

OTRA vez, y siempre, Jean-Paul Sartre... El cual sigue constituyendo tanto una gallarda negación de lo «viscoso» (queremos referirnos ahora con esta categoría sartriana a esa ficción de pensamiento, ya no tan frecuente, es verdad, que presenta enmascarado de «consecuencia» lo que realmente no es sino un empantanamiento dogmático en «hallazgos» ideológicos autopresentados como «perennes») como, a la vez, una no menos gallarda, y en estos tiempos más dificultosa, negación de lo que, bajo la capa de la «fluidéz» o el antidogmatismo, no es más que oportunismo, o sea, navegación al paio de las modas: ¿éticos de la infidelidad? ¿Quién sabe!

Hablar así de Sartre viene, una vez más, a cuento de la más viva actualidad, y esté uno o no de acuerdo con sus puntos de vista.

Nos referimos a las recientes (1) declaraciones de Sartre a propósito de la problemática del «intelectual» después de Mayo del 68, de las que consideramos interesante transmitir la más puntual noticia. No otra es hoy nuestra pretensión. Empieza Sartre en su coloquio por aplazar la cuestión concreta que se le plantea —«el intelectual después de Mayo»— para preguntarse por la condición propia del intelectual: ¿qué es eso, un intelectual? Puesto que, en verdad, no hay trabajo que no precise inteligencia. (Escuchándolo, recordamos a Gramsci, el cual se expresó sobre este tema casi en los mismos términos que ahora Sartre. «No existe el trabajo puramente físico», decía Gramsci; y Sartre: «No hay trabajo que no necesite inteligencia». Para continuar Gramsci definiendo al intelectual por su función social y determinar lo Sartre como «un técnico del saber práctico».)

EL INTELLECTUAL COMO CONTRADICCIÓN: UN «UNIVERSAL» DESDICHADO

En el cerco a que Sartre somete el concepto de intelectual desde la realidad en que lo piensa —la realidad de lo que ha llamado, como decimos, los «técnicos del saber práctico»— se producen los siguientes hallazgos:

He aquí una *actividad social* (2), en la que se da la siguiente contradicción: "El conjunto de sus conocimientos es conceptual, es decir, universal, pero nunca sirve a todos los hombres; sirve, en el conjunto de los países capitalistas, sobre todo, a ciertas categorías de personas, que pertenecen a las clases dirigentes y sus aliados".

He aquí, en este marco, un *tipo social* (3), en el que se da la



SARTRE: CRÍTICA DEL INTELLECTUAL CLÁSICO

Por
**ALFONSO
SASTRE**

siguiente contradicción: El es "universal en sus trabajos generales, en su manera de conocer, pero se encuentra 'de hecho' trabajando para los privilegiados, y por ello situado de su parte".

He aquí, en fin, que algunos de estos «técnicos del saber práctico» se dan cuenta de que trabajan en el plano de lo universal "para servir lo particular". Pues bien, "la conciencia de esta contradicción —lo que Hegel llamaba la conciencia desgraciada— es precisamente lo que lo (s) caracteriza como intelectual (es)". "Lo que yo llamo intelectual es, pues, la mala conciencia", precisaría después Sartre en el curso de este coloquio.

Esta definición se refiere al denominado, en el mismo coloquio, intelectual «clásico» o «anterior a Mayo»: "Puesto que era a la

vez universal y particular, el intelectual denunciaba en todas partes el uso particular de lo universal y trataba de indicar en cada circunstancia particular los principios de una política universal, para el bien de la mayoría". Por ejemplo, en el caso del Vietnam, "los juristas que se han apoyado en el derecho internacional (del cual han denunciado, al mismo tiempo, ciertos particularismos)".

