



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Sazbón, José

Sartre en la historia intelectual



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

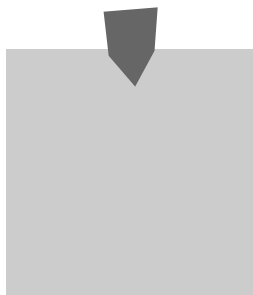
Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Sazbón, J. (2005). *Sartre en la historia intelectual. Prismas*, 9(9), 273-282. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2290>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Lecturas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 9 / 2005

Sartre en la historia intelectual

José Sazbón

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Evocar a Jean-Paul Sartre en 2005 bajo la figuración del doble aniversario —el siglo y el cuarto de siglo que demarcan los años de su nacimiento y de su muerte— pone de relieve una habituación al canon abstracto de las escansiones de calendario que, no obstante, en el caso del homenajeado, remite a una vida y una obra hace tiempo indicativas de escansiones concretas en la historia intelectual. En efecto, Sartre, ya en vida pero, sobre todo, reconstituido por la memoria, encarnó momentos ejemplares de varios desarrollos que, siendo cada uno específico y propio de una serie autónoma, potenciaban sus contenidos al fusionarse en la persona de su impulsor. Las direcciones y los sesgos de esa expansión proteiforme abarrotan, normalmente, los esbozos biográficos y las noticias de diccionario, pues a la gran distribución inicial: escritor, filósofo, hombre público, se agregan enseguida las arraigadas señales de reconocimiento: literatura de compromiso, filosofía de la existencia, intervención política del intelectual, también ellas discriminables en consignas de validez epocal y pregnantes ademanes culturales condensados en imperativos de lucidez que atraviesan los géneros y las especialidades y se revelan tributarios de un “intelectual total”.

De allí que el movimiento de enlace de Sartre con la historia intelectual tiene el riesgo de asumir, de entrada, el espesor inútil del pleonismo, pues en el siglo XX basta mencionarlo para establecer un horizonte que segmenta el continuum de las ideas y las escuelas y abre así la posibilidad de articular una historia intelectual. De nombre propio, “Sartre” derivó en término epónimo; en esa función, incidió designando umbrales, períodos, identidades. Ya la biografía que consagrara al filósofo Annie Cohen-Solal en 1985¹ titulaba “Los años Sartre” la tercera de sus cuatro secciones, correspondiente a los años 1945-1956, la fase exaltante de irradiación del existencialismo y de la teorización del “compromiso” y, asimismo, la misma segmentación decenal que utilizara bastante tiempo después Benoit Denis para tratar “El

apogeo sartreano” como una etapa del largo recorrido de esa vocación del escritor francés (más espontánea que reflexiva antes de Sartre) que él estudia en su *Literatura y compromiso*.² “Los años Sartre” es también el título del tercer gran período del *Siglo de los intelectuales* reconstruido por Michel Winock,³ pero en este caso, dada la escala del tratamiento, esos “años Sartre” integran una serie más dilatada cuyas anteriores estaciones fueron “Los años Barrès” y “Los años Gide”; el lector intuye, de todos modos, que la coordinación de períodos con nombres emblemáticos es una elaboración retrospectiva a partir, justamente, de la relumbrante evidencia de “los años Sartre”; también es plausible que tal nominalización simbólica de hitos epocales reciba su sentido del contenido simbolizado, y éste no es otro que la conjunción de una fuerte intervención político-ideal (en torno del eje de los valores de la izquierda y de la derecha) y una masiva obra literaria encarnadas en una figura excedentaria y representativa exhibida, entonces, como epónima. Pero aun en este caso es el caso patente de Sartre el que induce el método de la designación en una secuencia regresiva, procedimiento idéntico al que hace arrancar en Pascal la línea de los pensadores “comprometidos”,⁴ ya que una vez que se ha diseñado el tipo —con sus atributos esenciales—, sólo queda deslizarlo como matriz portativa en la historia de las ideas, volviéndolo fructífero en la detección de rasgos comunes en las ejecutorias de distintas personalidades. Con algo de redundancia, se puede prolongar ese mismo modelo asimilacionista a la historia de los “intelectuales”, otra vez con Sartre como portador de un tipo-ideal servicial y expresivo,

¹ Annie Cohen-Solal, *Sartre. Una biografía* [1985], Buenos Aires, Emecé, 1990.

² Benoit Denis, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, París, Seuil, 2000.

³ Michel Winock, *L siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997.

⁴ Benoit Denis, *op. cit.*, cap. VII: “Pascal ou le pathos de l’engagement”.

circunstancia que resalta más en la medida en que, también canónicamente, los “intelectuales” ya habían surgido⁵ con rasgos acabados en vísperas del 900, enmarcados en las alternativas del Affaire Dreyfus (el hecho de que se suscitara a propósito de Dreyfus un *affaire* fue, justamente, su logro).⁶ Sólo que en las décadas siguientes no se había producido un uso generalizado del término en los estudios de conjunto (con algunas excepciones significativas, particularmente en años próximos al Affaire;⁷ hacia fines de los años de 1920, se destaca, desde la izquierda marxista, la polémica del ex surrealista Naville).⁸ Pero mientras durante ese período los enfoques colectivos de la categoría se servían de otras denominaciones –por ejemplo, en un mismo año (1927), *La trahison des clercs* de Julien Benda⁹ y *La république des professeurs* de Albert Thibaudet–, desde la segunda posguerra la proyección sartreana de la figura del “intelectual” consolidó una noción flexible y facilitadora que no sólo fue movilizadora para el contemporáneo encuadramiento político, científico-social y literario, sino que se expandió a fases históricas anteriores (Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle*, 1996) y, en el límite, frecuentó el más desenvuelto anacronismo (Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, 1957).

