
La lección de Sartre*

Georges Labica

Antes que nada, diré cuáles serán los límites de este ensayo, para que no se me atribuyan intenciones o ambiciones que no son las mías, como podría ser la de trazar el itinerario de Sartre o juzgar su pensamiento. Tal empresa, que necesitaría de los esfuerzos conjugados de varios buenos nadadores de Delos, como decía Sócrates acerca de Heráclito, nada tiene que ver con mis intenciones.

Quisiera esbozar aquí una reflexión muy diferente, sobre la pregunta siguiente: ¿por qué hay un problema Sartre? Seré más específico.

La prensa, la "gran prensa" misma, desde hace meses, como es sabido, ha hecho mucho ruido en torno a las relaciones entre Estructuralismo y Existencialismo. Del *Figaro littéraire* a la *Nouvelle Critique*, pasando por innumerables revistas y periódicos, se asiste a una amplia polémica que no refleja solamente disputas de escuela, sino que tiende a provocar a los intelectuales de todos los campos, y detrás de ellos a la opinión misma, a declararse en favor de un campo o del otro. Es como si, en este nuevo episodio de la Disputa de los Antiguos y los Modernos, se quisiese abrir proceso a Sartre. Nada falta: acusación, defensa, testigos, se presentan en medio de una confusión de ideas de la que los mercaderes del papel tratan de sacar el mayor provecho posible. A la publicidad orquestada este verano en torno a las fealdades de la cancioncilla sucedería la de las controversias filosóficas. De Antoine contra Holliday se pasa a "Lacan contra Sartre". ¿Exagero?

* El texto que sigue es inédito. Ha sido el objeto de una serie de conferencias pronunciadas en Argelia, en enero y febrero de 1967. Es un testimonio del que nada quiero cambiar hoy.

¿El autor de una obra reciente dedicada a la política existencialista ha temido escribir, en el número especial del *Arc*, a propósito de *El Ser y la Nada*, "Sartre es el Bob Dylan de la época"?¹

El propio Sartre interviene y, lejos de ayudar a aclarar las cosas, decide, a su vez, confundir a estos "cuatro capitanes" (Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault) de los que se afirma que se han lanzado a una guerra contra él. Cual nueva Mistinguett, que exhibe sus piernas cuando ya no es tiempo, parece poner por testigo al público: "¡soy yo el que se las ha pegado mejor!"

Se habla de "sucesión abierta" y se convoca a las candidaturas. Para unos, Sartre sería el último de los filósofos o el último de los metafísicos. . . Disciplinas, métodos de investigación y conceptos se intercambian como verdaderos proyectiles: a la moral se opone la lingüística, al psicoanálisis la etnología, a la estructura el sentido, a lo diacrónico lo sincrónico, a la praxis el signo. Y el "descentramiento del sujeto" se convierte en el descentramiento de Sartre.

Detrás de la logorrea general, de las pedanterías, de las vulgaridades y de la *bona mala fides* oscurantista hay, en efecto, un problema. El de una suerte de crisis de la *intelligentsia* francesa, que lleva a una generación, o a dos, a precisar la situación a partir de aquel que, desde hace 30 años, domina, por todos confesado, la escena filosófica y encarna la legitimidad del pensar. Se observará en política, guardando las proporciones, un fenómeno análogo; no quiero insistir.²

¹ M. A. Burnier. *Un combat politique*, apud *L'Arc*, núm. 30, p. 15.

² Alusión a De Gaulle. Esta comparación, apenas surge aquí, no carecería sin duda de interés.



De tal modo, se constituye a Sartre, *volens nolens*, en problema, y no es casualidad que cada quien, al hablar de Sartre, se vea llevado a hablar de sí mismo, para hacer el balance propio mientras se realiza el de él. Destacar, por consiguiente, como me propongo hacer, la significación del debate ac-

tual, es tanto como tratar el tema Sartre y, por consiguiente, el de su lección, cosa que paso enseñada a hacer.

Hablar de Sartre es hablar de uno mismo. Tal es la regla. Aun si se aborrecen las confesiones. Pero hablar de uno mismo, de tal modo, no es hablar de sí; es comenzar un discurso objetivo sobre la "conciencia filosófica de antaño".