Estos intelectuales «clásicos» —denominación que recuerda la de Gramsci, cuando establecía la diferencia entre intelectuales «tradicionales» y «orgánicos», desde el punto de vista de su posición y su función en la estructura social; pero que en este debate con Sartre abarca tanto a unos como a otros, en la medida en que adopten posiciones socio-

políticas «clásicas» según el concepto que aquí va elaborándose— "sufren por su contradicción, pero, al mismo tiempo, consideran que ella los hace útiles a todos y, en consecuencia, rechazan cuestionarse en su propia persona". Y, sin embargo, "el antagonismo de lo universal y lo particular que los constituye, dado que apuntan a suprimirlo fuera de ellos, implica necesariamente que deberían suprimirlo en ellos; en otros términos, la sociedad universalista a que aspiran, 'no tiene sitio' objetivamente para el intelectual". (Claro, podríamos decir nosotros, impenitentes dramaturgos: yo escribo mi tragedia para contribuir al establecimiento de una nueva situación, en la que mi obra sea ininteligible o, más aún, desaparezca. Pero en la situación en que todavía nos hallamos, ¿debo dejar de hacer tragedias? ¿Para hacer qué? ¿O debo hacer tragedias y otras cosas? Sigamos el pensamiento de Sartre.)

Hay que decir, para salir al paso de cualquier optimismo exagerado —y en nuestra opinión todo optimismo lo es— sobre lo sucedido en Mayo del 68 a propósito de este problema, que, según Sartre, "en la mayor parte de los casos no ha habido grandes cambios, y nos reencontramos hoy al intelectual clásico. Lo que ocurre es que 'le gusta su papel': técnico del saber práctico, bien pagado, enseñando, por una parte, física (por poner un ejemplo) y, por otra, denunciando la represión en los mítines, se siente descontento de sí mismo 'en principio' y piensa que por este descontento —que es toma de conciencia de su contradicción— puede ser útil, ya que su contradicción es la de toda la sociedad". Son estos intelectuales de los que más tarde dice Sartre que "encontraban una buena conciencia 'en la mala conciencia' por aquello que hacían o creían hacer por Argelia o por el Vietnam".

Para Sartre, el origen del movimiento a favor de esos cambios (en la actitud política de los intelectuales), que todavía no se han producido, al menos en gran escala, hay que buscarlo en los estudiantes, que son ya desde su primer curso técnicos del saber práctico, y que han manifestado "no querer seguir siendo intelectuales". "Queremos —dice Sartre, como portavoz de esos estudiantes y, a nuestro modo de ver, reduciendo sorprendentemente lo esperable como 'nueva conciencia' después de tan radicales planteamientos— que el saber que adquirimos (como primer problema; luego hay el del saber mismo), que es un saber universalista, sea utilizado por todos". (¿Y no es eso lo que quieren también los intelectuales llama-

dos clásicos, y de ahí su contradicción? Pero, además, ¿tan universalista es ese saber que ahora adquirimos? ¿Es ese el problema a que se refiere Sartre «del saber mismo»? Son preguntas que flotan en nosotros desde el comienzo de nuestra escucha del debate. Pero sigamos aún el desarrollo del diálogo.)

Para Sartre, "el movimiento (de Mayo) contestaba a los intelectuales 'en tanto que tales', supongamos que con más importantes argumentos que el citado de la necesidad de una extensión cultural. Y, en efecto, los redactores de «L'Idiot International» atacan a continuación el problema «flotante» desde el principio.

UN SABER QUIZA UNIVERSAL, PERO CIERTAMENTE BURGUES

Es una expresión «de los chinos», oportunamente recordada por «L'Idiot», objetando con ella que ese saber pretendidamente universal «está ya particularizado en su forma».

Sartre está de acuerdo, pero, según él, ellos (los intelectuales) lo descubrieron después. Y he aquí la definición —o por lo menos la descripción— a que llega Sartre, abandonando, sin duda (¡avatares dramáticos del amistoso debate!), la idea, más metafísica que dialéctica, tal como parecía planteada, de una contradicción neta entre lo «universal» y lo «particular» en la sociedad y en el ser, desgarrado por esa contradicción del intelectual: "Quiero decir —aclara Sartre— que el intelectual clásico de mil novecientos cincuenta es el tipo que piensa que las matemáticas es un saber totalmente universal. No distingue entre una manera de enseñar o de utilizar las matemáticas que sería universal y una manera particularista de enseñarlas". (¿Luego no es tan obvia la gracia de la broma, tan jocosa e indiscutible en apariencia, con que en reciente número de esta revista apoyaba sus argu-

