
¿De la filosofía del compromiso al compromiso de la filosofía?

Max Adereth

Según Gaston Bachelard, cuando los conceptos cambian de significado es cuando cobran mayor sentido (“C’est quand les concepts changent de sens qu’ils ont le plus de sens”). ¿Es esto lo que le ocurrió al concepto sartreano de compromiso, al influjo del compromiso político del filósofo? O, en términos más precisos, ¿se apartó Sartre de una filosofía del compromiso predominantemente especulativa, para acercarse a la noción y la práctica del compromiso de la filosofía según lo entendían los marxistas? El objeto de este breve ensayo es, primero, tratar de dar respuesta a estas preguntas examinando la evolución político-intelectual de Sartre desde 1945 hasta 1960, así como comparándola brevemente con la de Marx, Engels y Lenin, y, segundo, ampliar el tema al reflexionar sobre lo que quieren dar a entender Sartre y los marxistas con los conceptos “ideología” y “filosofía”. Confío en que la conclusión a la que llegaré será la de que la relación entre filosofía y política debe señalarse y estudiarse con toda seriedad.

Cuando, a fines de la segunda Guerra Mundial, el existencialismo sartreano se puso tan de moda que se apoderó de la imaginación de personas a las que por ningún concepto se las podía calificar de “intelectuales” profesionales o aun aficionados, consiguió tal efecto porque ofreció a la generación de la posguerra una filosofía del compromiso, es decir, un conjunto de valores estrechamente relacionados con la vida moderna, cuya originalidad primordial era la de que combinaba la teoría con la práctica, el pensamiento con la acción. El hacer se deducía del ser, o mejor aún, se pretendía mostrar que era la “esencia” última del ser. Al definir al hombre en función de su libertad y al recalcar que

la libertad implica siempre una elección consciente que culmina en un "proyecto", Sartre proporcionaba respuestas, así ontológicas como prácticas, a quienes ansiaban, a la vez, comprenderse a sí mismos como seres humanos y tomar en sus manos su propio destino. Resulta algo sorprendente leer en el libro de Pietro Chiodi, titulado *Sartre and Marxism* (The Harvester Press, 1976), que:

Aseverar que el 'cambio' sufrido por Sartre fue el que lo condujo de una filosofía del no-compromiso a la filosofía del compromiso sería absolutamente correcto" (*op. cit.*, p. vii).

Esta estimación se basa en la concepción de que:

El existencialismo, al hacer de la subjetividad su tema, ha desembocado en una teoría del no compromiso. . . (*ibid.*, p. viii).

Tal aseveración quizá sea válida respecto del existencialismo de Kierkegaard, pero no le hace justicia a Sartre, el cual, desde 1943, aceptó en *L'Être et le Néant* la teoría de la existencia como proyecto de Heidegger, aun cuando se inclinó a darle una interpretación especulativa, cartesiana. Una formulación más correcta es la de que, antes de la 'conversión' del autor al marxismo, mientras que la práctica de Sartre fue, como señala correctamente Chiodi, una evolución desde el "Ser" hasta el "Hacer" (*ibid.*, p. 1), los escritos teóricos de Sartre propendieron a exponer el compromiso más como una actitud mental que como una forma de praxis. Podríamos observar, de paso, que los textos teóricos a que nos estamos refiriendo fueron ensayos literarios y políticos, no filosóficos, punto importante al que volveremos más adelante.

Tres escritos, pertenecientes todos al año de 1947, son los que mejor ejemplifican nuestra afirmación. El primero de ellos es *Qu'est-ce que la littérature?*, donde el compromiso (al menos para un

escritor) se define como la plena conciencia de estar "embarqué", es decir, de compartir los problemas y aspiraciones de sus contemporáneos:

Je dirai qu'un écrivain est engagé quand il cherche à prendre la conscience la plus lucide et la plus entière d'être embarqué, c'est à dire quand il fait passer . . . l'engagement de la spontanéité immédiate su réfléchi. (*Situations II*, p. 124).

Casi no hay mención aquí de la práctica sociopolítica que conduce hasta el tomar conciencia de las luchas colectivas o de la necesidad de participar en las mismas. Tampoco hay ninguna sugerencia de que la aparición del comprometimiento en el siglo XX tenga algo que ver con la agudización de la lucha de clases, lo cual ha hecho que resulte cada vez más difícil mantenerse al margen. La insistencia en el compromiso como forma, primordialmente, de conciencia, se repite en el ensayo sobre *Baudelaire*: allí se nos dice que el autor de *Les Fleurs du Mal* era la antítesis de una persona comprometida porque no podía soportar la visión franca y directa de su "situación":

Il est l'homme qui, éprouvant le plus profondément sa condition d'homme, a le plus passionnément cherché à se la masquer (*op. cit.*, p. 47).

Finalmente, en *Réflexions sur la question juive*, luego de describir a la "angustia metafísica" como un "lujo" que mal puedan darse tanto los judíos como los trabajadores porque pertenecen a "clases o minorías oprimidas", Sartre pasa a afirmar que la metafísica, es decir, la especulación acerca "del lugar del hombre en el mundo y de su destino", hasta ahora se ha circunscrito a las clases dominantes, pero llegará a convertirse en la preocupación primordial de los seres humanos:

En un mot, la métaphysique est l'apanage des classes dirigeantes aryennes . . . elle revient le souci *essentiel* (el subrayado es mío, M.A.) del hombre cuando los hombres se hayan liberado (*op. cit.*, p. 147).

La otra cara de la moneda es que ese mismo periodo que va aproximadamente de 1945 a 1957— fue aquel en que Sartre comenzó a rechazar en la práctica (aunque todavía no en la teoría) la concepción expuesta en *Qu'est-ce que la littérature?*, según la cual la escritura de libros y el uso de los medios de comunicación de masas constituían la única forma de compromiso que se le ofrecía a un intelectual que deseaba servir a la clase obrera pero no podía sumarse al partido de la clase obrera (el PCF), por miedo a perder su independencia. Sin decirlo con todas las letras, parecía haber llegado a la conclusión de que el compromiso individual de un Voltaire o un Zola ya no cabía en la actualidad, porque el llamado espectacular de un gran escritor en favor de un Calas o de un Dreyfus no habría de sacudir los cimientos del sistema capitalista. No bastaba con hablar por otros, tenía uno que trabajar con ellos, oración en la que las palabras clave son “trabajar” y “con”. Sartre ya no era Orestes, que daba muerte a los tiranos y luego se iba de su ciudad natal, sino Goetz, puesto a la cabeza del ejército campesino. Uno de los primeros pasos importantes que dio fue el de incorporarse a una organización política, la del *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* (RDR), fundada en 1948 por David Rousset y Gérard Rosenthal. Ciertamente es que el RDR no era, ni pretendía ser, un partido, ya que su objetivo era reunir a miembros de partidos de la izquierda (PCF y SFIO) con personas sin partido, a fin de crear un espacio de coincidencia y, con el tiempo, llegar a formar una izquierda unida:

Le RDR naquit, neutralisme médiateur entre les blocs, entre la fraction avancée de la petite bourgeoisie réformiste et les ouvriers révolutionnaires (*Situations IV*, p. 223).

De todos modos, no obstante sus limitaciones y el hecho de que la membrecía de Sartre haya sido de breve duración, resultó ser un experimento valioso de política práctica. Además, la muerte del movimiento tuvo como causa el hecho de que la mayoría de sus fundadores, sin exceptuar a Sartre, se percataron de que era insostenible el neutralismo político. En el verano de 1949 consideraron que la postura pacifista que se les pedía adoptar, ostensiblemente a mitad de camino entre las actitudes de los Estados Unidos y de la URSS, de hecho llevaría agua al molino de los norteamericanos, por lo que decidieron “matar” el RDR:

. . . nous assassinames le RDR et je partis pour le Mexique, déçu mais rasséréiné (*ibid.*, p. 225).