Sartre es atinente a mi generación (tal vez no a la nueva). Foucault, que se alejó de él, escribió: "fue nuestra ley para pensar y nuestro modelo para existir"; algún otro asegura que Sartre le hizo "saltar el muro de la cultura burguesa". Quiero aclarar que, por mi parte, no soy un amante desengañado y que Sartre no me hizo saltar ningún muro. A menos de que me engañe. Hablaré, pues, de él, "sin cólera y sin odio", pero tampoco como "verdugo". Lo que me interesa es otra cosa, como ya dije, y quisiera llegar a sus raíces, aun corriendo el riesgo, eliminado con alguna precipitación al comienzo de recorrer el itinerario de Sartre; pero es indispensable, para los fines que me he propuesto, pues Sartre es singularmente proteiforme, así por la variedad de las funciones que adopta (filósofo, escritor, novelista, ensayista, publicista, dramaturgo), como por la diversidad de sus preocupaciones (literarias, políticas, etcétera). "Nada humano. . .", no es, en este caso, una frase hecha, un clisé, sino el fondo de la cuestión.

Retornemos a la primera imagen externa que Sartre, en los comienzos del existencialismo, nos proporcionó de sí mismo. Rememoraré brevemente. El lugar: Saint-Germain des Prés y su fauna; los temas que escandalizan: la náusea, la angustia, la soledad del hombre sin Dios; la brutalidad de las fórmulas: "el hombre, pasión inútil", "el infierno son lo demás", "el fracaso del amor". Desde la iz-

quierda hasta la derecha, las protestas eran tan vivaces como el éxito y "Jean-Sol Partre" se convertía en el maestro de baile de una sociedad en descomposición.

De hecho, esta imagen era engañosa, porque ocultaba el sentido real de la controversia sartreana. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, como es sabido, ingresó el existencialismo en las costumbres de la época (*El Ser y la Nada* es de 1943); pero cabe recordar que, desde antes de esta fecha, Sartre se había situado en relación con la filosofía oficial. ¿En qué estado la encontró?

El espiritualismo clásico, creación hartamente francesa, había llegado al final de su carrera, pero seguía simulando que vivía en las elucubraciones del Impulso vital y se glosaba interminablemente sobre la oposición "genial" de lo cerrado y de lo abierto.³ Con absoluto menosprecio de la historia y sus pensadores, Léon Brunschvicg, por su parte, hipostasaba la "conciencia occidental" y su admirable "progreso". Sabemos la manera trágica como, para los propios individuos, la guerra habría de barrer con todo eso. De pie sobre las ruinas, Valéry podía retomar, embelleciéndolo, el tema de la quiebra que ya había tratado en 1919 y que era la quiebra del Espíritu. "¿Saber y Deber se os han hecho sospechosos?", se preguntaba esta alma de Dios. ¿Qué les quedaba, en efecto, a los universitarios afectados de ceguera, sino este escepticismo masoquista? Los grandes satisfechos de sí mismos del Congreso Descartes de 1937, que precisamente había inaugurado el propio Valéry, ante todos los protagonistas de la *intelligentsia* europea, tenían en poco al poderío

³ Se trata, como es bien sabido, de nociones bergsonianas.

creciente del nazismo, que habría de llevárselos entre las patas, con sus ilusiones. Irrisión de las alabanzas a la Razón, mientras que se fraguaba la ola de barbarie más importante de la historia. Los “tenedores de libro del Espíritu” sólo tenían que llevar la cuenta de los muertos, valores y hombres, vomitando “la incoherente historia”, convertida en responsable de todo.

Pero Roquentin ya había llegado al mundo (1938) para desafiar al señor Teste, cuyo lugar habría de ocupar varios años más tarde. La doctrina del compromiso y el primado absoluto reconocido a la existencia no tenían otra significación. El mundo desgarrado y el intelecto en crisis dejaban un vacío en el cual se abismaría el existencialismo. Y con él el irracionalismo, una vez quebrado el espejo de una Razón que no reflejaba más que su propia ausencia: “zarandaja deshecha”.

¿Tenía este irracionalismo su fin en sí mismo? ¿Liquidaba toda aspiración a la nueva elaboración de normas y de conceptos? Sartre respondería a todos los que lo acusaban de diluir sistemáticamente todos los valores: no, el existencialismo no tiene vocación de deslizarnos a lo viscoso, sino la de fomentar una imagen nueva del hombre, “el existencialismo es un humanismo” (1946). Se acaba de pronunciar la palabra clave. Merece que nos detengamos, si queremos comprender de qué manera el existencialismo sartreano, eco de un desastre, se propuso como tarea la reconstrucción de una filosofía en la que el hombre trataría de reconciliarse con su destino.