mentos Víctor Sánchez de Zavala, al considerar chistosa cualquier «distinción entre trigonometría marxista y trigonometría capitalista o entre una integral filosoviética y otra prochina»? ¿Será acaso Sánchez de Zavala «un intelectual clásico de 1950»? En realidad, nos va pareciendo que todos —y también el mismo Jean-Paul Sartre, según va a verse— cabemos, hoy por hoy, más o menos holgadamente, en esa definición, sobre todo en su primera etapa: la de la mala conciencia como primer motor —¿inmóvil?, ahí aparecen las reales diferencias entre nosotros— de nuestros actos públicos.)

Yendo más allá, Sartre opina que los intelectuales clásicos fueron cuestionados por Mayo no sólo «en la forma de su saber», sino también «en su existencia real». Pero volvamos a la crítica de ese «universal» que Sartre parecía admitir al principio sin establecer serias restricciones a su verdadera y real universalidad. "Ustedes me dicen —habla Sartre— que no es un universal propiamente hablando, sino el universal burgués lo que se enseña; estoy de acuerdo. Pero si los intelectuales hubieran pensado así en el sesenta y ocho no hubieran participado en la rebelión del sesenta y ocho. Porque fue necesario que tuvieran en un momento dado la idea de lo universal para que comprendieran que ese universal exigía una sociedad universal".

¿Encontramos, pues, que los intelectuales movilizados en Mayo lo fueron precisamente por su error ideológico, que se constituyó en la base teórica de una movilización que los condujo a la violenta situación de ser ellos mismos «contestados» sorprendentemente, por así decirlo? "Si ellos hubieran pensado —dice Sartre— que no tenían el saber universal, sino solamente su particularización, el contraste hubiera sido menos violento. Mientras que la cosa fue así: nosotros tenemos lo

universal, podemos tenerlo, pero, ¿para qué sirve?". (Pero entonces, en la opinión del mismo Sartre hace un momento, estos intelectuales no se hubieran movilizado. Y a la pregunta: «¿para qué sirve este saber universal?», pensamos, creyendo seguir en ello también a Sartre, que ellos respondieron precisamente movilizándose.) Así, pues, según nosotros, parece que la situación que se produjo podría resumirse así: Primero, hubo una falsa conciencia, movilizadora, sin embargo, de hecho. Segundo, hubo una «contestación» pública de esa falsa conciencia y una dura verificación para los intelectuales de la no universalidad de la instancia movilizadora. Y probablemente fue así...

A LA «REEDUCACIÓN» DE LOS INTELLECTUALES

Se acepta por ambas partes en la continuación del coloquio la idea «china» de la necesidad de una «reeducación de los intelectuales», que consistiría en «la desaparición de la frontera cultural-política». Ese proceso está, según Sartre, «en sus comienzos», y llegará a producir —¿cuándo?— la nueva figura negadora de la condición del intelectual clásico. Tenemos que decir que en este momento, cuando se pasa del análisis y la crítica del intelectual «clásico» al proyecto de su destrucción y sustitución por algo nuevo, encontramos lo más problemático del debate. ¿En qué consistiría tal «reeducación»? Espigamos en el coloquio a la busca de los elementos esenciales de esa reeducación y hallamos esto:

Trabajar en las fábricas como modo de que el lenguaje «se simplifique» y «las relaciones con el proletariado se hagan reales» («L'Idiot»). Es así cómo donde había intelectuales aparecen «hombres nuevos» («L'Idiot»), capaces de "darse cuenta de que ya no hay otra posibilidad de tener