Poco después Sartre se vio lanzado una vez más a la arena política a causa del “Affaire Henri Martin”. Era este último un joven marinero comunista a quien, en octubre de 1950, se le impuso una condena de cárcel de cinco años por haber distribuido panfletos contra la guerra entre los marineros de Tolón y por haber criticado la guerra que el gobierno de Francia hacía contra los nacionalistas vietnamitas. Unos cuantos meses antes, una joven comunista, Raymonde Dien, había sido sentenciada a un año de cárcel por haber tratado de parar un tren cargado de material de guerra con destino al ejército francés de Indochina tendiéndose sobre los rieles del ferrocarril. Era el periodo en que el PCF, junto con otras organizaciones de masas, como la CGT y el Movimiento pro-Paz, de reciente fundación, estaba librando una vigorosa lucha, mediante

el uso de huelgas, manifestaciones y panfletos, contra la guerra de Indochina, calificada de intento "imperialista" de impedir la independencia de Vietnam. Los comunistas ansiaban salir del aislamiento que les había sido impuesto por la guerra fría y atrajeron a destacados intelectuales para que los apoyaran en su campaña contra la guerra. Con esta intención, se acercaron a Sartre:

Des communistes vinrent me voir à propos de l'affaire Henri Martin. Ils tentaient de réunir des intellectuels de tout poil, lustrés, visqueux ou lubriques (¿cuál de estos adjetivos, a propósito, le convendría a Sartre?), pour la porter devant le grand public. Dès que j'eus mis le nez dans cette histoire, elle me parut si stupide que je m'associai sans réserve aux protestataires. Nous décidâmes d'écrire un livre sur l'affaire. . . (*ibid.*, p. 248).

Según Sartre, todo el asunto era "estúpido" porque a Martin se le había acusado de traición, siendo que su único "delito" había consistido en expresar su opinión y censurar a un gobierno que, a su juicio, estaba traicionando los auténticos intereses de la nación al derramar innecesariamente sangre francesa. Y en lo que respecta al libro *L'Affaire Henri Martin*, consistió en una colección de declaraciones y artículos a los que Sartre añadió sus propios comentarios.

El incidente final que hizo que Sartre renunciase a su neutralismo cómodo de una vez por todas fue la detención de Jacques Duclos, el dirigente comunista, en 1952, después de una serie de manifestaciones anti-OTAN en París que el gobierno había tratado de impedir. Aunque las manifestaciones ilegales habían sido organizadas por el PCF y sus aliados, el propio Duclos no había asistido a las mismas, sino que se había quedado trabajando en

sus oficinas de *L'Humanité*. No impidió esto a la policía detenerlo mientras se dirigía a su casa, quitarle todos los documentos privados que portaba y enviarlo a la cárcel (donde estuvo recluido durante cinco semanas). Como tenía derecho a la inmunidad parlamentaria, a menos de que se le sorprendiese en flagrante delito, las autoridades quisieron sacar partido de dos pichones que habían encontrado en su auto, los cuales le habían sido regalados para la cena. Oficialmente se describió a las aves como palomas mensajeras y se tomaron como prueba de que una red comunista clandestina operaba en Francia. El veredicto de expertos, que afirmaron que las aves eran pichones comestibles puso en ridículo al gobierno, pero no provocó la liberación inmediata de Duclos. Sartre, que se encontraba en Italia en aquellas fechas, se enteró de la detención a través de la prensa italiana y se sintió profundamente irritado:

les journaux italiens m'apprirent l'arrestation de Duclos, le vol de ses carnets, la farce des pigeons voyageurs. Ces enfantillages sordides me soulevèrent le coeur: il en était de plus ignobles, mais pas de plus révélateurs. . . . On me trouvera bien naïf et, par le fait, j'en avais vu d'autres sans m'émouvoir. Mais, après dix ans de ruminations, j'avais atteint le point de rupture et n'avais besoin que d'une chique-naude (*ibid.*, pp. 248-49).

La secuela fue todavía más interesante: no sólo se declaró Sartre compañero de viaje del PCF, sino que, en vista de su experiencia política reciente, sintió que había llegado el momento de sacar conclusiones teóricas y filosóficas, fue entonces, "a la escuela" humildemente, por así decirlo, y volvió a leer a los clásicos marxistas:

. . . je m'aperçus que je ne savais rien. Il ne suffit pas d'engueuler un préfet de police pour

acquérir des lumières sur le siècle. J'avais tout lu; tout était à relire; je n'avais qu'un fil d'Ariane mais suffisant: l'expérience inépuisable et difficile de la lutte de classes (*ibid.*, p. 250).

No tardó en sentirse preparado para romper su prolongado silencio filosófico y lo hizo escribiendo la introducción a una obra filosófica, en 1957, *Question de Méthode*, y el libro mismo, en 1960, *Critique de la Raison Dialectique*.

Antes de tratar los rasgos sobresalientes del nuevo enfoque sartreano de la filosofía, deberíamos meditar sobre dos preguntas: ¿por qué no realizó ninguna gran intervención filosófica después de escribir *L'Être et le Néant*, y hasta qué punto los largos periodos de silencio filosófico observados por Marx, Engels y Lenin pueden interpretarse como si tuviesen el mismo significado que el de Sartre? La respuesta a la primera de estas dos preguntas es relativamente sencilla, aun cuando probablemente no dejará satisfechos a muchos críticos de Sartre y a numerosos filósofos profesionales. En primer lugar, Sartre tuvo que poner a prueba su compromiso como periodista, panfletista, novelista y dramaturgo, antes de poder teorizar acerca del mismo. Habiendo dicho que el hombre se define a sí mismo mediante su proyecto comprometido, ¿no tenía que lanzarse a la realización de su propio proyecto como preludio necesario a la tarea de añadir algo significativo al respecto? Que el proyecto de Sartre haya sido político, o mejor dicho, inseparable de la política, no es ni sorprendente —Napoleón llamó a la política “forma moderna del destino”— ni único; independientemente de que se hayan considerado a sí mismos comprometidos o no, pocos escritores modernos han sido capaces de eludir la política, y bastará con mencionar a Malraux, Aragon y Camus para nombrar a unos cuantos, limitándonos exclusiva-

mente a Francia. En segundo lugar, todas las grandes filosofías surgen después de una práctica, científica o política, o frecuentemente de ambas. Podemos estar de acuerdo con Althusser cuando escribe que

La filosofía nació (con Platón) cuando se abrió el continente de la Matemática. Se transformó (con Descartes) cuando se abrió el continente de la física. Hoy está siendo revolucionada por la apertura del continente de la Historia, por obra de Marx. (*Lenin and Philosophy*,

Lo que falta en la cuenta de Althusser es un recordatorio de los vínculos existentes entre el nacimiento de las ciencias y las necesidades socio-políticas (a los que Engels y otros marxistas aluden frecuentemente) y, algo más importante para el fin que persigo, el hecho de que los grandes filósofos surgen frecuentemente tras de un importante acontecimiento histórico; por ejemplo, Locke después de miento histórico; por ejemplo, Locke después de las revoluciones inglesas del siglo XVII, o Hegel después de la Revolución Francesa. Y, en lo tocante a Sartre, cabe decir que su filosofía del compromiso se le hizo presente por primera vez luego de que él y sus contemporáneos sufrieron las experiencias de la guerra y de la Resistencia, como escribió en la introducción a la *Critique*: “C'est la guerre qui fit éclater les cadres vieillis de notre pensée. La guerre, l'occupation, la résistance, les années qui suivirent” (*op. cit.*, p. 24). El tiempo en que había que exponer y, al mismo tiempo, transformar radicalmente tal filosofía, llegó después de otra experiencia: “l'expérience inépuisable et difficile de la lutte des classes”.