Tomaré un ejemplo, el de la doctrina de la libertad, tal cual se encuentra expuesta en *El Ser y la Nada*. Recordaré sus grandes rasgos. “Estamos condenados a ser libres”, escribe Sartre, en un texto célebre. Y, reconociéndole a esta libertad la mis-

ma radicalidad que a la existencia, describe por extenso una serie de situaciones expresivas de mi elección. “Soy de nacimiento obrero, francés heredo-sifilítico, o tuberculoso. La historia de una vida cualquiera que sea, es la historia de un fracaso” (p. 561). Ahora bien, me he elegido, y me elijo, en todo momento, tal cual soy, y a este fracaso mismo. “No hay situación inhumana” (p. 639), ya que sólo yo es quien declara la inhumanidad de una situación. Esta guerra que yo he reprobado “me la merezco”, puesto que siempre puedo sustraerme a ella mediante el recurso a los “últimos posibles” que son el suicidio o la desertión (Ibid). Nos está permitido decir que nadie, antes de Sartre, había reconocido tal carácter de absoluto a la libertad y de un modo tan voluntariamente paradójico que los aprendices, entre los que me contaba yo, se complacían en refutarla en sus disertaciones. Es así como, en mi calidad de hypo⁴ disparaba descargas cerradas sobre Sartre, reduciéndolo al Lafcadio del acto gratuito y arrojándole a la cabeza los determinismos más evidentes que pesaban sobre todo hombre. No cabe duda de que eso era tanto como no entender nada, y nada entendí yo, apoyado como me encontraba por las buenas calificaciones que mi profesor, en nombre de un marxismo muy de la época, en el sentido de que le debía más al idealismo de las lecciones de Brunschvicg, en la E.N.S.,⁵ que a la lectura de Marx o aun de Hegel, me otorgaba generosamente. Lo que Sartre rechazaba era, precisamente, todos esos determinismos que tan fá-

⁴ En los programas franceses, es la clase preparatoria a los estudios superiores de letras, que sigue al Liceo.

⁵ Ecole Normale Supérieure de la calle de Ulm, en París.

cilmente se le oponían. La doctrina de la libertad, por su carácter radical y hasta por sus excesos, no perseguía más fin que el de fundar una ética sin excusas, al colocar al hombre frente a su infinita responsabilidad: "lo propio de la realidad humana es que no tiene disculpas". Sin excusas, no nos sorprenderá ver que se le confiara aquí al hombre una desnudez semejante a la que Sócrates, al final del *Gorgias*, exigía para los muertos, pues el designio es el mismo. En Platón, como en Sartre, se trata, ante todo, con los ojos fijos sobre la realidad política, de establecer la moral y de convencer al hombre de que tiene que hacerse cargo de sí mismo por completo y solo. Las amplias descripciones de la ontología fenomenológica sobre la facticidad, lo vivido, el anonadamiento, el ek-stasis o el pro-yecto ¿acaso no cumplen el cometido único de designar a ese humanismo que es urgente rehacer? ¿Cuál es su significación?

En primer lugar, la de una reacción contra las prisiones de la buena conciencia y los refugios de los conformismos atinentes a las posiciones alcanzadas. Esta reacción no apunta solamente contra los filósofos profesionales, artesanos y víctimas, a la vez, de la muerte de sus dioses, a los cuales Sartre contribuirá a "revelar", como ningún otro: a Kierkegaard, Husserl y Heidegger. Es una requisitoria lanzada contra toda la *intelligentsia* bizantina y satisfecha. Además, inaugurando en grande la reflexión sobre la historia cotidianamente vivida por los hombres, Sartre pronuncia de hecho la condena de su clase. No se contenta con denunciar los fantasmas y los mitos del Espíritu según el señor Teste, ni de promover al mozo de café hasta la dignidad de objeto de la consideración filosófica, sino que desentierra la raíz del mal al atacar a quienes Nizan calificó de "perros guardianes" y a los que él llama,

por su parte, "marranos", tan orgullosos de sentirse indispensables.