“Intelectual” y “compromiso” asumieron, así, un estatuto léxico ambivalente: por un lado, eran términos codificados por su pertenencia al discurso sartreano; por otro, eran nociones generales, no marcadas, aptas para designar funciones y actitudes de una época cualquiera (al reeditar su *Intelectuales en la Edad Media*, Le Goff comentó, satisfecho, que su audacia había sido imitada y superada: ejemplo, los estudios sobre los intelectuales en la Antigüedad).¹⁰ Esta singularidad de su uso y el consiguiente deslizamiento del referente puede producir ilusiones ópticas como la muy reciente del crítico italiano Vittorio Strada, quien a propósito del “engagement”, asevera que Sartre “no fue el ‘inventor’, si se piensa en una gloriosa tradición francesa que desde Voltaire llega hasta Hugo y Zola”.¹¹ La falacia de la observación es patente apenas se tenga en cuenta que la mencionada tradición es una elaboración retrospectiva hecha posible por un tipificador concepto contemporáneo. Al menos, el estudio de Benoit Denis, que incluso retrocede hasta un siglo antes de Voltaire para reseñar “las figuras tutelares del

compromiso”, no incurre en el error de Strada, pues es consciente de que sólo “a partir del modo en que Sartre y sus contemporáneos lo pensaron [al compromiso] es que se puede remontar en el tiempo” y examinar las prácticas “comprometidas” del escritor en épocas en que “la noción de compromiso no existía como tal”.¹²

Esa consustanciación del *iter* intelectual de Sartre con el armado nítido de una historia intelectual es una incitación irresistible por los historiadores sinópticos. Niilo Kauppi, por ejemplo, asume en el subtítulo de su investigación sobre “la nobleza intelectual francesa”, la existencia de una *era post-sartreana* cuyas transformaciones institucionales y simbólicas se propone detallar inspirado, en general, por las concepciones de Pierre Bourdieu.¹³ En la medida en que estas últimas

⁵ Christophe Charle, *Naissance des “intellectuels” (1880-1900)*, París, Minuit, 1990.

⁶ El linaje dreyfusista del concepto y su arraigo aparecen claramente en esta síntesis de Dosse: “desde la movilización en favor del capitán Dreyfus hasta Jean-Paul Sartre, la figura del intelectual crítico ha dominado la escena francesa hasta el punto de presentarse como la única postura intelectual posible”. Cf. François Dosse, “Paysage intellectuel: changement de repères”, en *Le Débat*, N° 110, mayo-agosto 2000, p. 67.

⁷ En varios textos, predomina la percepción socialista de los intelectuales. En el campo sindicalista soreliano, fue Hubert Lagardelle quien, en 1900, publicó un escrito sobre *Les intellectuels devant le socialisme*; varios años después, se dio a conocer la más pretenciosa diatriba de Edouard Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*, París, Marcel Rivière et Cie., 1914; el libro, dedicado a Georges Sorel, llevaba un largo prefacio del mismo Sorel. Fuera de Francia, Max Adler difundió su ensayo *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Viena, 1910. Ajenos al enmarcamiento político, se puede mencionar el ensayo de Augustin Cartault *L'Intellectuel. Etude psychologique et morale* (París, 1914), citado en Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, París, Armand Colin, 1992, p. 7, y el libro del periodista Firmin Maillard *La cité des intellectuels* (París, 1914), mencionado varias veces por Walter Benjamin, entre otros lugares en “El París del Segundo Imperio en Baudelaire” (incluido en *Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1980, p. 98).

⁸ Pierre Naville, *La révolution et les intellectuels*, París, Gallimard, 1928, con nueva edición revisada y aumentada en 1975.

⁹ En castellano, en cambio, el libro de Benda se presentó con el título más llano y comprensible de *La traición de los intelectuales* (Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1951).

¹⁰ Citado en Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *op. cit.*, p. 11.

¹¹ Vittorio Strada, “Sartre, un mito all’ombra di Camus”, en *Corriere della Sera*, sección ‘Cultura’, 16 de marzo de 2005.

¹² Benoit Denis, *op. cit.*, p. 19.

¹³ Niilo Kauppi, *French Intellectual Nobility. Institutional and Symbolic Transformations in the Post-Sartrean Era*, Albany, State University of New York Press, 1996.

hacen hincapié en cuestiones de legitimación, jerarquía, convenciones y pautas normativas en el campo intelectual, Kauppi agrupa las diversas vertientes del pensamiento emergente hacia fines de los años de 1950 en un “habitus intelectual francés” que desde entonces dictará sus propias pautas de validez en oposición a las antes prevalecientes. Ahora bien, para figurar la transición de uno a otro régimen de valor, Kauppi apela a una escenificación de consonancias freudianas: los “nuevos aristócratas de la cultura” crean, a pesar de sus diferencias, un lazo común mediante el asesinato simbólico de Sartre.¹⁴ Desde luego, no es ésta la única vez en que las retóricas de la historia intelectual crean, a propósito del desplazamiento del paradigma sartreano, un suspenso dramático que se resuelve con la representación de la muerte. La dilatada historia del estructuralismo compuesta por François Dosse instala la muerte (emblemática) de Sartre en su mismo incipit: “como en toda tragedia, el estructuralismo, para triunfar, debía matar”; así se insinúa, en la primera frase, la inminencia del asesinato; y también su víctima: “Jean-Paul Sartre, figura tutelar de los intelectuales de posguerra”.¹⁵ Que el cambio de hegemonía definitorio del paso de una a otra era —de la sartreana a la post-sartreana— no pudo verificarse sin violencia está expresado asimismo en otra historia del ascenso del estructuralismo, la de J. G. Merquior, cuya primera sección también lleva un título que connota aniquilación y exorcismo: “¡Muera el Cogito!”.¹⁶ Esa referencia al *cogito* —alusión metonímica que sobreentiende la obsolescencia de Sartre a partir de la caducidad de la filosofía de la conciencia— resulta evocativa de otra gran impugnación del pensador existencialista, efectuada según una diferente modalidad de la ruptura, no ya la que acompaña las pulsiones de la muerte, sino la que se ejerce con el sarcasmo o el irónico desdén. Es lo que parece haber ocurrido (en marzo de 1961) durante una confrontación pública de Sartre y Althusser, luego de aparecida la *Crítica de la razón dialéctica* del primero:¹⁷ la acusación de una incongruente incorporación del cogito en un planteo histórico basado en la filosofía de la praxis no encontró a Sartre preparado para responderla y Althusser, según los testimonios, exhibió así su superioridad dialéctica¹⁸ dejando a Sartre en una situación poco airosa. Que el cotejo de posiciones haya tenido lugar en la