Para responder a la segunda pregunta, tenemos que empezar por recordar algunos hechos. Para comenzar por Marx, cabe decir que él, junto con Engels, escribió *La ideología alemana* en 1845, para

“arreglar cuentas con su antigua, conciencia filosófica”, y, durante el resto de sus días, consagró todo su tiempo a sus estudios económicos y a satisfacer la necesidad de proporcionar dirección política al movimiento de la clase trabajadora europea. Es verdad que el *Capital* está repleto de observaciones filosóficas, por lo que Lenin tenía razón cuando decía que era allí donde deberíamos buscar los elementos de la filosofía marxista, y podría uno decir, inclusive, que tanto los filósofos como los historiadores y los militantes políticos pueden aprender mucho en textos histórico-políticos como el *Manifiesto comunista* y *El Dieciocho Brumario*, pero subsiste el hecho de que Marx jamás escribió la gran obra sobre dialéctica que había pensado componer.

Podría argüirse que al menos escribió una breve monografía filosófica, el famoso *Prefacio* de 1859, pero este sumario brillante del materialismo histórico expone los principios de la *ciencia* marxista de la historia, no de la *filosofía* marxista, y no hay que confundirlas, pues si hay algo que Marx decididamente no hizo fue dar origen a otra “filosofía de la historia” más. Para él, la historia era la ciencia del desarrollo de las sociedades humanas, mientras que la materia de estudio de la filosofía propiamente dicha era el estudio del pensamiento humano, de la dialéctica. De modo que los dos hechos que sobresalen acerca del itinerario filosófico de Marx son, primero, el rechazo de todos los sistemas especulativos y el atisbo de una nueva filosofía (pero sólo el atisbo) contenido en las obras de 1845, *La Ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, y, segundo, el largo periodo de “silencio” filosófico que vino después y perduró hasta la muerte de Marx. El rasgo significativo de estos dos hechos es que ninguno de ellos puede comprenderse sin percatarse del papel decisivo desempeñado por la práctica política. Lo

que condujo a la revolución filosófica marxista de 1845 fue no sólo una lectura crítica de Hegel y Feuerbach, sino, sobre todo, el descubrimiento realizado por Marx, en 1843, de los obreros parisenses y sus luchas, descubrimiento que lo convirtió de humanista radical en comunista. El “silencio” filosófico que sobrevino tuvo como causa el que Marx creyera que su deber *político* primordial para con la clase obrera consistía en dotarla de una comprensión científica de la historia y la economía, para que pudiese captar plenamente su propio papel revolucionario y las perspectivas de su propia lucha.

El desarrollo de Engels es paralelo al de su amigo, pues también él decidió tirar por la borda la filosofía especulativa después de encontrar a la clase trabajadora, la inglesa en su caso, y también él se vio demasiado atareado en su colaboración para forjar la ciencia del materialismo histórico y dirigir las luchas de la clase trabajadora como para poder retornar a la filosofía después de 1845. Fue sólo un “accidente” —afortunado, desde nuestro punto de vista— lo que en 1877 lo obligó a decir lo “suyo en materia filosófica”, y el “accidente” fue por demás político: los dirigentes del Partido Socialdemócrata alemán le pidieron la refutación de las concepciones supuestamente socialistas de Eugen Dühring, porque estas ideas estaban creando gran confusión en un partido “que aún era tan joven y acababa de alcanzar una unidad definida”. Engels sintió que era su deber político hacerlo y, como Dühring había escrito acerca de casi cualquier tema imaginable, tuvo que seguirlo para refutarlo en esferas tales como las del espacio y el tiempo, la moral y el derecho, así como la dialéctica, para mencionar tan sólo los temas puramente filosóficos del libro. Y hacia las mismas fechas en que estaba escribiendo el *Anti-Dühring*, Engels escribió también los esbozos preliminares y

las notas fragmentarias que se publicaron mucho después de su muerte (en 1925) con el título de *Dialéctica de la Naturaleza*. De haberla terminado, habría sido una importante contribución filosófica, pero aunque Engels trabajó en ella entre 1873 y 1886, otros compromisos, políticos, le impidieron terminarla. Su otra intervención filosófica fue la publicación en 1888 de un librito, *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*, pero esta obra es sobre todo una exposición histórica y un sumario de las concepciones generales de Marx y él mismo, y es interesante señalar que también ella debió su existencia a consideraciones políticas: a la comprensión de que como el marxismo se había propagado “mucho más allá de los límites de Alemania y de Europa”, era políticamente oportuno exponer su “visión del mundo” en un lenguaje sencillo y popular. Si la historia intelectual de Engels se pudiese resumir en un diagrama, sería en el siguiente:

Experiencia política (1844)	Rechazo de la especulación de los cimientos de una filosofía nueva
Actividad política (1845-77)	Refutación filosófica de una filosofía políticamente nociva
Actividad política y científica (1873-1895)	Incursiones ocasionales en el campo de la filosofía
(= seguido de	= junto con)

No menos instructivo es el caso de Lenin, aunque la filosofía académica, que “no puede soportar la idea de que pudiese aprender algo de la política y de un político” (Althusser, *op. cit.*, p. 37), rara vez haya prestado atención alguna a Lenin como pensador. Inclusive en las pocas ocasiones en que lo hizo, fue para descartarlo por “primitivo” y “pre-críti-

co”. (Sartre, por desgracia, no es excepción, pues jamás corrigió su veredicto de 1946, en *Matérialisme et Révolution*, de que el materialismo de Lenin — y también el de Engels, dicho sea de paso— era naturalista y simplista y que su único valor era el de un “mito”, en el sentido platónico, que mantenía la fe de los trabajadores revolucionarios. El propio Lenin dijo que, cuando mucho, era un aficionado en materia de filosofía, pero este “aficionado” se metió atrevidamente en el campo del debate filosófico, en 1908, y publicó *Materialismo y empiriocriticismo*. Fueron circunstancias políticas las que lo hicieron salir de su reserva filosófica: los años que siguieron a la derrota de la revolución rusa de 1905 fueron tiempos de gran desaliento para los revolucionarios rusos, sin exceptuar a los bolcheviques, y en particular algunos intelectuales del partido, Bogdanov, Bazarov, Lunacharsky, quisieron “rejuvenecer” el marxismo introduciéndole las concepciones vocingleramente proclamadas por la más reciente de las tendencias de moda, las del empirio-criticismo de Mach y Avenarius.

Lenin, que primero había decidido firmemente mantenerse a distancia de las disputas filosóficas y que le había escrito a su amigo, Gorky, que no obstante lo mucho que le gustaría verse con él en Capri, se negaba a participar en “discusiones filosóficas”, decidió que mantenerse callado en aquellos momentos constituiría un grave error político. Y esto se debió a que sintió que podía descubrir el vínculo entre el “revisionismo” filosófico y el “revisionismo” político. El primero consistía en apartarse del materialismo cabal de Marx, el segundo en alejarse de su práctica cabalmente revolucionaria, y ambos se complementaban, sobre todo porque el revisionismo filosófico proporcionaba las bases teóricas del revisionismo político. Exponer de nuevo el au-

téntico marxismo y, al mismo tiempo, revisarlo en el único sentido aceptable y en verdad exigido por el propio marxismo, es decir, ponerlo al día, fue el propósito de Lenin al escribir *Materialismo y empiriocriticismo*, y fue, de principio a fin, una empresa política, a pesar del carácter superficialmente “remoto” de los temas tratados, de la epistemología, la gnoseología, la llamada “crisis de la física”, y demás por el estilo. Dicho sea de paso, se debió a que Lenin creyó que era políticamente urgente defender al materialismo en contra de las tendencias idealistas de algunos de sus camaradas bolcheviques, el que su libro de 1908 fuese mucho más una reivindicación del aspecto materialista del marxismo que de su componente dialéctico. En una situación política totalmente diferente, el mismo Lenin insistiría en la necesidad de estudiar la dialéctica, sin exceptuar a la dialéctica de Hegel, cuando escribió (no para su publicación) sus *Cuadernos filosóficos*, en 1915. Se observa una diferencia del énfasis entre las dos obras, pero en vez de hablar de una oposición entre las mismas (que sólo existe en la mente de algunos críticos), deberíamos interpretar esta diferencia como algo nacido de diferentes contextos políticos.