Y es que, con Sartre, se tornará muy difícil, por no decir imposible, para un intelectual burgués —¿y qué intelectual no lo es, por definición?— encerrarse beatamente en su condición. El rechazo apasionado del en-sí, captado primero en el plano ontológico, expresa la distancia moral que tengo que conservar sin cesar, o que restablecer, entre mi conciencia y las definiciones a las que tratamos, también sin cesar, de reducirla, ya que se trate de mi morfología, de mi función o de mi clase, profesadas desde la izquierda o desde la derecha. Y Sartre, en lo personal, tendrá el mérito, por lúcido y valiente, de mantener esta posición, mientras otros, confundidos en otro tiempo con él, y no de los menos grandes, como Camus y Merleau-Ponty, harán de las circunstancias pretexto para regresar apresuradamente a los viejos puertos seguros.

Tal es el tono del primer existencialismo, que era necesario restituir. Sitúa a Sartre en la ética y lo coloca, como maestro del pensamiento, al lado de los grandes humanistas militantes del siglo XVIII, cuya tradición perpetúa al convertirse en la mala conciencia de su época.

¿Nos preguntamos, entonces, por qué no escribió el Tratado de moral que tenía en proyecto? Es fácil responder que jamás hizo otra cosa que escribirlo, desde *El Ser y la Nada*; que lo siguió escribiendo a través de obras de teatro, ensayos, tomas de posición política, etcétera, y que es precisamente tal variedad la que presta a su obra su coherencia y unidad.

El itinerario posterior no hará sino confirmar, asegurándola aún más, esta actitud. No tengo la intención de reconstituir este itinerario; no quiero más que entresacar algunos elementos para lo que

me propongo hacer. En primer lugar, es decididamente necesario acreditar a Sartre otro mérito; el de haber puesto fin a los equívocos, por no llamarlos de otra manera, que durante algunos años el existencialismo contribuyó a mantener entre los intelectuales. Hablo de sus relaciones con el marxismo.

En efecto, la actitud que traté de caracterizar hace un momento encontraba un límite en el hecho de que ya existía una corriente de pensamiento, hartamente vivaz, que no solamente se atenía firmemente a la historia real, sino que portaba las condiciones mismas de su inteligibilidad, al asignar a la clase revolucionaria, el proletariado, la misión de cambiar el mundo. Ahora bien, Roquentin tenía algo en común con los filósofos del Congreso Descartes: ambos prestaban poca atención al Frente Popular y a lo que representaba. Entonces, Sartre hacía una buena obra en la medida en que “barría ante la puerta”, sacudía a una Universidad prisionera de sus tabúes de clase y colocada al margen del movimiento real; pero tan pronto como quería conquistar para su terapéutica a los demás sectores de la sociedad, las cosas dejaban de ir bien. Que hubiese sido un crimen de los Brunschvicg o de los Bergson haber ignorado a Hegel y Marx, pase; que ese crimen pudiese atribuirse también a la clase obrera, a su Partido y a sus intelectuales, era llegar demasiado lejos y atribuirse a muy bajo costo un descubrimiento que tenía un siglo de antigüedad. La montaña paría un ratón, ya que los marxistas podían decirle a Sartre, rechazando las baratijas nocionales del *Ser y la Nada*: gracias, mozo, ya estamos servidos, y mejor. Lo cual se proclamó, como es sabido, y no tengo por qué insistir, con las exageraciones verbales acostumbradas en aquel tiempo.

Intransigente consigo mismo, Sartre, sin embargo, aprovechaba las lecciones de esta polémica,