École Normale Supérieure, escenario formativo de ambos, y ante su director Jean Hyppolite, no hace más que añadir simbolismo al acontecimiento. Éste, de todas maneras, sólo fue tal para los asistentes a ese singular torneo filosófico, a diferencia de la publicación, el año siguiente, de *El pensamiento salvaje*,¹⁹ donde Lévi-Strauss amplificaba la condena del cogito sartreano en la medida en que lo hacía solidario de todo el proyecto de la *Crítica*, asentado, según él, sobre bases orgullosamente etnocéntricas y argumentaciones falaces. La demolición conjunta del historicismo, del humanismo y de la filosofía de la conciencia, todos los cuales tendrían su epítome en el pensamiento de Sartre, asedió a éste ya desde los primeros años 1960, si bien sólo a mediados de la década resultaría patente el giro irreversible de las preferencias teóricas del medio y el confinamiento cada vez más acentuado de las pretensiones filosóficas de Sartre a un modesto y declinante espacio en la escena intelectual. Hacia 1966, ya se podían extraer conclusiones y balances: el número que la revista *L'Arc* dedicó a Sartre tenía una introducción donde el antes y el después de la torsión que se verificaba en el desarrollo de las ideas estaban marcados con rasgos fuertemente contrastantes. El eclipse de la filosofía ante las ciencias humanas suponía un nuevo vocabulario y disímiles convicciones: “ya no se habla de ‘conciencia’ o de ‘sujeto’, sino de

¹⁴ Niilo Kauppi, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵ François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vols., París, La Découverte, 1992, t. I, p. 19.

¹⁶ J. G. Merquior, *From Prague to Paris. A Critique of Structuralism and Post-structuralist Thought*, Londres, Verso, 1988, p. 1.

¹⁷ Jean Hyppolite, director de la École Normale Supérieure hacia la época, pidió a Sartre que diera una conferencia en la Escuela e invitó a presenciarla a personalidades como Maurice Merleau-Ponty y Georges Canguilhem. También estuvieron presentes Louis Althusser y su séquito estudiantil; en éste, figuraba Régis Debray, quien más tarde, en *Les Rendez-Vous Manqués* (París, 1975), aludiría al acontecimiento. Cf. A. Cohen-Solal, *Sartre*, cit., pp. 592-593; Gregory Elliott, *Althusser. The Detour of Theory*, Londres, Verso, 1987, p. 63; F. Dosse, *op. cit.*, t. I, p. 20.

¹⁸ “Era éste [Althusser], por una vez, quien mantenía una posición más dialéctica, englobando el pensamiento de Sartre”, juzgó después Debray, según el testimonio recogido por Annie Cohen-Solal en su *Sartre*, cit., p. 592. Una opinión complementaria de la de Debray es la de Canguilhem, quien “reparó sobre todo en la ‘malicia de las preguntas de los normalistas althusserianos’” (*op. cit.*, p. 593).

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

‘reglas’, de ‘códigos’, de ‘sistemas’; no se dice que el hombre ‘produce el sentido’, sino que el sentido ‘llega al hombre’; ya no se es existencialista, sino estructuralista”.²⁰ Al mismo tiempo, en otra publicación de ese año un observador extranjero hacía notar que “la atmósfera del Barrio Latino de Althusser es tal que para cualquier estudiante de izquierda... Sartre y Henri Lefebvre son monumentos antiguos”.²¹

El desdén de la escuela althusseriana, así como algunos sarcasmos de Michel Foucault son bien conocidos, pero otro de los *maîtres à penser* de la época, Jacques Derrida, elaboró, hacia 1968, un escrutinio más elaborado de las posiciones de Sartre. De hecho, éste integraba un panorama crítico de amplio aliento, unido a una inclinación programática que ya se había manifestado en otros trabajos anteriores. No carece de interés, para la historia futura del influjo derridiano, el hecho de que tanto “Los fines del hombre” (de 1968) como “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (de 1966) hayan sido, en su origen, exposiciones hechas ante auditorios de universidades norteamericanas.²²

El artículo de Derrida, que contrapone en sus dos acápites una frase de *El ser y la nada* y otra de *Las palabras y las cosas* para sugerir la brusca transición de la asunción confiada de la “realidad humana” en Sartre a la desaparición del hombre en Foucault, esboza una generalización cuyo contenido vale, sobre todo, para su autor: “la crítica del humanismo y del antropologismo [...] es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual”.²³ Encarnizándose con la familia de nociones sostenida por el humanismo –hombre, realidad humana, humanidad, etc.–, lo que llama la atención en este texto son las marcas de distanciamiento epocal con la filosofía sartreana (a la que se adjudica un viciado antropologismo), como si efectivamente la agenda teórica del pensamiento francés hubiera clausurado ya las aperturas de *El ser y la nada* y, con ellas, la pertinencia de la “realidad humana”²⁴ en las indagaciones filosóficas. El texto también contiene el trastrocamiento más pleno y estratégico del proyecto de Sartre, inspirado en la búsqueda y la explicitación del sentido (en las acciones y en la historia humana).²⁵ Derrida hace notar, como uno de los rasgos de la inversión de perspectivas producida

en el pensamiento francés, que mientras antes se trataba de efectuar –principalmente por obra de la fenomenología– “una reducción *al* sentido”, en el presente lo que impera es “la reducción *del* sentido”, lo que significa que la propia posibilidad del sentido está determinada por “una organización ‘formal’ que en sí misma no tiene sentido”.²⁶ Esta alusión –positiva– al estructuralismo semiológico puede, por un lado, conectarse con formulaciones similares del artículo de 1966 (el significado “nunca está absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias”), pero, para el lector, evoca la argumentación Lévi-straussiana esgrimida contra la plenitud de sentido a la que aspiraba Sartre en la *Critique*: también Lévi-Strauss le hacía notar a Sartre esa regla de la reducción por la cual “todo sentido es justiciable de un menor sentido”.²⁷

Esos ataques convergentes –a la producción subjetiva del sentido, al aura de la “realidad

²⁰ *L'Arc*, N° 30, Aix-en-Provence, 1966, p. 1.

²¹ Eric Hobsbawm, “Struttura del capitale”, en *I rivoluzionari* [orig. inglés: 1974], Turín, Einaudi, 1975, p. 178. El artículo original se publicó en 1966 en el *Times Literary Supplement*, a propósito de la aparición de los libros de Althusser (y colaboradores) *Pour Marx* y *Lire le Capital*.

²² Uno y otro escrito fueron contribuciones a coloquios internacionales: “Les fins de l’homme” en Nueva York, octubre de 1968; “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” en Baltimore, octubre de 1966.