una fin universal que vincularse directamente a los que reclaman una sociedad universal, es decir, con las masas" (Sartre). Pero, ¿no se da en el planteamiento de «L'Idiot» —nos preguntamos nosotros— cierto tufillo populista y, entre nosotros, diríamos a lo S. U. T.? Precisamente Sartre ha hablado, unos minutos antes, refiriéndose a Mayo, de que se dio en ese proceso un fenómeno de «obrerismo», entendido éste como un "abandono completo de la cultura". Y, sin embargo, ahora se trataría —como uno de los objetivos primordiales de la postulada reeducación— de «aprender el lenguaje de las masas». La «nueva misión del intelectual» tendría que empezar, para Sartre, porque el intelectual «se suprima en tanto que intelectual»; es decir, porque consiga desplazar (así al menos entendemos nosotros su actual pensamiento) el centro impulsor de su actividad política desde la «mala conciencia» que lo define ahora, en tanto que intelectual «clásico», a la conciencia práctica de su real integración en el seno de las masas a cuyo «servicio directo» ha de poner "lo que haya podido retirar de las disciplinas que le han enseñado la técnica de lo universal". "Es necesario —añade entonces Sartre— que los intelectuales aprendan a comprender lo universal que es deseado por las masas en la realidad, en el momento, en lo inmediato". Pero, ¿no es ésta precisamente la figura preexistente —¿anterior, desde luego, a Mayo del 68!— del intelectual militante en un partido o grupo revolucionario?, preguntaríamos nosotros. En efecto, Sartre nos dice que estamos ante «un problema de hoy» (y en Francia) en la medida en que el Partido Comunista no es un partido revolucionario. Cuando lo era, cuando "a la izquierda del Partido Comunista no había nada", "no tenía ningún sentido (para un intelectual) ir a las fábricas". "No hubiera servido para nada", resume. La única solución era "ir al

SARTRE: AHORA «TOUT»

A sus setenta años, Jean-Paul Sartre se mantiene con obstinación junto a los jóvenes que él considera más revolucionarios. En absoluto desanimado por un gobierno que se empeña en ignorarle (mientras persigue a sus amigos), el director de «Tiempos Modernos» y de «la Causa del Pueblo», desde hace dos semanas, director de un nuevo periódico «subversivo», que se titula «Tout». ¿Por qué «Todo»? Porque: «Queremos todo», como dicen los militantes de la organización maoísta: «Viva la Revolución».

«Acepto la dirección de «Tout» y de «la Causa du Peuple» aunque no esté forzosamente de acuerdo con la totalidad de su contenido. Ese no es el

auténtico problema: los procesos infames y ridículos que incoa el gobierno, con sus tribunales de excepción, a los vendedores de estos periódicos demuestran que la clase dirigente tiene la intención de acabar con toda la prensa revolucionaria: así es como se explica Sartre, al hacerse cargo de «Tout» con objeto de provocar finalmente una reacción gubernamental.

En cualquier caso, el benjamín de la llamada prensa subversiva se inspira visiblemente en los periódicos «underground» norteamericanos, por lo menos en lo «pop» de su presentación. El primer número incluye un artículo sobre la Fiat («La Indochina está en tu fábrica»), sobre Palestina

(«Todos somos fedayin»), sobre Burdeos («Jean-Jacques Servan-Schmitz»), sobre Joan Baez («La cochina de ella: dos "nurses" para su hijo»). En él se publica igualmente una declaración del partido de los Panteras Negras a favor de «la justa lucha de los homosexuales y de las mujeres por su liberación».

Los redactores de «Tout» inauguran la sección abierta al correo de sus simpatizantes con una autocritica: «Los artículos no han sido escritos por obreros. Los temas son demasiado parisinos y centralistas. Los compaginadores se han mostrado demasiado autoritarios».

No es más que un comienzo.