y prestando inclusive a los comunistas, durante un tiempo, el servicio de ayudarlos a salir de su sueño dogmático, rompía definitivamente con su clase. Se declaraba marxista. “Los últimos lazos —escribió en 1952, en *Les Communistes et la paix*— quedaron rotos; un anti-comunista es un perro, no me retracto, no me retractaré jamás [. . .] Después de diez años de meditación, había alcanzado el punto de ruptura [. . .] En nombre de los principios que me había inculcado, en nombre de su humanismo y de sus ‘humanidades’, en nombre de la libertad, de la fraternidad y de la igualdad, le cobré a la burguesía un odio que morirá conmigo”. Si se destaca que se escribió esto durante el reino de Stalin, se podrá medir mejor el alcance del compromiso de Sartre y se sabrá hasta qué punto extremo llevó a cabo la mutación de su generación. El mismo se ha explicado, en diversas ocasiones, y sobre todo en *Questions de Méthode*: “Los acontecimientos políticos nos conducirán a utilizar como una suerte de rejilla, más cómoda que verídica, el esquema de la ‘lucha de clases’: pero se necesitaba toda la historia sangrienta de este medio siglo para que nos percatáramos de la realidad y para situarnos en una sociedad desgarrada. Es la guerra la que hizo saltar en pedazos los marcos envejecidos de nuestro pensamiento. La guerra, la ocupación, la resistencia, los años subsiguientes. Queríamos luchar al lado de la clase obrera, comprendíamos por fin que lo concreto es historia y la acción dialéctica. Habíamos renegado del realismo pluralista por haberlo redescubierto en los fascistas y descubríamos el mundo.” (p. 24) Vemos, en este bello texto, el hito a que había llegado. Fue entonces, recuérdese, cuando Sartre, deliberadamente, situó al existencialismo como “ideología”, en dependencia del marxismo, reconocido como “horizonte irrebasable”.

Quisiera señalar que, al hacer esto, en nada abdicó de su posición inicial, que antes bien la “ancló”, más firmemente que antes, en la historia que se estaba haciendo. Al mantener una cierta autonomía del existencialismo, conservaba su propia vocación de moralista, apasionado de la verdad y de la justicia social.

Y no es que considere yo que carezca de sentido la cuestión de saber si hay o no discontinuidad entre *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*, pero creo, lamentándome de no poder tratar aquí este problema, que de una obra a la otra se reafirmó el primado de la ética, con la preocupación anexa por el humanismo. Indiscutiblemente, las problemáticas se modificaron, y basta para comprobarlo la distancia entre el vocabulario de 1943 y el de 1960 (pues se camina en veinte años, sobre todo cuando se sigue el hilo recto de la historia), y sin duda también muchos errores y prejuicios se corrigieron, además de que se dieron explicaciones, pero sostengo, no obstante, a pesar de *Les Mots*, que la pasión que empujó incesantemente a escribir a Sartre no se apartó de su objetivo. No sería difícil mostrar, creo yo, que el descubrimiento de la racionalidad histórica confirma más a la libertad anonadadora de lo que establece a la dialéctica, o, como decía Lacroix (*Le Monde*, de 4 de noviembre de 1960) que el mundo de Sartre se mantiene “atomizado”, descuartizado entre dos praxis individuales y la visión de una inaccesible totalización. ¿La lucha de clases misma es referida a algo diferente del sentimiento de rebelión, en tanto que los deslumbrantes análisis a propósito de la “escasez”, razón de la violencia, son un eco de las mejores páginas de *El Ser y la Nada*?

Y es que Sartre casi no salió del individualismo. Dio al *cogito* la densidad de los contenidos po-

líticos, cuyo espiritualismo lo había frustrado, pero sin salir del plano de las filosofías de la conciencia ni romper con sus aporías. Sin llegar hasta Marx. Y, como un Descartes que hubiese leído a Hegel, no consigue deducir del “pienso” la ciencia del devenir dialéctico. ¿Quería y podía hacerlo? Ciertamente, no es la lectura idealista que realiza uno de sus más fieles intérpretes, que es también un hombre que asumió de todo corazón el sartrismo, F. Jeanson (*Sartre par lui-meme*, Seuil, 1966), lo que nos convencerá de la negativa.

Así también, el existencialismo no podía producir más que comportamientos individualistas, es decir, separados de la práctica y de la teoría de las masas, aun cuando fuesen ejemplares moralmente. Lo vimos claramente, en ocasión de la guerra de Argelia, cuando Sartre dio la prueba más brillante de su humanismo, por si hacía falta: las deserciones y las desobediencias no fueron sino la estricta aplicación vivida del texto que cité anteriormente acerca de la libertad y la responsabilidad, a saber, un heroísmo de los límites.