²³ J. Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía* [orig. francés: 1972], Madrid, Cátedra, 1994, p. 155.

²⁴ Derrida mantiene toda la atención en la primera gran obra filosófica de Sartre, sin mencionar siquiera la *Crítica de la razón dialéctica*, publicada ocho años antes de su conferencia. En cuanto a la expresión “realidad humana”, no deja de escarnecer esa “monstruosa” (p. 151) versión del *Dasein* heideggeriano que circuló con el aval de Sartre.

²⁵ Por ejemplo: “Así, la pluralidad de *sentidos* de la Historia sólo se puede plantear en la perspectiva de una totalización futura [...]. Nuestra tarea histórica es aproximar el momento en que la Historia no tendrá sino *un sólo sentido*”. Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, t. I, p. 63. Hacia la misma época de publicación de la *Critique*, Sartre recapitulaba su amistad intelectual con Merleau-Ponty: “nosotros seríamos cazadores de sentido, diríamos la verdad sobre el mundo...[aún] el sentido del sinsentido existe y nos correspondía encontrarlo”. Cf. Jean-Paul Sartre, “Merleau-Ponty vivant”, en *Les temps modernes*, N° 184-185 (número especial dedicado a Merleau-Ponty), 1961, p. 316.

²⁶ J. Derrida: “Los fines del hombre”, cit., p. 172.

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, cit., p. 338. Más tarde, y apoyado en la autoridad de Lévi-Strauss, Foucault pudo conjeturar que “el sentido no era, probablemente, más que un efecto superficial, un resplandor, una espuma y que lo que nos atravesaba profundamente [...] era el sistema”. Citado en Raymond Bellour, “Homme pour homme”, en *L'Arc*, N° 30, p. 13.

humana”, a la soberanía del hombre garantizada por el humanismo y el antropologismo, etc.—tenían su correlato, fuera del campo filosófico, en la otra gran arena en la que se dirimía la hegemonía de Sartre: la producción literaria, cuya ética, cuya política y —según la exigente normatividad sartreana— cuya misma lógica dependían del austero rigor del “compromiso” del escritor. Ahora bien, la carga de responsabilidad que sobrellevaba el literato comprometido estaba en razón directa del tipo de significaciones que proyectaba en su obra y del resguardo de la libertad en el diseño de sus ficciones y de sus descripciones: en cualquier caso, lo que hacía era mostrar el mundo por medio de la prosa, a la cual Sartre consideraba “utilitaria por esencia”, siendo el prosista, en su definición, alguien que “*se sirve de las palabras*”.²⁸ Fue esta concepción instrumental de la literatura, que suponía un control de los recursos expresivos y una plena mediatización de la materia lingüística —conjunto de formas idealmente subordinado a la intención autoral—, lo que comenzó a ser rechazado por diversas corrientes y teóricos literarios desde fines de los años de 1950. Ya la acumulativa e insinuante obra de Roland Barthes había detectado y razonado en este campo los indicios de una nueva sensibilidad y su correspondencia con los aportes de las cada vez más celebradas ciencias humanas. El interés de esa meditación sobre las condiciones, dispositivos y efectos de la producción literaria residía en una connotada modernidad de tratamiento del lenguaje que desplazaba sin remedio el antiguo y férreo esquema del compromiso sartreano, con su concepción del lenguaje como recurso funcional subordinado a la acción y la comunicación.²⁹ Ya en *El grado cero de la escritura* (1953), Barthes había comenzado a plantear la cuestión de la autonomía de la forma como irreducible a la intención y a la dirección del pensamiento.³⁰ Posteriormente, sus continuas e inventivas contribuciones a una indagación del hecho literario —acompañada en ocasiones por la acuñación de neologismos— sedimentaron un terreno de reflexión cuyas propias premisas excluían ya cualquier interlocución con las posiciones de Sartre. Basta citar su ponencia “Escribir: ¿verbo intransitivo?” (presentada en el mismo coloquio norteamericano de 1966, antes mencionado, al que concurrió Derrida) para advertir que el descansado descarte de una idea

de la literatura como “expresión dócil y transparente” de la subjetividad, así como el de la “ideología totalitaria del referente”³¹ cimentaban un nuevo sentido común para el cual el idiolecto de Sartre resultaba indescifrable.

Esos años de 1960 son también los del *nouveau roman* y de la afirmación de *Tel Quel*, uno y otro focos —en parte tributarios de las avanzadas barthesianas— de impugnación y desentendimiento del “compromiso” sartreano. Si bien en uno y otro de estos grupos existe —en grados variables— interés e involucramiento en cuestiones políticas (por ejemplo, a propósito de la guerra de Argelia o de la revolución cultural china), de lo que en cada caso están convencidos es de la obsolescencia del planteo sartreano y, por tanto, del imperativo de tener alejada a la política de la práctica y la investigación literarias. Es, en cambio, toda una retórica objetivista, científicista y teoricista la que subtiende sus exploraciones, particularmente en el caso de *Tel Quel*, una revista en la que la participación como colaboradores de los filósofos más en vista (Foucault, Derrida) o los ecos de su enseñanza (el caso de Althusser), contribuyen a dotar de una aureola de vanguardia integrada (literatura, ciencias humanas, filosofía)³² notoriamente indiferente a las arcaicas agendas sartreanas. Parece natural, entonces, la síntesis rencorosa del mismo Sartre (en el caso, a propósito de Foucault): “Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel* son movilizados uno tras otro para demostrar la imposibilidad de una reflexión

²⁸ Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* [1947], París, Gallimard, 1964, p. 73.

²⁹ *Ibid.*, pp. 27-28: “[...] Una pura función que nos hemos asimilado. Así ocurre con el lenguaje [...]. Estamos en el lenguaje como en nuestro cuerpo; lo sentimos espontáneamente al trascenderlo [*en le dépassant*] hacia otros fines, como sentimos nuestras manos y nuestros pies”. Y más adelante: “el fin del lenguaje es comunicar”.

³⁰ Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* [1953], París, Gonthier, 1964, p. 73.

³¹ Roland Barthes, “Ecrire, verbe intransitif?” [1966], en *Le bruissement de la langue*, París, Seuil, 1993, p. 25.

