, que la naturaleza se comporta también dialécticamente, tal y cual estamos en libertad de no creerlo:

“... chacun est libre de croire que les lois physico-chimiques manifestent une raison dialectique ou de n’y pas croire” (*Ibid.*, p. 129).

Por su parte, él está dispuesto a mantenerse receptivo:

“Nous ne refusons pas a priori la possibilité qu’une dialectique concrète de la nature puisse un jour se dévoiler. . .” (*Ibid.*, p. 130).

De creer a los marxistas, sin embargo, ese día hace tiempo que llegó, cuando Engels, basándose en los últimos descubrimientos de las ciencias naturales, llegó a la conclusión de que la naturaleza era “la prueba de la dialéctica”.

La observación de que estamos en libertad de creer o no en la dialéctica de la naturaleza no es, por ningún concepto, un ejemplo aislado de lo que los críticos marxistas de Sartre llaman su “relativismo”, pero que él prefiere describir como una indispensable “receptividad” a otras ideas. A diferencia de los “marxistas contemporáneos” que creen estar en posesión de verdades absolutas universalmente válidas, Sartre piensa que cada caso debería juzgarse de acuerdo con las circunstancias y establece su punto de vista con fuerza particular cuando desafía a otra “vaca sagrada” marxista, la de que la superestructura ideológica refleja siempre la base material. Luego de tachar a esto de “apriorismo”, añade:

“El examen sin prejuicios del objeto histórico será capaz por sí solo de determinar en cada caso si la acción o la obra refleja los motivos superestructurales de los grupos o de los individuos formados por algunos condicionamientos básicos, o si puede uno explicarlos únicamente en referencia inmediata a las contradicciones económicas o a conflictos entre intereses materiales” (PM, p. 42).

En lo tocante a las apreciaciones políticas, Sartre considera que la distinción comunista común entre las buenas intenciones subjetivas de una persona y su conducta objetiva de traidor “da testimonio de una avanzada desintegración en el pensamiento stalinista; es decir, de un idealismo volun-

¹⁹ John Hoffman (op. cit., pp. 47-56) alega que Marx también creyó en la dialéctica de la naturaleza y cita varios textos para respaldar lo que dice.

tario" (*Ibid.*, p. 98). En contraste con este enfoque "dogmático", "pequeño burgués" sugiere que un acontecimiento histórico debería juzgarse en dos niveles, cada uno de ellos válido. Pone el ejemplo de la rebelión de los marinos de Kronstadt contra el régimen bolchevique y alega que:

"La condena de los insurrectos de Kronstadt quizás fuese inevitable; quizás fue el juicio de la historia sobre este trágico intento. Pero, al mismo tiempo, este juicio práctico (el único real) seguirá siendo el de la historia esclavizada, mientras no incluya la libre interpretación de la revuelta en términos de los propios insurgentes y de las contradicciones del momento" (*Ibid.*, la misma nota de pie de página continuada en la p. 99).

La conclusión que podemos sacar legítimamente de las observaciones anteriores es la de que, en el rechazo del materialismo por Sartre, tenemos la explicación que nos permite comprender, a la vez, el que no se haya incorporado al PCF y su fracaso para convertir al existencialismo en "enclave" dentro del marxismo. Ahora, podemos decir "tout est là", independientemente de que estemos dispuestos a elogiarlo o a censurarlo. Lo que resta por hacer es que nos preguntemos si su triste "affaire" con el comunismo fue algo bueno o malo para ambos. Al hablar del período de 1947, Jeanson sugiere que tanto Sartre como el PCF se necesitaban el uno al otro:

"Osons le suggérer: aux environs de 1947, la pensée de Sartre est précisément ce qui manque au parti communiste, tout comme le parti communiste est ce qui manque à la pensée de Sartre" (*op. cit.*, pp. 175-76).

Quizá la observación sea válida para toda la vida de Sartre. Indudablemente, el PCF podría haber sacado provecho de un hombre de su intelecto estimulante, de su integridad, de su temperamento crítico, y de su amor apasionado a la humanidad, aunque dicho hombre no fuese marxista. En cuanto a Sartre, el partido comunista podría haberlo ayudado a sentirse "integrado" y podría haberle dado la clase de humildad intelectual y de realismo que Hoederer trató de enseñarle a Hugo. Cabe reconocer que, de haberse incorporado al partido comunista, habría perdido su fama internacional de pensador intrépido, independiente, pero si tomamos su rechazo del Premio Nobel como indicación reveladora, podemos tener la seguridad de que no le hubiese importado mayor cosa. Sin embargo, no pudo ser, y recordaremos a Sartre como una figura solitaria. Se ha dicho que, en mayo de 1968, cuando uno de los consejeros más cercanos a De Gaulle le recomendó hacer algo contra Sartre por sus actividades *gauchistes*, el Presidente replicó: "On n'arrête pas Voltaire." En verdad, Sartre desempeñó el papel de un Voltaire en el siglo XX. Su tragedia fue que ni los poderes establecidos de su país, ni un partido de la clase obrera, tuviesen un lugar para Voltaire.