Más demostrativo aún sería el acercamiento a Fanon. No es Sartre, como se ha dicho a veces, quien le “debe” a Fanon, sino al contrario, y lo que toma *Los condenados de la Tierra* de la teoría de la violencia pertenece más a la *Crítica de la razón dialéctica* que al *Anti-Dühring*. El encuentro entre los dos hombres (Sartre y Fanon) posee una suerte de perfección y se sitúa en el plano de un voluntarismo apasionado y de un maniqueísmo, sentido, por uno, como la marca de una culpabilidad colectiva del Occidente, resentido, por el otro, a través de lo que es justo llamar “mística del Tercer Mundo”, como el camino de una redención en la historia. Ahora bien, aquí como allá, el marxismo constituye el horizonte contra el cual se recorta el

ideal de justicia, pero casi no contribuye a suscitar, desde el interior, reflexiones que no tuvieran en él sus fuentes más profundas.

Vemos, de tal modo, que detrás del problema Sartre, se oculta una contradicción fundamental. Ya llegaré a esto. Pero antes quisiera correr el riesgo de trazar el perfil de este hombre al que aún le debemos tanto.

Lo haré a partir de la primera frase que aprendí de él, hace más de quince años y que, desde esa época, en la que sin duda no la comprendí más de lo que entendía la doctrina de la libertad, no he olvidado. Se trata de esa definición, eminentemente bárbara a oídos del profano, que encontramos en las primeras páginas de *El Ser y la Nada* y que no me parece que carezca de seducción en sus propios términos: "la conciencia es un ser para el cual en su ser se cuestiona a su ser, en cuanto que este ser implica a otro ser que no es él". (p. 29) Pues esta conciencia que padece por carecer de ser y está consagrada a no ser nunca más que la tensión de una carencia, me parece que designa al propio Sartre, pensador de un hueco siempre futuro, para decirlo como el poeta.

Quiere los puentes para salvar los abismos, pero no se decide a pasarlos sin retorno. Subsiste la antigua "dialéctica", que es la de "la mirada del otro". Desde el *para-sí* hasta el *en-sí*, desde la praxis hasta lo práctico-inerte, postulados primero, hay una distancia infranqueable. Lo ideal es Hoederer; se es Hugo. Paradójicamente, volvemos a encontrar la oposición bergsoniana de lo cerrado y lo abierto, en el plano de atrás de la oposición entre la elección y lo elegido.

La dificultad de Sartre y, al mismo tiempo, su facilidad en relación con aquellos que viven hasta el fin la realidad de su compromiso se encuentran allí.

Ser de su calse y (para) negarla, recibir el Nóbel y (para) rechazarlo, hacerle al comunista y (para) no ingresar en el P.C.F. No ser ni el burgués, ni el gran hombre, ni el militante que se es. Tal es el lugar de una contradicción que Jeanson ha tenido a bien calificar de "bastardía", y de la que Lukacs se burla con tanta ferocidad: ". . .este hombre, que jamás ha tenido contacto con la realidad [. . .] quiere darnos la ilusión de la continuidad [. . .] acepta a Marx, pero quiere conciliarlo con Heidegger [. . .] ;Qué confusión en el método y en el pensamiento!" (*La Quinzaine littéraire* 1-15/XII/66).

Hagamos a un lado las fáciles justificaciones psicológicas que podríamos proponer para esta actitud; creo yo que ilustra la manera misma como Sartre vivió su época y sus desgarramientos; sobre todo, me parece que expresa la esencia exacta de su humanismo y la lección más clara que aun saca, todavía hoy, cuando, a propósito de Vietnam, declara que a lo que quiere dedicarse es a sacar a luz "la estructura ético-jurídica de toda acción histórica" (*Le Nouvel Observateur*, 30/XI/66).

Partí de un debate reciente. Vuelvo a él luego de un desvío a la vez demasiado prolongado y demasiado breve, pero indispensable, no obstante, ya que al menos nos ha permitido nombrar lo que había entre Sartre y sus sucesores (no digo, sus desprecia-dores): ese humanismo y su contradicción, que son su diferencia. ¿A qué obedece esta diferencia?

A dos hechos, creo yo, que no son sino las dos caras de una misma realidad. El primero pone de manifiesto que un periodo de nuestra historia está a punto de cerrarse y, con él, acaban las aventuras intelectuales que hacía posible; el segundo, que transcribe al anterior, tiende a llevar al primer plano, en función del desarrollo de las ciencias del hombre, ya no las preocupaciones éticas o ideoló-

gicas, sino el esfuerzo epistemológico inherente a la necesidad de teoría. Veamos esto más de cerca.