³² La página inicial de *Tel Quel* comenzó a llevar a partir de cierto momento un subtítulo, “Science / Littérature”. Por otro lado, la integración del aporte filosófico aparece, con orientada visibilidad, en la antología publicada por la revista: *Théorie d'ensemble* (París, Seuil, 1968), cuyo sumario está encabezado por sendos textos de Michel Foucault y Jacques Derrida (en este último caso, con la importante conferencia “La différance”, presentada a comienzos de ese año en la Société française de philosophie).

histórica”.³³ Robbe-Grillet, quien ya en los años 1950 se había mostrado crítico de la noción sartreana del compromiso, en 1963 manifestó claramente que esa opción era incompatible con el ejercicio de la literatura; la revista *Tel Quel*, por su parte, se orientó desde el comienzo en una dirección divergente de la preceptiva del compromiso y, con el aporte paradójico de varios militantes comunistas, repudió cualquier subordinación de la literatura a las ideologías políticas.³⁴

La pérdida de arraigo del *engagement* sartreano³⁵ fue paralela a la de la figura complementaria del “intelectual” como portador de “exigencias universalistas”, tal como todavía la fundamentaba Sartre en su más dilatada recuperación del tema en la década de 1960.³⁶ En la década siguiente, Michel Foucault contrapuso a ese retrato de “intelectual ‘universal’”, carente ya de vigencia en su opinión, la nueva figura del “intelectual específico”, de intervención y práctica sectoriales acordes con la posición precisa que le marcaban sus “condiciones de vida y de trabajo”.³⁷ Desde luego, esa toma de distancia integraba en Foucault una concepción más global y opositiva a las convicciones y esquemas comprensivos sartreanos, como es posible apreciar, entre otros lugares, en la argumentación desarrollada por el autor en su *Arqueología del saber*.³⁸ En cuanto al “compromiso”, por otro lado, el significativo entierro de tal opción, casi simultáneo al de su impulsor, tuvo lugar en oportunidad de la aparición de la revista de análisis político-cultural *Le Débat*, orientada por el historiador Pierre Nora. Dos semanas después de la muerte de Sartre –ocurrida el 15 de abril de 1980–, Nora, editor y difusor de colecciones históricas en la editorial Gallimard, expresó en el lanzamiento de *Le Débat* la siguiente consigna, difundida por la prensa: “*Le Débat* será lo contrario de *Les Temps modernes* y de su filosofía del compromiso”.³⁹ Si se agrega que –tal el comentario del historiador François Dosse– la creación de *Le Débat* ponía de relieve la “reconciliación de los intelectuales con los valores de la sociedad occidental y una conversión progresiva al aronismo”,⁴⁰ puede advertirse la profundidad de la brecha ya consolidada entre el élan epocal del paradigma sartreano y el modelo emergente, cuyos rasgos integrativos y anti-utopizantes parecen bien representados en la personalidad aludida por Dosse, es decir Raymond Aron.

Durante el presente año y a propósito de la convergencia de los dos centenarios –Sartre y Aron nacieron, ambos, en 1905– se ha hecho notar la ejemplaridad del cotejo entre las trayectorias intelectuales de dos personalidades que, inicialmente unidas por una estrecha amistad y diversas afinidades –el mismo ambiente formativo (la École Normale Supérieure), idénticos intereses filosóficos (la fenomenología, el pensamiento alemán), comunes iniciativas culturales (la fundación de *Les Temps modernes*)–, fueron, posteriormente y

³³ “Jean-Paul Sartre répond”, en *L’Arc*, N° 30, pp. 87-88.

³⁴ Cf. Danielle Marx-Scouras, *The Cultural Politics of Tel Quel. Literature and the Left in the Wake of Engagement*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 17-19, 32-35, 45, 223-225.

³⁵ A propósito de esta tan francesa modalidad de intervención, cabe destacar el significativo aporte de los investigadores extranjeros que la han estudiado. Entre ellos: Anna Boschetti, *Sartre y “Les Temps Modernes”*. Una empresa intelectual [orig. francés: 1985], Buenos Aires, Nueva Visión, 1990; Sunil Khilnani, *Arguing revolution. The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven, Yale University Press, 1993; Sudhir Hazareesingh, *Intellectuals and the French Communist Party. Disillusion and Decline*, Oxford, Clarendon Press, 1991; Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley, University of California Press, 1992 y, del mismo autor, *The Burden of Responsibility. Blum, Camus, Aron and the French Twentieth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998 (que incluye continuas referencias a Sartre), sin olvidar el viejo estudio de David Caute, *El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966)* [orig. inglés: 1967], Barcelona, Oikos-Tau, 1968 (cuya tercera parte está dedicada a Gide, Malraux y Sartre).

³⁶ Jean-Paul Sartre, “Defensa de los intelectuales” (conferencias dadas en Japón en 1965), en *Alrededor del 68* (1972), Buenos Aires, Losada, 1973, pp. 285-343.

³⁷ Michel Foucault, “Verdad y poder” (entrevista de 1977), en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, especialmente pp. 183-189. Incidentalmente se puede agregar que las diferencias en la concepción del intelectual entre Sartre y Foucault no impidieron su participación conjunta, como intelectuales, en tribunas públicas y manifestaciones de protesta. Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos* [original francés: 1994], Buenos Aires, Nueva Visión, 1975, pp. 175-176.

³⁸ Michel Foucault, *L’Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969. Entre otros lugares claramente consagrados a la refutación de la idea de historia en Sartre, se puede mencionar este contraataque, presumiblemente motivado por las opiniones de aquél en la revista *L’Arc* (cf. n. 32): “No hay que engañarse: lo que tanto se lamenta no es la desaparición de la historia, sino el desplazamiento de aquella forma de historia que secretamente estaba por completo referida a la actividad sintética del sujeto” (p. 24).

³⁹ Citado en François Dosse, *L’histoire en miettes. Des “Annales” à la “nouvelle histoire”*, París, La Découverte, 1987, p. 216. Dosse alude a una declaración de Pierre Nora aparecida en *Le Monde*, de París, el 3 de mayo de 1980.