Y ha llegado ahora el momento de volver a Sartre y ver si su ruta nos recuerda en algo a la de Marx, Engels y Lenin. No obstante las palpables diferencias, existe una notable semejanza, porque en todos los casos tratamos con personas apasionadamente interesadas por la filosofía y que sin embargo se mantuvieron calladas acerca de ella a causa de las circunstancias políticas. Cuando rompieron su silencio, lo hicieron porque la experiencia política, la suya propia así como la de sus contemporáneos, había hecho que fuese imperioso y/o oportuno hablar. Es verdad que, aparte de esta semejanza, las rutas de los cuatro hombres son muy divergentes.



pero la similitud es lo suficientemente importante como para justificar un examen más atento, tanto más cuanto que no es de ninguna manera accidental. Pues todas aquellas personas cuyo pensamiento está condicionado por la lucha de clases y tienen conciencia del vínculo entre filosofía y política, son personas que *esperan* a que la política les enseñe una cosa o dos antes de escribir acerca de filosofía. Afirmo que esto es lo que le ocurrió a Sartre y que

la más grande originalidad de la *Critique* es la de que la escribió un hombre cuya participación política le había proporcionado convicciones políticas sólidas y le había dejado también serias dudas. Hay quizá toda una lectura de la *Critique* que aún está por emprenderse a la luz de este hecho. En este breve ensayo, sólo podré mencionar algunos puntos sobresalientes.

Primero, tenemos que preguntarnos en qué medida la *Critique* constituye una desviación tan grande respecto del existencialismo previo de Sartre, que equivalga a una "revolución" filosófica. A este respecto, los críticos se han dividido a grandes rasgos en tres campos. Los del primero afirman que Sartre no cambió realmente sino que tan sólo avanzó más en la dirección anunciada en *L'Être et le Néant*; los del segundo afirman que Sartre cambió tanto que su filosofía es una forma novedosa de marxismo, enriquecido éste mediante análisis existencialistas y puesto al día; y los del tercer campo son del parecer de que hay en la *Critique* dosis iguales de existencialismo "puro" y de marxismo auténtico. Dentro de cada campo hay otras divisiones más entre los que elogian a Sartre por su nueva posición y los que se lamentan de su marxismo. Por ejemplo, un representante del primero de los campos mencionados, James F. Sheridan Jr., comienza su libro *Sartre-The radical conversion* (Ohio U. P., 1969), diciendo que:

... hay más continuidad que discontinuidad en el pensamiento de Sartre (*op. cit.*, p. 11).

y termina diciendo que:

... la acusación de que el pensamiento de Sartre en su primera época es fundamentalmente incompatible con sus esfuerzos posteriores es sencillamente errónea (*ibid.*, p. 159).

El argumento del autor se basa en una comparación

entre las dos obras filosóficas principales, que tiene como mira mostrar que la primera en aparecer contiene ya categorías esenciales, como la del "otro" ("Después de todo, el Otro funciona en *El Ser y la Nada* como el límite de mi libertad") (*ibid.*, p. 4) y que la obra posterior aún conserva "la concepción radical de la libertad humana, que Sartre sostiene y siempre ha sostenido" (*ibid.*, p. 157). Sheridan señala también la actividad literaria y política de Sartre. Si hubiese destacado este último aspecto y examinado de manera más completa el papel de la *praxis* política, quizás habría renunciado a su exposición del problema como elección entre la continuidad y la discontinuidad, y habría alcanzado a ver que el pensamiento de Sartre se mantuvo siempre en activo y fue enriquecido por la vida. En el mismo campo también, pero esta vez para criticar al filósofo, podríamos meter a todos los que piensan que su perpetua preocupación por el individuo le impide ser marxista, original o de otro pelo, a pesar de que el propio Sartre haya dicho lo contrario. Volveremos a examinar esta opinión, sobre todo tal cual la han expresado eruditos del PCF, pero, por el momento, valdrá la pena señalar que la *praxis* individual de la *Critique* se efectúa en un contexto social y, además, que Sartre pasa a analizar la *praxis del grupo*, noción que jamás apareció en *L'Être et le Néant*.

Entre los críticos que hablan de un cambio radical, podemos mencionar a Mark Poster (que lo aplaude) y a Mary Warnock (que se lamenta de él). El primero de éstos, aun cuando cree que algunas de las formulaciones de Sartre acerca de la *praxis* individual "desvirtúan su teoría social" (*Sartre's Marxism*, Pluto Press, 1979, p. 79), e inclusive pueden poner "en tela de juicio los avances de la posición de Sartre" (*ibid.*, p. 80), considera que la *Critique*

es un "enriquecimiento" del marxismo, sobre todo porque "no es una obra de filosofía especulativa a la manera de *El Ser y la Nada*" (*ibid.*, p. 112). La debilidad primordial de esta opinión interesante es su propensión a aceptar acríticamente las afirmaciones sartreanas de que el marxismo *necesita* al existencialismo para explorar la subjetividad. Esto equivale a descartar el trabajo serio efectuado por los marxistas en este mismo campo; por ejemplo, los estudios de Henri Wallon, el cual examina la manera como se desarrolla y forma la personalidad del niño, para poner un solo ejemplo. Por su parte, Mary Warnock se queja en *The Philosophy of Sartre* (Hutchinson University Library, 1965) de que existe "un abismo insalvable" (*op. cit.*, p. 176) entre el "proyecto" individual y la *praxis* del grupo. Esta crítica ignora el valeroso esfuerzo realizado por Sartre para vincular a ambos al mostrar que la libertad, aunque inicialmente se manifieste en la acción individual, encuentra su expresión más completa en la actividad del grupo.

Al autor de este ensayo le parece que es en el tercer campo donde nos acercamos más a la verdad y que la nueva filosofía de Sartre no fue ni una ampliación del existencialismo ni una "conversión" al marxismo. Ver el asunto en términos de tal disyuntiva es pasar por alto el carácter *dialéctico* de su evolución: en su caso, lo antiguo es transformado y trascendido por lo nuevo. Esto no quiere decir, por supuesto, que el producto final sea necesariamente satisfactorio o esté libre de contradicciones. Podemos pasar ahora a examinar algunos de los aspectos novedosos de la *Critique* a fin de sustanciar nuestra aseveración de que están vinculados a la *praxis* política de Sartre.

Uno de los aspectos notables es el de que el filósofo del compromiso ha cedido su lugar al filósofo

de la *praxis*. El hecho de que una palabra haya sustituido a otra no tiene interés semántico únicamente, ya que *praxis* es más que una palabra: es y se quiere que sea un concepto revolucionario. Implica que pertenecemos al mundo del movimiento social y del cambio, de manera que no podemos teorizar acerca del mismo de manera desapasionada, neutral. La *praxis* no es el *concepto* de compromiso, es el compromiso vivo, el compromiso concreto, el compromiso en acción. Además, el pensar mismo es una forma de *praxis*, cuya función no es meramente contemplativa sino activa. No puede uno menos que recordar la 11ª tesis sobre Feuerbach: "los filósofos hasta ahora han interpretado el mundo de diversas maneras, lo que hay que hacer es cambiarlo." El hombre de la *praxis* es un ser que se encuentra siempre en proceso de "hacerse a sí mismo", un ser que jamás acepta las cosas tal cual son, sino que perpetuamente se esfuerza por cambiarlas y cambiarse a sí mismo a la vez. Es todavía una criatura que se define a sí misma por su "proyecto", pero mientras que en *L'Être et le Néant* el proyecto describía la libertad absoluta de la conciencia, en la *Critique* tenemos a:

... un hombre *situado* en el mundo, atravesado por todas las fuerzas cósmicas y que habla del universo material como de aquello que se revela poco a poco a través de una *praxis* 'en situación' (*op. cit.*, p. 126).