Sartre ha efectuado, a solas, el viaje al fin del humanismo. Y de un humanismo que, en primer lugar, "arrancó a la burguesía", como observa F. Chatelet (*La Quinzaine littéraire*, 15-31/XII/66), para obligarlo a definir el todo del hombre, es decir, la humanidad misma en acto, que no podría ser el bien privado de una *élite*, sino la carne y la sangre de todos, del negro y del árabe, del judío y del vietnamita, de la puta y del proletario, del Tercer Mundo y del *demi-monde*.

Y Sartre no sólo no ha fracasado en esta empresa, sino que ha triunfado hasta tal punto que los demás, después de él, pueden considerarse dispensados de emprenderla por su cuenta y aun de proseguirla. Lo hecho por él está bien hecho, y si todo su mérito no hubiese de consistir más que en haber tenido firmemente sujeto el timón de la lucidez crítica y de la exigencia moral, durante treinta años, sería por eso solo inmenso. Pues esos treinta años han contemplado gran número de fenómenos, cuya amplitud habría de hacer naufragar a algunos de los mejores marinos. Se trate de la última Guerra Mundial, o de la evolución de las sociedades industriales, de lo que públicamente llamamos "descolonización", del final del culto a la personalidad, de la coexistencia pacífica o del Vaticano II, para citar revueltas, causas y consecuencias, ¿la voluntad de hacer presa sobre los acontecimientos, no imponía la ambigüedad de mantenerse, al mismo tiempo, por encima y dentro de los acontecimientos, así como ese diálogo del pro y el contra, en el que hemos percibido una contradicción?

Una trampa de la Razón deshacía, una vez más, el poder de las trampas. El hombre "relativo", como se llamó a sí mismo Sartre, daba testimonio,

por encima de las confusiones, de la perseverancia del Absoluto.

Sin embargo, poco a poco, las cosas han ido cambiando, ya que no en su trama objetiva, si al menos al nivel de la aparición de preocupaciones nuevas. Sartre se ha convertido en un monstruo con el que nos hemos familiarizado. ¿No hay otros que son más violentos que él? ¿No se han escrito obras más espesas aún que *El Ser y la Nada* o que la *Crítica de la Razón dialéctica* y evidentemente menos legibles? Contra la existencia, retorna la esencia. Otras tareas que han atraído a los intelectuales requieren una división del trabajo más rigurosa y prohíben la posibilidad misma del enciclopedismo, en el cual, gracias a su genio, pudo aun desarrollarse Sartre, y conducen por doquier a contestar los caminos que él recorrió. Cada topo hace su túnel. Las ciencias humanas, cada vez más ciencias y cada vez menos humanas, quiéralo uno o no, le agrade o no le agrade, se adelantan a la filosofía. Sociología y antropología proponen una imagen del hombre que rompe con la que heredamos del siglo XVIII. Los trabajos de un Lévi-Strauss, traídos desde tan lejos, socavan las ambiciones de la *Crítica de la Razón dialéctica*. Junto a un Foucault y la notable novedad del material que ha sacado a luz, la documentación de Sartre, aun cuando sea considerable, se nos muestra anticuada y hartamente convencional.

Por lo que toca al marxismo, no obstante algunos intentos de amalgamación, nacidos del azar de la coyuntura, y que casi no demuestran más que la impotencia de sus autores, se ha revelado que no es un humanismo, sino en verdad una ciencia, cuya precisión exacta ya no se ajusta a los análisis, por brillantes que puedan ser, sobre la praxis o las mediaciones. ¿No podemos decir otro tanto de la lingüística, que parece prescindir de la referencia al

sujeto hablante; o del psicoanálisis, donde, en el plano literario, Sartre ha conservado la obsesión durante toda su vida, del Baudelaire al Flaubert, el cual, ante sus ojos, ya no se preocupa más que de la pureza de su *status* epistemológico?

El choque de las “estructuras” contra el “sentido” casi no tiene más significación que este traspaso de poderes de lo ideológico a lo teórico, sobre el terreno mismo que, insisto, Sartre preparó. No hay que ver en ello ningún “complot”, ni designio intencionado, ya que, tras apariencias comunes, las diversas investigaciones que nos apresuramos a meter en el mismo saco intelectual traducen la diversidad de sus orientaciones.