lado del Partido" en el caso de no estar tan totalmente de acuerdo como para militar en él, viene a decir Sartre a sus interlocutores. El programa de reeducación, en la actual situación francesa, parece consistir, al fin, en una relación intelectual-masas, a la que el intelectual clásico, en trance de dejar de serlo, aportaría sus anteriormente adquiridas técnicas de generalización, adquiriendo él, en esta simbólica, ¿o dialéctica?, relación, el «lenguaje de las masas». Pero está claro que uno podría decirse entonces: si el lenguaje de las masas es un modelo de deseable asimilación, lo será precisamente porque sea un instrumento de real generalización de verdadera universalización. ¿O qué, si no? ¿Las masas pondrían la anécdota, todo lo viva y real que se quiera (la vivencia salvaje o silvestremente expresada), y el intelectual pondría la categoría: la generalización? ¿No nos encontraríamos entonces de nuevo ante un tipo de relación «clásica» ligeramente evolucionada? Y a fin de cuentas, ¿no ocurre así que se está tratando una vez más de resolver «in mente» —y no «in res», como sería de desear— un problema cuya solución no reside en que hoy el intelectual deje de serlo, sino en que se trabaje, desde la situación real donde se da esta división del trabajo por mucho que ello se considere indeseable, por una nueva situación en que no sea ya posible la figura clásica del intelectual de hoy? El que para ello sea necesario —como Sartre dice después— la constitución de «células mixtas», ¡y claro que lo es!, no autoriza, creemos, al énfasis de hablar —como aquí «L'Idiot»— de «hombreros nuevos» surgidos de las ruinas de los intelectuales antiguos por el hecho de pasarse trabajando «dos o tres años» en una fábrica y aprender allí el lenguaje de las masas. Por lo demás, resulta, en efecto, que para Sartre el aprendizaje del lenguaje de las masas no transforma completamente «la forma del saber universal». «Es un problema que toca a la cultura —dijo Sartre— y la cultura es un problema muy difícil». Reproduzcamos un fragmento del diálogo:

L'IDIOT.—Un problema que se rechaza siempre... (Se refiere a este problema «difícil» que ha señalado Sartre.)

SARTRE.—Sí, porque todavía no poseemos los medios de tratarlo.

L'IDIOT (Refiriéndose a lo que les ocurre, de hecho, en su periódico).—...Nosotros llegamos, a pesar de todo, a una forma que da todavía la razón al intelectual tradicional tal como usted lo ha presentado.

SARTRE.—Sí; estamos en el estado del aprendizaje del lenguaje

de las masas, y no puede decirse mucho más.

—Los hechos, en fin, muestran lo que de ilusión o, por lo menos, precipitación, pudiera haber en ciertos anuncios triunfalistas de «un hombre que surgió de Mayo»...

EL HOMBRE QUE SURGIO DE MAYO

Se comprueba, en efecto, la presencia de la realidad y con ella la rebaja de cualquier ilusión. El debate acaba de asentar el pie en los hechos cuando Sartre va respondiendo a la incitación que hay, desde el principio, en el debate: la pregunta sobre el presunto hecho de «una ruptura (en Mayo) del intelectual de izquierda y una entre la concepción tradicional nueva concepción (del intelectual revolucionario)».

La respuesta se manifiesta, como ya se ha señalado, en términos de esperanza en los jóvenes. Hay poco que esperar —según Sartre— de los grupos más o menos «llegados» (o «consagrados»), incluso de los jóvenes, antes de Mayo. Su «reeducación» es «improbable», dado el «individualismo» de los intelectuales...

Está, sobre todo, el problema de lo que Sartre, citando a Deutscher, llama el «interés ideológico» que el intelectual, de hecho, no comparte con —en el ejemplo de Sartre— el hombre que pica billetes en el «metro», el cual carece de tal tipo de interés. Los libros escritos por el escritor, esté él más o menos de acuerdo con ellos en el transcurso del tiempo, constituyen su «interés ideológico». ¿La esperanza estaría, pues, en los jóvenes que aún no hayan publicado libros? al parece la opinión de Sartre, el cual, al fin, hace él mismo una exhibición de mala conciencia —o sea, en esta terminología, de su condición de intelectual «clásico»— a propósito de su derecho a continuar, después de Mayo, escribiendo su libro sobre Mallarmé, en el que trabaja desde hace veinticinco años. «He decidido acabarlo —nos dice— y ese hecho me sitúa en el plano del viejo intelectual». «Uno va lo más lejos que puede en un sentido, mientras en otro acaba lo que tiene que hacer...». Desgarramiento y militancia... Literatura y Política... Y ahí lo tenemos, responsable de La Cause du Peuple, vendedor del periódico en la calle, activista del nuevo Secours Rouge, a sus sesenta y cinco años, y luchador en este, ese, aquel frente. ¡Enorme Sartre! Sí, sí, enorme Sartre! ■ A. S.