A este respecto, tenemos que señalar el nuevo significado asignado a la palabra "situación". En *L'Être et le Néant* representaba el campo de las posibilidades indeterminadas que gobiernan la relación entre el *para-sí* y el *en-sí*; en la *Critique*, como señala acertadamente Chiodi:

el campo del proyecto-praxis no está caracterizado ni por la indeterminación ni por la ne-

cesidad: es el campo del condicionamiento (*op. cit.*, p. 15).

Y Chiodi añade:

La introducción de la conexión entre 'posibilidad' y 'condicionamiento' constituye la innovación más importante en la teoría de lo posible de Sartre (*ibid.*)

Pero dónde, tendríamos derecho a preguntar, se enteró Sartre de la *praxis* revolucionaria y su condicionamiento histórico, como no fuese en los acontecimientos políticos que acababa de presenciar y en los que había tratado de ser algo más que un espectador pasivo.

Es la misma *praxis* política la que determina lo que tal vez sea la novedad más importante de la *Critique*, a saber, una teoría de las relaciones humanas que hace de la "reciprocidad" lo fundamental, en vez del conflicto de *L'Être et le Néant*. Es verdad que se recalcó la importancia de la solidaridad en la conferencia de 1945, *L'existentialisme est un humanisme*, y que Sartre la explora admirablemente en sus obras literarias, pero sólo en 1960 es objeto de teorización y conceptualización. Antes de esta fecha, lo único que encontramos es la aseveración —sin ninguna justificación teórica— de que

Je suis obligé de vouloir en meme temps que ma liberté la liberté des autres . . . (*L'existentialisme est un humanisme*, p. 83).

así como el retrato de personajes dramáticos que, como Goetz, llegan a conocer el significado real del amor humano ("S'aimer, c'est haïr le même ennemi") y de la fraternidad humana. En la *Critique*, esta última lección se traduce filosóficamente:

. . . les relations *humaines* (positives ou négatives) sont de réciprocité, cela signifie que la *praxis* de l'un dans sa structure pratique et pour l'accomplissement de son projet, recon-

nait la *praxis* de l'autre, c'est a dire au fond, qu'elle juge la dualité des activités comme un caractere inessentiel et l'unité des *praxis* en tant que telles comme leur caractère essentiel (*op. cit.*, p. 207).

En lugar de la sociedad humana como selva en la cual la "mirada" del Otro es siempre hostil y en la que cada conciencia busca la muerte del otro (una fórmula hegeliana, utilizada por Simone de Beauvoir como el 'texto' de su novela *L'Invitée*), vemos ahora al hombre definido como una *praxis*, y a cada *praxis* como una totalización, por cuanto encierra los intentos de cada individuo por relacionarse con el mundo más amplio del que forma parte.

Y en cuanto al conflicto, que sin duda alguna no se desconoce, Sartre considera que brota de la hostilidad del universo material, que encuentra su expresión en la escasez, es decir, en el hecho de que la naturaleza aún no nos ha proporcionado los medios para satisfacer las necesidades de todos los seres humanos. Es esto lo que conduce a la inhumanidad del hombre para con el hombre, a la violencia. La violencia es:

. . . l'inhumanité constante des conduites humaines en tant que rareté intériorisée, bref ce qui fait que chacun voit en chacun l'Autre et le principe du Mal (*ibid.*, p. 221).

Resultaría tentador decir que el advenimiento de una sociedad socialista representa para Sartre el final de este estado de cosas, pero hacerlo sería simplificar abusivamente su pensamiento. Parece existir una contradicción no resuelta entre su fe en el socialismo y su creencia en que la totalidad de la historia humana es la lucha contra la escasez. Una consecuencia poco agradable de esta última creencia sería que el final de la escasez representaría el final de la historia. No facilita las cosas el hecho de que

el enfoque de la alienación de Sartre esté más cerca de Hegel que de Marx, en tanto en cuanto piensa que todas las formas de objetificación son alienantes. Aun si Marx Poster está en lo correcto cuando dice que esto es válido “solamente en el contexto de la ‘historia’ ” (*op. cit.*, p. 63), no alcanzamos a ver cómo puede escapar Sartre de su dilema: se dice que la alienación es inseparable de la escasez y la escasez parece ser ineliminable. No es preciso estar de acuerdo con Chiodi (véase, *op. cit.*, p. 22) cuando dice que esto, en efecto, nos trae de nuevo a la grima de *L'Être et le Néant*, para aceptar que no aparece todavía una solución satisfactoria en la *Critique*. Decimos “todavía” porque el prometido segundo volumen, que tenía que tratar de la significación básica de la historia, bien podría haber explorado más el tema. Por desgracia jamás lo escribó y nos hemos quedado, no tanto con una cuestión abierta (que no por fuerza sería algo malo) sino con un cuadro algo melancólico. No podemos menos que creer que tal pesimismo está ligado a las decepciones políticas de Sartre, sobre todo después de los amargos desacuerdos con los comunistas a propósito de la intervención militar soviética en Hungría y el golpe anonadador que fue la recuperación degolista en 1958. Es imposible dejar de ver una conexión entre la “impotencia radical” de la que se quejaba en 1959, cuando escribió el prólogo para una nueva edición de *Aden-Arabie*, de Nizan, y su incapacidad, y casi podríamos decir su falta de voluntad, de mostrar una salida. Podríamos admirarlo por esto, pues representa sin duda su honestidad y su valor intelectuales, pero no podemos sentirnos del todo contentos por ello.

Las decepciones políticas de Sartre explican probablemente otros rasgos de la *Critique*, de los que mencionaremos brevemente tan sólo dos. El

primero de los mismos parece estar muy distante de la política, puesto que tiene que ver con la exigencia metodológica de un estudio de las “mediaciones” como puntos de “inserción” entre el individuo y su clase. En efecto, la queja sartreana de que los marxistas contemporáneos, porque supuestamente se olvidan de “mediaciones” tales como la familia y otros “micro-ambientes” que actúan como capas entre los seres humanos y sus clases, son incapaces de dar cuenta y razón de todos los giros imponderables e inesperados de la historia, brota de su inconformidad con lo que califica de “formalismo” de los comunistas franceses. Según Sartre, los comunistas ven al proletariado como una masa impersonal, una clase, y se olvidan de que está formado por individuos concretos. Asevera que desconocen soberanamente a estos individuos y por eso no pueden ayudarlos a convertirse en auténticos revolucionarios. Sobra decir que los comunistas franceses niegan rotundamente la validez del cargo, pero no me interesa aquí establecer quién tiene y quién no tiene razón al respecto. Lo único que quise fue llamar la atención sobre el origen político de un punto aparentemente sólo teórico.

Fue la disputa de Sartre con los comunistas, franceses y soviéticos, la que lo condujo a la conclusión de que aquellos a los que llama (siempre despectivamente) “marxistas contemporáneos” han deformado hasta tal punto el pensamiento de Marx que fue preciso escribir un libro de 750 páginas, la *Critique de la Raison Dialectique*, para restaurarlo en su prístina pureza. Y no sólo como ejercicio académico, sino, en parte, para rechazar la noción misma de partido organizado (como el PCF) y de todas las instituciones (como el PCF, de nuevo, y también la burocracia soviética). A este respecto, la intervención filosófica de Sartre difiere de la de Engels

y Lenin: este último decidió meterse en polémicas filosóficas y exponer sus ideas con el objeto de poner freno al desorden ideológico dentro de su propio *partido*. Fue la unidad del joven partido socialdemócrata lo que incitó a Engels a refutar a Dühring, y fue el temor a que el partido bolchevique se extraviase lo que llevó a Lenin a hacer la apasionada defensa del materialismo marxista. En el caso de Sartre, lejos de que su mira fuese tratar de ayudar a algún partido, lo que quiso fue proporcionar una justificación teórica a su crítica del PCF y a su negativa de incorporación al mismo.