¿Diremos, entonces, por consiguiente, que Sartre ha sido “rebasado”, que ya no es nada más que un hombre de ayer, como quieren algunos? Las cosas no son tan simples. Cuando Sartre denuncia, tras algunas tendencias actuales, el peligro de una contraofensiva de las ideologías burguesas, cuando convoca a la preocupación constante por la historia y la dialéctica, no cae, contra lo que pudiese parecer, ni en la pedantería profética, ni en el ridículo de oponer a los demás conceptos que él mismo no ha trabajado tan bien. Pone en guardia contra riesgos semejantes a los que lo obligaron a escribir en los tiempos de lo existencial y del anonadador, de un retorno a los aristocraticismos intelectuales del neopositivismo y de los escolásticos, de los que hay que reconocer, por grandes que sean nuestros cuidados, que no están descartados desde un principio.

Yo iré más lejos, y tanto más fácilmente cuanto que estoy convencido personalmente de la necesidad del esfuerzo teórico actual, aunque tenga que ejercerse contra Sartre: este último representó y continúa representando una vocación inherente a la

empresa filosófica, la de una búsqueda del absoluto, la cual, aun cuando resulte ser mito o totalización imposible, no ha dejado por ello de obsesionarnos. Ya que es sobradamente cierto —estoy del lado de los topos, lo veo claramente— que las seducciones presentes pueden engañarnos. Así, por ejemplo, la arqueología de Foucault no nos hace olvidar la preocupación por las estructuras mentales; o que la historia de que se vale Lacan (*Figaro Littéraire*, del 29 de diciembre de 1966), y que no es sino el nombre de los devenires inconscientes del individuo, se encuentra a buena distancia de las prácticas históricas reales.

No abro, al decir esto, un proceso de intenciones, tal y como no considero que existan incompatibilidades entre las investigaciones que se están efectuando. Señalo solamente que nos encontramos ante vías nuevas y frente a una aurora que aún tiene que demostrar su luz. ¿Están ya los albañiles al pie del muro, dedicados todos a la transformación del mundo? Las razones para dudar de esto son, para algunos, más grandes que los motivos para creerlo. Y el tiempo del fin de la filosofía, en nuestras sociedades, aún no ha llegado.

Para terminar, quiero decir que veo, aun hoy, un notable ejemplo en el Tribunal de Bertrand Russell, al que pertenece Sartre. Tomo este ejemplo con toda intención, pues sé que se pueden burlar de él, o sonreírse a su respecto, de manera distinta, por lo demás, a la del señor Compagnolo, cuyo juicio, publicado en la sección de Opiniones Libres de *Le Monde* (1-2/I/67), acaba de merecerse la justa réplica de Claude Roy, que renuncia a la Sociedad europea de cultura (*Le Monde*, 14/I/67).⁶

⁶ Umberto Compagnolo, secretario general de la Sociedad europea de Cultura, en un artículo titulado *Le Tri-*

Este Tribunal, por idealista que sea su actividad, no me parece ser por ello menos significativo de un tiempo y de un hombre. De un tiempo trágico, porque aún no se halla en posibilidad de reunir las fuerzas dispersas susceptibles de imponer la paz en Vietnam y poner fin a las atrocidades norteamericanas; de un hombre que aún se tiene en la brecha, como se dice, para poner su prestigio y su crédito al servicio de las causas más justas. Quizás sea *boy-scoutismo*, pero de gran envergadura, en virtud de

bunal de Nuremberg et celui de Bertrand Russell, puso en tela de juicio las finalidades de esta institución y en particular el sentido moral de lo que había dicho Sartre.

la respuesta que da en situaciones verdaderamente pre-humanas. Hágase la comparación con el envejecimiento histérico de un John Steinbeck, el cual, sin embargo, no había comenzado tan mal.

De tal modo, Sartre, el enemigo jurado de toda institución, se ha convertido en institución. Y de las más eficaces, ya que este testigo, en el momento que declara contra toda opresión, cualquiera que sea, contribuye, como ningún otro, a ofrecer al mundo entero una imagen de la *intelligentsia* europea que nos ahorra el desprecio que se siente contra los acomodados.

Moralismo, pues, o humanismo, esta lección aún tenemos la necesidad de recibirla. 🙏