⁴⁰ François Dosse, *Histoire du structuralisme*, cit., t. II, p. 323.

durante la mayor parte de sus fases creativas y de sus intervenciones públicas, una persistente referencia negativa, la una para la otra. Esa permanencia en las antípodas del espectro ideológico y político, que abarcó cuestiones cruciales como la guerra fría, el gaullismo, la guerra de Vietnam, “mayo del 68”, la institucionalidad liberal, la pertinencia del marxismo, etc. —e incluyó también, en el caso de Aron, iniciativas críticas de amplio aliento respecto del pensamiento de Sartre⁴¹ (carentes de reciprocidad)—, suscitó asimismo el perfilado más elocuente de dos figuraciones antinómicas del intelectual. El respectivo alcance movilizador de esas encarnaciones individuales de dos modelos de reflexión e intervención en los grandes debates de la época quedó ilustrado en la desafiante consigna paradójica de aquellos jóvenes parisinos, persuadidos de que “era preferible equivocarse con Sartre que tener razón con Aron”.⁴² Hace diez años, Jean-François Sirinelli presentó una ilustrativa biografía paralela de Sartre y Aron en la que, justificadamente, se pone de relieve —y se coteja— las perspectivas que uno y otro adoptaron no solamente frente a las múltiples coyunturas de la historia inmediata que les tocó vivir, sino también ante la Historia como dimensión global y como proceso. Fue Aron quien, mucho antes que Sartre, se impuso (a comienzos de la década de 1930) “un proyecto que ya no abandonaría: pensar la Historia mientras ella se hace”.⁴³ Como académico y observador de actualidad (por ejemplo, en la revista *L'Express*), Aron cumplió ese propósito, aunque sin suscitar ningún séquito fiel ni entusiasmos movilizadores como los conquistados por Sartre, un tardío filósofo de la Historia y actor de sus avatares que, no obstante, en el último período de su vida debió resignar (en parte, por limitaciones físicas) aquellos proyectos en los que se jugaba tanto la inteligibilidad de la Historia como la articulación de libertad y determinación que movía a sus sujetos. Tampoco esos proyectos encontraron continuadores o generaron un continuado interés, al menos en Francia. Lo que allí se produjo fue un apartamiento sistemático de todos y cada uno de los énfasis sartreanos tal como éstos se habían cristalizado particularmente en *Cuestiones de método* y la *Crítica de la razón dialéctica*.⁴⁴ Drásticamente devaluados y abandonados parecen así tanto el horizonte programático sobre el que se recortaban esas obras: la posibilidad de

intelección de una historia total de la que pudiera emerger “‘el sentido de la Historia’ y su Verdad” (*CRD*, 156) como la apelación incandescente de aquella escena central de la historia contemporánea, es decir la Revolución Francesa, a la que Sartre, en esa obra, volvía una y otra vez para poner a prueba, como inmejorable campo de ejercicio de su método, el propósito general de aplicar el esfuerzo teórico a “‘situar’ un acontecimiento, un grupo o un hombre” (*CRD*, 72) iluminando las ambivalencias del sentido de la acción, etc., pero teniendo presente que “esa Historia hecha y anecdóticamente conocida” debía constituirse en “objeto de una experiencia completa”, lejos de figurar “el objeto muerto y transparente de un Saber inmutable” (*CRD*, 81).

Ahora bien, la empresa de Sartre se fundaba en la posibilidad de principio de restituir traslucidez a la praxis intencional, a partir del movimiento de la comprensión como aprehensión totalizante (*CRD*, 161-162), bajo la premisa de que el sentido “de la totalización histórica podía develarse en el presente a un agente [...] situado en medio de la Historia en curso” (*CRD*, 160). Pero ya en el momento de su formulación, este designio no podía pasar la aduana del saber recientemente constituido; incluso el mismo léxico sartreano lo impedía, ya que desde la primera página de la *Critique* el autor hablaba de “constituir una antropología estructural e histórica” (*CRD*, 9) sin prever que el nexo

⁴¹ Aron consagró un curso de un año entero al comentario e interpretación de la *Crítica de la razón dialéctica*; luego publicó su contenido como *Historia y dialéctica de la violencia* (1973), Caracas, Monte Ávila, 1975. También hay que tener presente los análisis consagrados a Sartre en *L'opium des intellectuels* (París, Calman-Lévy, 1955), las secciones que lo tienen por objeto en *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre* (París, Gallimard, 1970) y las remisiones a su obra en los cursos del Collège de France póstumamente editados como *Lecciones sobre la historia* (1989), México, FCE, 1996.

⁴² Sobre esa frase ironiza un reciente comentario publicado en *Corriere della Sera*. Cf. Pierluigi Battista, “Il vantaggio di avere torto con Sartre”, 6 de marzo de 2005; la sección ‘Cultura’ de este periódico siguió publicando en números sucesivos análisis y puntos de vista con el cotejo Sartre-Aron como *leit-motiv*.

⁴³ Son palabras de Aron, citado en Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron. Deus intellectuels dans le siècle*, París, Hachette, 1985, p. 14.

⁴⁴ Estas dos obras están reunidas en el tomo I (único concluido y publicado por el autor) de la *Critique de la raison dialectique* cit. en n. 25. A partir de ahora aludimos a ella en el texto con la sigla *CRD* seguida del número de página.

invocado debía representar, para el lector de los años de 1960, una fricción epistemológicamente inasimilable. En efecto, tal lector contaba, para ese momento, con un vocabulario disyuntivo que durante el decenio volvería aún más rígidos sus registros (es la época de la exasperada confrontación Estructura/Historia) y, además, la rápida aclimatación, desde 1962, de *El pensamiento salvaje*, ya lo había instruido sobre las operaciones de lectura que aconsejaba el presente *habitus*.

El autor de *El pensamiento salvaje* había articulado la demolición de la *Critique* en torno de la pretensión sartreana de recuperar en plenitud la dirección y el sentido de la Historia desde el interior de la Historia misma. Cuando Lévi-Strauss fingía condensar la significación de la *Critique* con esta fórmula: “En efecto, el problema planteado por la *Crítica de la razón dialéctica* puede reducirse a éste: ¿en qué condiciones es posible el mito de la Revolución Francesa?”, ejecutaba una doble maniobra: por un lado, disolvía como vacuo espejismo el horizonte filosófico de Sartre y, por otro, convalidaba el *dictum* del revisionismo historiográfico: algunos años antes, el decano de esta corriente, el británico Alfred Cobban, también se había esmerado en derruir “the myth of the French Revolution”.⁴⁵ Aun así, el rebajamiento de la memoria de la Revolución a ficción mítica no tuvo el mismo sentido en uno y en otro; Cobban sólo aludía a fallidos recaudos empíricos y a conceptos erróneos, mientras que el especialista y teórico de mitos que era Lévi-Strauss sugería una equivalencia antropológica y la recidiva de una función general. En su acercamiento a la Revolución Francesa, Sartre se habría situado “ante la historia como los primitivos ante el eterno pasado”, ya que en su sistema “la historia desempeña[ba], muy precisamente, el papel de un mito”.⁴⁶ En esa intervención polémica de Lévi-Strauss contra Sartre –que, como después fue evidente, representó una bisagra en la historia intelectual francesa– había dos elementos que, unidos, favorecerían una actitud más parsimoniosa y desapegada ante el pasado nacional. Por un lado, la deslegitimación del aura de la Revolución Francesa (revolución que, según Lévi-Strauss, “tal como se la conoce, no ha existido”); por otro lado, y con efectos más globales, la atribución de obsolescencia a la conciencia histórica (cuya “edad de oro” ya habría concluido). En definitiva, y en exacta oposición al programa de Sartre, Lévi-