(1) Véase «L'Idiot International», septiembre, 1970. «Jean-Paul Sartre: L'Ami du Peuple».

(2) y (3) «Actividad social» y «tipo social» no son términos del texto de Sartre.



EL OCASO DEL P. C.

WASHINGTON.—El Partido Comunista está conociendo días aciagos en los Estados Unidos. Nadie le presta ya atención y posiblemente atravesase ahora su peor momento.

Un comunista amigo mío, literalmente con lágrimas en los ojos, me decía hace pocos días que su partido se desintegra.

—Ya no somos amenaza para nadie —se lamentaba—. Nadie nos hace caso. Ha pasado de moda el echarnos la culpa de todo. ¡Es una desgracia!

—Y eso, ¿cómo se explica? —indagué.

—En los Estados Unidos ya nadie saca la más mínima ventaja atacando a los comunistas. Echarle las culpas a los estudiantes es lo que está de moda. Los cazadores de rojos andan ahora dedicados a atacar a los estudiantes, profesores y administradores. A nadie le importa lo que nosotros hacemos. Hace meses que no logramos salir en los periódicos...

—Es espantoso —comenté—. Recuerdo un año político en que todo el mundo andaba acusando a todo el mundo de ser comunista o compañero de viaje. ¿Qué equivocación ha podido cometer tu gente?

—Ninguna. Los cazadores de rojos se percataron un día que la gente teme más a sus propios hijos que al Partido Comunista. Fíjate que el vicepresidente Agnew, desde que inició su jira de discursos en banquetes de cien dólares cubierto, no ha hecho ni una sola mención a la amenaza comunista. Para él, hoy el mayor enemigo de los Estados Unidos no es Karl Marx sino el doctor Spock.

—¿Y qué repercusión ha tenido todo esto entre los afiliados? —le pregunté.

—Pues mira, lamento tener que decirte que ha sido tremenda. La mitad de nuestros afiliados estaba integrada por agentes encubiertos del FBI. Dependíamos de ellos en todo lo que se refiere a nuestras necesidades económicas, ya que eran ellos los únicos que pagaban religiosamente las cuotas. Ahora se nos van en bandadas, nos abandonan para ir a matricularse en colegios y universidades. Nuestras células se van reduciendo a la nada.

—Sin embargo —dije yo—, cualquiera pensaría que, después de tantos años, esos agentes encubiertos del FBI le habrían tomado cierto apego al Partido.

—Ya ves, el otro día un agente, afiliado nuestro, hombre bueno de verdad con el que todos simpatizábamos, vino para decirnos que había recibido órdenes de darse de baja y que ahora le destinaban a la clase novata de la universidad de Nueva York. Yo le rogué que no nos dejara, pero contestó que eso no era cosa suya. Los comunistas ya no significamos nada a los ojos de J. Edgar Hoover: ya ni siquiera "Selecciones del Reader's Digest" le compra artículos referentes a nosotros.

—¿Y si ustedes lograran que el Congreso abriera una investigación como hizo en los viejos buenos tiempos pasados? —insinué.

—Es inútil —repuso amargamente—. Los subcomités de seguridad interna tan sólo se interesan ahora por los estudiantes. Es imposible explicar a Moscú que ya nadie se ocupa de nosotros.

—¿Y por qué no interesan ustedes a los estudiantes en el Partido? Seguro que lograrían atraer la atención si se hiciera creer que la rebeldía estudiantil es fruto de una conspiración comunista.

—Eso ya lo hemos intentado, pero los estudiantes no quieren saber nada de nosotros. Piensan que estamos tan pasados de moda como los Partidos Republicano y Democrata.

—¡Una verdadera pena! —exclamé.

—Llegamos a creer que con el Presidente Nixon tendríamos un resurgimiento, ya que en sus buenos tiempos fue uno de los más acérrimos cazadores de comunistas que ha conocido el país. Pero nada, ni nos ha vuelto a mencionar desde que asumió el poder. Te digo que no nos hubiera dolido que nos llamara imbéciles... después de todo lo que hicimos por su carrera política.