La justificación se apoya en gran medida en la tajante distinción de “serie” y “serialidad”, por una parte, y “grupos en fusión”, de otra parte. (La expresión “grupo-en-fusión”, aunque no sea elegante en inglés, ni en español, probablemente es mejor que la de “grupo fusionado”, que aparece en la traducción inglesa de la NLB, porque, al igual que la original francesa, conserva la idea de proceso). En el vocabulario de Sartre, una “serie” es una colección de individuos, en la que cada quien está separado de los demás, de modo que la relación es de “alteridad”, es decir, de ver a otras personas como distintas a nosotros mismos, literalmente como “otros”. En contraste, un “grupo” junto a individuos que se hallan unidos por el lazo de la “reciprocidad”, es decir, por el reconocimiento de uno mismo en el otro. El “grupo-en-fusión”, por su parte, surge espontáneamente y está caracterizado por su falta de estructura. En tanto que las series y las estructuras se pueden investigar mediante la razón analítica, los grupos no estructurados son inteligibles tan sólo a la razón dialéctica. En términos políticos sencillos, al PCF, y junto con él a cualquier partido organizado leninista, se les acusa de haber asfixiado, o dado muerte, a la dialéctica viva marxista. En sus esfuer-

zos por resucitarla, Sartre se nos presenta como el teórico del *izquierdismo*. (El *gauchisme*, traducido generalmente como “izquierdismo” o “ultra-izquierda”, es la etiqueta que los comunistas suelen poner a todas las tendencias que afirman situarse a la izquierda del Partido Comunista porque son partidarios de la revolución y no del supuesto neo-reformismo de los modernos partidos comunistas. Los *gauchistes* por su parte prefieren llamar a su movimiento “la extrema izquierda” o “la izquierda revolucionaria”, pero no rechazarían necesariamente la calificación de *gauchisme* como término conveniente para designarlos a todos.) No contento con esto, el autor de la *Critique* ataca también a todas las instituciones calificándolas de a-marxistas porque, para él, una institución es un grupo cuya estructura se ha osificado, además de que en ella existe la serialidad. La raíz del problema, según lo entiende Sartre, es que la institución comienza como grupo, después se convierte en “grupo ligado por una promesa”, es decir, en un grupo en el que existe una distribución *organizada* de derechos y deberes regidos por la promesa y, finalmente, se convierte en institución en la que la “función” se establece a sí misma para sí misma y produce individuos que la perpetuarán. El diagrama siguiente (no sugerido, por Sartre) ejemplifica idóneamente el proceso:

Grupo —Grupo ligado por la promesa— Institución

Lo que se necesita para retornar al espíritu revolucionario del marxismo es apoyarse en el primero de los términos y ponerse en guardia contra los otros dos.

La *Critique* ilustra la importancia revolucionaria de los “grupos-en-fusión” con una referencia a la toma de la Bastilla, primer acto de la Revolución francesa. No existía un partido revolucionario en

1789, pero, ante la amenaza de un ataque contra París de parte de las tropas del rey, se formó espontáneamente un grupo para hacer resistencia al ataque y, además, sus miembros decidieron armarse. La revolución había comenzado, en efecto, porque el pueblo de París había tomado las armas contra el rey:

... le peuple de Paris s'est armé contre le roi" (*op. cit.*, p. 389).

Aunque el grupo-en-fusión se formase bajo la presión de circunstancias materiales precisas, su surgimiento fue imprevisto e inesperado. El determinismo marxista tradicional, que sólo está enterado de los "factores objetivos" no puede explicarnos esto, y por eso su menosprecio de la subjetividad lo deja inerte ante la revolución. Es divertido señalar la impaciente reacción de un comunista francés: "Sartre podrá decir lo que quiera de la Revolución francesa, pero la Revolución rusa no la hicieron existencialistas, sino marxistas".) Después de los acontecimientos de mayo de 1968, Sartre habría de repetir y robustecer esta crítica de los "marxistas contemporáneos" al sugerir que una proliferación de "salvajes grupos-en-fusión" surgió fuera del PCF, pero que los "burócratas" comunistas y de la CGT les impidieron hacer la revolución.

Por su parte, la Unión Soviética es abiertamente criticada en la *Critique*, no obstante el reconocimiento de los "enormes progresos realizados" (*ibid.*, p. 629). La tragedia de la URSS, según Sartre, es que el partido y el Estado, instituciones ambos, son los únicos que ejercen el control, y no la clase obrera. El resultado ha sido que la dictadura del proletariado (por la que los marxistas entienden el gobierno ejercido por la clase trabajadora) jamás haya tenido lugar. En las primeras etapas de la historia soviética, fue sustituida por la dictadura de un grupo que se perpetuó a sí mismo ("au nom d'une délégation

que le prolétariat ne lui avait pas donnée" [*ibid.*]; hoy es inconcebible porque el problema real es el "marchitamiento" del Estado, expresión marxista, utilizada por primera vez por Engels y adoptada más tarde por Lenin):

Aujourd'hui, ... le probleme réel qui se pose, c'est celui du dépérissement progressif de l'Etat au profit de regroupements de plus en plus vaste. . . (*ibid.*, p. 630).

Sartre sugiere inclusive que la amenaza de burocratización no es tan grande en el occidente capitalista como en los países socialistas porque:

... lorsque l'Etat est un appareil de contrainte dans une société déchirée par des conflits de classe, la bureaucratie ... peut être plus facilement évitée que dans une société socialiste en construction ... (*ibid.*, p. 627).

aunque pone cuidado en añadir que:

Ces considérations ne prétendent pas prouver la supériorité du groupe de souveraineté dans les démocraties bourgeoises mais à montrer qu'il tire sa vie des contradictions sociales qu'il exprime (*ibid.*, p. 628).

y en pronosticar que el socialismo futuro se construirá:

... dans une autre conjoncture et à travers une autre totalisation historique que celles qui caractérisèrent la révolution de 1917 (*ibid.*, p. 630).

Sin embargo, para Sartre es segura una cosa, a saber, "l'impossibilité pour le prolétariat d'exercer une dictature" (*ibid.*). Podrá parecer que esta última conclusión se adelanta al rechazo manifestado por el PCF de la "dictadura del proletariado", en su XXII Congreso de 1976, pero no hay tal. El PCF no renunció a la finalidad de construir una nueva clase de Estado, simplemente se negó a llamarlo "dictadura" (porque hoy la palabra ya no significa lo que

Marx entendía por ella y se la asocia por lo general a los regímenes totalitarios) y a considerarlo tan sólo de la clase trabajadora (fundándose en que el socialismo es hoy la meta común de los obreros y de otras clases sociales). Podría alegarse que la reciente importancia reconocida a la autogestión obrera no dista mucho del desagrado que le inspiraba a Sartre el socialismo institucionalizado, pero aunque los comunistas franceses ya no privilegian el papel del Estado, aún creen que es necesario en la que Marx llamó “primera fase de la sociedad comunista”. Además, la “autogestión” comunista en nada se parece a la “salvaje libertad” de los “grupos-entusiasmo” sartreanos y no implica en lo más mínimo que, para hacer una revolución, los trabajadores puedan prescindir de un partido organizado. Y en lo tocante a Sartre, hay que reconocer que su visión del socialismo futuro no es nada clara, pero no sabemos qué habría dicho al respecto el segundo volumen, que no fue escrito, de la *Critique*.