Strauss juzgaba que, con el conveniente distanciamiento, “la historia [...] deja de ser interiorizable y pierde su inteligibilidad”.⁴⁷

El relevo historiográfico de este saber fundado en los tiempos largos de la etnología será asumido muy pronto por François Furet para aplicarlo polémicamente a la coyuntura histórica. En 1967, este historiador recupera con simpatía las tesis críticas de Lévi-Strauss en un artículo que hace notar que el prestigio de la “etnología estructural” está asociado al hecho de que esa disciplina “ofrece una anti-historia”.

Describiendo con agudeza la mutación del panorama cultural que han suscitado las nuevas tendencias y, en particular, la relación entre “Los intelectuales franceses y el estructuralismo” (título del artículo), Furet destaca hasta qué punto la figura de Lévi-Strauss es “la imagen invertida del hombre sartreano, a quien la inmersión en la historia [...] impone el célebre compromiso”.⁴⁸ Hacia la época, Furet es uno de los tantos observadores que convalida la deflación del empeño de Sartre, convertido ahora en “célebre compromiso”, es decir en pintoresca reliquia de una época transcurrida.⁴⁹

En el decenio siguiente, la historiografía revisionista acentuará la marca lévi-straussiana. Así como Sartre aspiraba a dialectizar los

⁴⁵ Alfred Cobban, “The myth of the French Revolution” [1955], en *Aspects of the French Revolution*, Londres, Paladin, 1968.

⁴⁶ C. Lévi-Strauss, *op. cit.* (en n. 19), p. 336.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 342, 337-338.

⁴⁸ François Furet, “Les intellectuels français et le structuralisme” [1967], en *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982, pp. 40 y 44.

⁴⁹ A contramano de este rechazo generalizado por parte de las figuras ascendentes de la escena intelectual francesa, los estudiantes movilizados por la agitación universitaria de mayo y junio de 1968 entraron en rápida sintonía con Sartre, único orador en la Sorbona ocupada a quien quisieron escuchar. Sartre, por su lado, experimentó un gran estímulo por ese contacto y, de hecho, se puso al servicio del movimiento de protesta, entre otros aspectos, haciendo él de entrevistador del militante Cohn-Bendit para *Le Nouvel Observateur*. Cf. Jeannette Colombel, *Jean-Paul Sartre. Un homme en situations* [1985], París, Le livre de poche, 2000, pp. 181-184 y 558-564. François Dosse hace hincapié en ese contraste entre la tónica intelectual dominante durante “el 68” y el mantenimiento del viejo carisma (cuya génesis cultural era arrinconada como *démodée*) por parte de Sartre. De hecho, mientras en las universidades había señales de hostilidad hacia los maestros del estructuralismo, la compenetración del viejo filósofo con la agitación juvenil autorizaba a pensar que (si bien efímeramente) se estaba cumpliendo “la revancha de Sartre”. Así titula Dosse el capítulo 11 del segundo tomo de su *Histoire du structuralisme*, donde detalla esas alternativas.

conocimientos brindados por las ciencias humanas y, en particular, por la antropología, poniéndolos a todos “en situación” mediante la intelección que brindaba la Historia (para él, la síntesis normativa era, como se vio, una “antropología estructural e histórica”), un impulso antagónico, puesto en marcha por Lévi-Strauss, ejecutaba la rotación inversa, bajo el supuesto de que la historia, y las sociedades que se reconocen en ella, eran sólo una fracción –de ningún modo privilegiada– de un desarrollo varias veces milenario sólo conceptualizable con las nociones que elaboraba la antropología (y una de ellas equiparaba la conciencia histórica con las formaciones imaginarias propias del mito).

Hacia fines de la década de 1970, y en un artículo de nombre lapidario –“La Revolución Francesa ha terminado”–, François Furet retomará la agenda crítica que Lévi-Strauss había movilizado en la década anterior para deslegitimar el proyecto histórico-filosófico sartreano. Así como Lévi-Strauss le había imputado a Sartre un apriorismo eurocéntrico en virtud del cual el filósofo, “cautivo de su cogito”, ponía a la sociedad histórica como sujeto, con el único resultado de quedar encerrado ahora en un cogito sociologizado,⁵⁰ del mismo modo Furet desestimaba ahora la representación de la burguesía revolucionaria en la versión ortodoxa, ya que –decía–, en ese caso “el cogito, expulsado de las conciencias individuales, se refugia en los sujetos colectivos”.⁵¹ Igualmente, recuperaba la tesis de la discontinuidad entre cronología e interpretación y entre discurso historiográfico y experiencia histórica (desarrollada con énfasis en *El pensamiento salvaje*). Asimismo, lo que es más significativo en un historiador, Furet convalidaba el desplazamiento categorial antropologizante que le permitía a Lévi-Strauss clasificar la filosofía de Sartre como un “documento etnográfico de primer orden”, servicial para “comprender la mitología de nuestro tiempo”.⁵² Pues el autor de *Pensar la Revolución Francesa*, por su lado, no sólo asimila polémicamente la impronta histórica de la Revolución al pensamiento mítico: también reclama una actitud de extrañamiento ante el fenómeno revolucionario, ni más ni menos una “etnología”, apta para emancipar al estudioso de un “paisaje tan familiar”.⁵³