La reacción de los marxistas ortodoxos a la *Critique* no fue amistosa, por no decir otra cosa. Por ejemplo, Garaudy (firme sostenedor del marxismo tradicional antes de salir del Partido Comunista francés en 1970) escribió que el libro se hallaba “en opposition radicale avec l’essentiel du marxisme” (*Questions à Jean-Paul Sartre*, Collection Clarté, 1960, p. 100), y se hizo eco de él Lucien Sève, quien declaró que al tomar como punto de partida la conciencia individual, Sartre había producido una filosofía que era:

... rigoureusement inconciliable avec le matérialisme marxiste ... (*La Nouvelle Critique*, febrero de 1961, p. 96).

(Cabría señalar que, en su libro de 1981, *Une introduction à la philosophie marxiste*, publicado por las Editions Sociales, Sève reconoce con generosidad

“pluralista” que junto al marxismo ortodoxo hay varios “marxismes particuliers”, uno de los cuales es el de Sartre.) Pero la crítica más dura fue la que le hizo Louis Althusser, quien afirmó que al hacer referencia al “hombre” Sartre estaba empleando conceptos pre-marxistas (véase, *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973, p. 44). Siento la necesidad de hacer dos observaciones. Primera, que Althusser pasó por alto una interesante aseveración de la *Critique*:

... l’Homme n’existe pas: il y a des personnes qui se définissent tout entières par la société a laquelle elles appartiennent et par le mouvement historique qui les entraîne... (*op. cit.*, p. 131).

Esto, como veremos más adelante, no está expresado en términos que Marx aceptaría, pero sí representa un avance respecto del humanismo pre-marxista, por cuanto reconoce la importancia decisiva de la sociedad y de la historia. Segunda, que las críticas que lanza Althusser contra todos aquellos que, como Sartre, dicen que los “hombres hacen la historia” se basa en su propia concepción del marxismo como “un anti-humanisme théorique”, interpretación discutible. Haciendo a un lado la desafortunada elección de palabras (¡que hizo que algunos críticos indignados acusaran a Althusser de inhumanidad!), hay que señalar que Marx y Engels dijeron a menudo, y con todas sus letras, que “los hombres hacen la historia” (véase *El Dieciocho Brumario*, *Ludwig Feuerbach* y la correspondencia Marx-Engels). Más importante aún es aclarar que la oposición que Althusser descubre atinadamente entre el humanismo especulativo y el materialismo histórico no significa que el marxismo renuncie por completo al humanismo. Si la palabra “humanismo” posee algún sentido, tiene que representar sin duda

la concepción de que los seres humanos tienen algo en común, que los filósofos llaman "esencia". Y, sorprendente pero innegablemente, Marx es de esta opinión. Su originalidad consiste, primero, en el hecho de que muestra que esta "esencia" es concreta e histórica, a saber, la del "conjunto de las relaciones sociales", y, en segundo lugar, en que el punto de partida de su análisis nunca es el individuo, sino las realidades sociales, como son las clases. Si Althusser hubiese señalado la inexistencia de estos dos aspectos en la *Critique* de Sartre podría haber montado un argumento más sólido contra la idea de que el existencialismo pudiese ser compatible con el marxismo. (Hay que decir en su descargo que la referencia a Sartre fue un aparte, ya que su blanco principal era John Lewis, el marxista británico.) No le habría sido muy difícil mostrar que, a diferencia de Sartre, Marx no pensó que la sociedad fuera una colección de individuos, sino que antes bien sostuvo que los hombres se hacen individuos solamente en y a través de la sociedad. Ni siquiera estaría de acuerdo en que "las personas se definen por la sociedad a la que pertenecen", ya que, fuera de la sociedad, simplemente no existen. Como escribió en los *Grundrisse*:

El ser humano es, en la acepción más literal del término, un *zoon politikon*, no meramente un animal gregario, sino un animal que sólo puede individuarse en medio de la sociedad (*op. cit.*, Pelican 1973, p. 84).

Veamos ahora de qué manera concibe Sartre su propio papel de pensador. Encontramos una interesante indicación de esto en lo que dice en *Question de méthode*, cuando habla de esos intelectuales ("ces hommes de culture") que vienen después de "les grands épanouissements" y que se ponen a la tarea de utilizar una teoría filosófica de manera prác-

tica para destruir y construir. A tales hombres, dice, no se les debería llamar filósofos, porque:

... ils se nourrissent encore de la pensée vivante des grands morts. ... Ces hommes *relatifs*, je propose de les nommer des idéologues. Et, puisque je dois parler de l'existentialisme, on comprendra que je la tiens pour une *idéologie* ... (*op. cit.*, pp. 17-18).

Pero, ¿qué es exactamente una ideología? ¿En qué se distingue de una filosofía? Sartre no responde verdaderamente a estas preguntas. Elogia a la *ideología* existencialista por negarse a reducir el ser al saber, pero dice también que la misma negativa se encuentra en la *filosofía* de Marx y entonces ya no ve uno dónde se encuentra la línea divisoria. Investigaciones y debates recientes entre estudiosos marxistas quizás nos ayuden a aclarar la cuestión. En particular, muestran primero, que la palabra "ideología" puede ser usada de tres maneras distintas, al menos por los marxistas. En un sentido, simplemente describe lo que Marx y Engels llamaron "conciencia falsa", es decir, las ideas erróneas y las ilusiones que se forma una determinada clase dominante acerca de su papel social, y que exponen los pensadores de esa clase. En un segundo sentido, la palabra ideología significa vagamente una visión del mundo, y los comunistas, por ejemplo, hablan de una "ideología burguesa", una "ideología proletaria" y así por el estilo. En un tercer sentido, la ideología es una estructura dentro de la cual pensamos y obramos. Es diferente de la ciencia, ya que su objeto no es el conocimiento, y de la filosofía, pues no se ocupa del estudio histórico-crítico del pensamiento humano, sino de la experiencia vivida, de "le vécu". Althusser no es el único marxista que haya definido la ideología en este último sentido, pero sí es suya la exposición más clara de todas:

Tres schématiquement . . . une idéologie est un système (possédant sa logique et sa vigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts, selon les cas), doué d'une existence et d'une rôle historique au sein d'une société donnée . . . (*Pour Marx*, Maspero, 1966, p. 238).

Hay que añadir dos puntos. Althusser explicó más tarde que una ideología no se limita a ideas sino que también produce sus propias instituciones; entre los "aparatos ideológicos del Estado" mencionó a las iglesias, las escuelas y universidades, la familia, la literatura, las artes, los deportes etc. Además, recalcó que no puede existir sociedad ninguna sin ideologías, pues se basan éstas en experiencias concretas y, por eso, ayudan a gobernar la conducta de los seres humanos.

Si entendemos por "ideología" las ideas, cultura e instituciones a través de las cuales los seres humanos se relacionan unos con otros en sociedad, entonces nos será fácil ver por qué puede decir Sartre que es un ideólogo. A diferencia de Cabanis, Destutt de Tracy y los demás pensadores del siglo XVIII que se llamaron a sí mismos "ideólogos", porque desearon forjar una teoría de las ideas y de su desarrollo, Sartre quiere estudiar individuos concretos, vivientes, y finalmente su propósito es político, pues la ideología de la existencia, aun cuando no conduzca al Conocimiento (y no dice que lo haga), es capaz de enriquecer nuestra "comprensión" de la gente y de su experiencia. No niega el condicionamiento, pero afirma haber descubierto que, a pesar de estar condicionados, los hombres siguen siendo libres e imprevisibles. La conciencia de esta libertad y esta imprevisibilidad, como nos las revelan los análisis existenciales, es según Sartre indispensable para el marxismo si quiere seguir siendo la filosofía revo-

lucionaria que Marx quiso que fuera. Esta es la razón por la cual, un año antes de la *Critique*, Sartre le escribió a Roger Garaudy, para puntualizar que:

Il me paraît donc que la pensée de l'existence, en tant qu'elle se reconnaît pour marxiste, c'est à dire en tant qu'elle n'ignore pas son enracinement dans le matérialisme historique reste . . . la seule recherche marxiste qui soit à la fois fondée et concrète (Carta de Sartre, citada en *Perspectives de l'homme*, P.U.F., 1960, p. 113).

Su preocupación por las "mediaciones" y su queja de que (como hasta ahora) fueran menospreciadas por los marxistas, debe entenderse en vista de lo anterior. Así también debe entenderse su insistencia en la irreductibilidad de la realidad viviente al conocimiento y su afirmación de que en esto coincide plenamente con Marx:

Ainsi Marx a raison à la fois entre Kierkegaard et contre Hegel puisqu'il affirme avec le premier la spécificité de l'existence humaine, et puisqu'il revendique avec le second l'homme concret dans sa réalité objective (*op. cit.*, p. 21).

El mérito principal de Marx nos asegura Sartre, es el de haber mostrado la primacía de la acción (definida como "trabajo y *praxis* social") sobre el conocimiento:

Il affirme, lui aussi, que le fait humain est irréductible à la connaissance, qu'il doit *se vivre et se produire*. . . (*ibid.*).

No puede negarse realmente que la ambición de Sartre está de acuerdo con el marxismo. Lo que es más discutible es que su método para la comprensión "del hecho humano" haya rendido los importantes resultados prometidos. Los críticos están divididos al respecto, como era de preverse.

Una segunda cuestión aclarada por el trabajo de marxistas modernos es el del papel desempeñado por la filosofía dentro del marxismo. ¿Cómo habría que interpretar las diversas afirmaciones, a primera vista contradictorias, además, hechas por Marx y Engels sobre este tema? En *La Ideología Alemana* parecería que están en contra de toda filosofía, cuyo fin como “rama independiente de actividad” pronostican confiadamente, pero en los escritos posteriores de Engels leemos que, aun cuando la filosofía ha sido “expulsada de la naturaleza y de la historia”, aun le queda un papel por desempeñar en “el reino del pensamiento puro”, a saber, “la teoría de las leyes del proceso mismo de pensamiento, la lógica y la dialéctica”. La frase “pensamiento puro” es desafortunada, pero no es verdad que “no desagradaría al idealismo” como sugiere Althusser (en *Lenin and Philosophy*, p. 59), porque Engels no quiso dar a entender que el pensamiento debiese ser estudiado como si existiese independientemente. Lucien Séve nos da una mejor interpretación de Engels cuando escribe que, para él, el objeto de la filosofía no es la naturaleza del pensamiento, sino el proceso del pensamiento mientras lidia con la naturaleza y la historia,

... no ... la *naturaleza del pensamiento* —éste es asunto de las ciencias particulares— sino ... el *pensamiento de la naturaleza y de la historia* ... (*Une Introduction a la philosophie marxiste*, p. 278).

En efecto, Engels aclara perfectamente que la necesidad de un estudio “de las leyes del pensamiento” la imponen los avances de las ciencias: éstas se han elevado ahora desde el nivel puramente empírico hasta el teórico y por eso se ha vuelto imperativo conceptualizar sus resultados con ayuda de las categorías universales que todas usan (por ejemplo, ma-

teria, movimiento, contradicción, etc.) y para mostrar la interconexión de las diferentes esferas de conocimiento. Y, en lo que respecta a la aparente contradicción entre la finalidad de “abolir” la filosofía y la de “preservarla”, debería entenderse en el sentido de que Marx y Engels deseaban liquidar a la filosofía anterior (a menudo la llamaron *die bisherige Philosophie*, frase que Séve traduce libremente por la *ci-devant philosophie*) porque era meramente especulación divorciada de la práctica científica y social, pero que pusieron las bases para una nueva filosofía, materialista y dialéctica, cuyo campo limitado —aunque importante— fue el proceso del pensamiento. Tal filosofía saca su inspiración de la práctica y a su vez nos ayuda en la tarea práctica de cambiar el mundo.

Se sigue de esto que la originalidad de la filosofía marxista no consiste únicamente en su materia de estudio, sino también en su carácter francamente “partidista”. Los marxistas afirman que ponerse de un lado u otro en filosofía es siempre, consciente o inconscientemente, tomar partido en política, tal y como Sartre aseveró en cierta ocasión que todos los escritores están comprometidos (con el *status quo* o con el cambio), lo sepan o no. No todos los marxistas estarían de acuerdo con Althusser en que la filosofía es “la lucha de clases en el campo de las ideas”, pero todos afirmarían que la diferencia entre la filosofía marxista y la filosofía “burguesa” consiste en que la primera reconoce su toma de partido, mientras que la otra trata de negarla hipócritamente. El marxismo es “partidista” porque su mira es la revolución socialista y porque su método es crítico. El primer aspecto exige un estudio de las realidades existentes, pues de otra manera sería imposible cambiarlas, de manera que un marxista diría que sus análisis son objetivos *porque* representan

una toma de partido, no a pesar de esto: una clase revolucionaria en ascenso, afirma, necesita la verdad, sin embellecimientos. El segundo aspecto significa en particular que no existe tabú ninguno sobre cualesquiera preguntas que los filósofos quieran hacer o no hacer, sin exceptuar a las preguntas que los filósofos tradicionales han considerado como "raras" o "sórdidas", como son las preguntas políticas. En pocas palabras, el marxismo asevera que no es la filosofía del compromiso, sino el compromiso de la filosofía. Su tarea no es la de interpretar el mundo, sino comprenderlo y actuar sobre él (los dos son inseparables), cambiarlo.

¿Podemos decir que en la *Critique de la raison dialectique* Sartre ha adoptado plenamente este enfoque marxista, tanto en lo relacionado con el contenido de la filosofía como en lo tocante a su carácter de toma de partido? Responder afirmativamente, sin reservas, sería olvidar que él mismo afirmó en su libro que no se había vuelto "lisa y llanamente marxista" (*op. cit.*, p. 33) y atenuar todas sus diferencias con "les marxistes contemporains". Pero si vamos más allá del texto de la *Critique*, descubriremos dos hechos instructivos. El primero es el de que la obra fue criticada por la mayoría (no por todos) de los críticos "burgueses" (tildándola de "marxista") y por la mayoría (aunque no por todos) de los críticos comunistas (por no ser "mar-

xista"), pero que los *gauchistes* la elogiaron por lo general. Estas reacciones altamente políticas no pudieron ser puramente accidentales. Tampoco fue accidental que en los años posteriores a la *Critique*, Sartre se haya ocupado cada vez más de cuestiones sociales y políticas, especialmente después de 1968. Por otra parte, escribió otra obra grande, el estudio en tres volúmenes de Flaubert, titulado *L'Idiot de la famille*. Uno de sus admiradores izquierdistas, Mark Poster, consideró que la elección de tal tema

... revela una adhesión residual a su pasado de intelectual clásico para quien la comprensión de una gran figura literaria es más importante que el relato de una revolución (*op. cit.*, p. 120).

De modo que la pregunta con la que dimos comienzo a este ensayo, la de si Sartre se apartó de la filosofía del compromiso para pasar al compromiso de la filosofía, no tiene fácil respuesta. Esto tal vez pueda deberse, en parte, al hecho de que la evolución no se completó, y, en parte, a "la ambigüedad de las fidelidades divididas entre el intelectual clásico y el intelectual izquierdista" de la que no se desprendió Sartre "hasta el final" (Poster, *ibid.*). Sea como fuere, no era la intención de este modesto trabajo ofrecer respuestas definitivas. Estas, en caso de que existan, sólo se alcanzarán al cabo de nuevos estudios y renovadas discusiones. 🙏