Las consecuencias últimas de esta desafección que hace presa de la conciencia histórica⁵⁴ y del meditado deslizamiento de sus

atributos al desván de los objetos inútiles, museales, coleccionables como vestigios de épocas muertas, pueden apreciarse en un empeño más reciente, debido a uno de los notorios continuadores de Furet. Lo que este último había reclamado en “La Revolución Francesa ha terminado”: olvidar la significación que la Revolución legó a sus herederos y asumir frente a ella sólo la “curiosidad intelectual” y la actividad gratuita de conocimiento del pasado”,⁵⁵ será llevado a cabo con rigurosa coherencia por Pierre Nora en el marco de un vasto proyecto que abarca toda la Francia moderna. Nora, a quien antes mencionamos como lúcido y programático antagonista de la tradición sartreana del compromiso, es significativo en este recuento de posiciones intelectuales a contracorriente de las aperturas teóricas de Sartre, porque concibió y realizó un proyecto de ejecución colectiva cuyos fundamentos son la exacta antítesis de la apelación y reconversión inteligible de la historia propuesta por el autor de la *Crítica de la razón dialéctica*. Ese proyecto, tan espectacular como fascinante –cristalizado en las casi cinco mil páginas de *Les Lieux de mémoire*–⁵⁶ tuvo una inspiración, dice el mismo Nora, “casi etnográfica” y constituyó –siempre en sus términos– un “intento experimental, casi juguetero” de rastrear sitios de memoria –materiales o inmateriales– con el fin de obtener “excitantes panoramas novedosos”.⁵⁷

La premisa de Nora, expuesta en su fundamentada introducción general a esa vasta exploración de los lugares (franceses) de memoria, es que la aceleración de la historia

⁵⁰ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 330.

⁵¹ François Furet, “Le catéchisme révolutionnaire” [1971], en *Penser la Révolution Française*, cit., p. 192.

⁵² C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 330.

⁵³ François Furet, “La Révolution française est terminée” [1978], en *Penser la Révolution française*, cit., pp. 25-26.

⁵⁴ El aporte foucaultiano a esa desafección consistió en exhibir la conciencia histórica como irremediabilmente dependiente de una figuración continuista de la historia en la que encontraría cabida la “promesa” de una reapropiación, por el hombre, de todo lo que pudo haber escapado a su dominio. Para Foucault, la “mutación epistemológica” del concepto de historia veta ya esa visión continuista. Cf. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., pp. 21-22.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire* (1984-1992), París, Gallimard (col. Quarto), 1997, 4757 páginas.

⁵⁷ Pierre Nora, “From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*”, en P. Nora (dir.), *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, vol. 1: *Conflicts and Divisions*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, pp. XXI y XVIII.

arrastra todas las cosas a “un pasado definitivamente muerto”. Un ejemplo explícito, para el autor, es que en la actualidad “hacer la historiografía de la Revolución Francesa, reconstituir sus mitos y sus interpretaciones, significa que ya no nos identificamos completamente con su legado”.⁵⁸ Este tipo de meditación –y aun la retórica que lo subtiende– son indicios ilustrativos de un nuevo régimen de pensamiento histórico que se sitúa en las antípodas de los estímulos, políticos y teóricos, que movieron a Sartre a elaborar, como dijera, los instrumentos cognoscitivos “mediante los cuales la Historia se piensa, en tanto son también los instrumentos prácticos por los que ella se hace” (CRD, 135). El despejamiento de la conciencia histórica y su inducida vacancia permiten que la antigua preocupación por la articulación de determinaciones, que remitía a un saber regulador de la acción práctica, sea sustituida por la gratuidad del acceso al pasado, que se expresa entonces en la recolección de imágenes y representaciones: figuraciones de la memoria. En la conjunción inarticulada de esos fragmentos, tan excitantes como inocuos, convocados con talento y sostenido impulso por Pierre Nora para los *Lieux de mémoire*, se puede medir y apreciar el quiebre de época, la distancia insalvable que nos separa de aquella historia total ambicionada por Sartre, ahora integrada –como se diría en el lenguaje de sus contradictores– a la *episteme* de otra, remota, historia intelectual. De hecho, lo que él hubiera llamado el “humus” epocal, el suelo nutricio de todo pensamiento creador, había sufrido una brusca alteración en los últimos decenios de su vida, particularmente en lo que se refiere al horizonte en el que él había situado su laborioso propósito de acceder a “la inteligibilidad de la historia”.⁵⁹

Ciertamente, el mismo Sartre había debido renunciar a la ejecución de ese magno intento, inicialmente por las dificultades de resolución conceptual encontradas en su acercamiento filosófico comprensivo a “la historia en curso”, objeto de reflexión del segundo tomo de la *Crítica* (cuya redacción, por ese motivo, quedó interrumpida)⁶⁰ y, luego, por su declinación física, en particular la pérdida de la vista. Pero, desde el punto de vista de la eventual fertilidad de una idea y de su consecuente exploración, es significativo que, aun fracasado, el proyecto sartreano fuera considerado valioso, digno de escrutinio y objeto de un atento examen. Pero esto no tuvo lugar en

Francia,⁶¹ sino en el medio cultural anglosajón: fueron un norteamericano –Roland Aronson–⁶² y un británico –Perry Anderson–⁶³ los primeros estudiosos que se interesaron en acceder a los manuscritos del segundo tomo de la *Crítica* y fue una editorial inglesa –New Left Books– la que primero tomó la decisión de publicarlo.⁶⁴ Por otro lado, años después de la muerte de Sartre, la tónica general con la que se celebró el Bicentenario de la Revolución Francesa ratificó asimismo aquella certidumbre, esgrimida contra él, según la cual “la edad de oro de la conciencia histórica” ya había quedado atrás. Sólo que en ese diagnóstico hay que ver también una profecía autocumplida; no el resultado inevitable de “la fuerza de las cosas”, sino una realidad inducida por quienes, al desplazar a Sartre, inauguraban una nueva, y desencantada, fase de la historia intelectual. □

⁵⁸ Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux”, en P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, cit., p. 96.

⁵⁹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, tomo II (inachevé): L'intelligibilité de l'histoire*, edición cuidada por Arlette Elkaim-Sartre, París, Gallimard, 1985.

⁶⁰ La permanencia de la preocupación de Sartre por una indagación del sentido global de la historia, unida ahora a una aguda sensibilidad a los problemas de una “moral”, puede apreciarse en su vivaz participación en el diálogo con Benny Lévy publicado en el mes anterior a su muerte. Cf. Jean-Paul Sartre, “L'espoir maintenant”, *Le Nouvel Observateur*, N° 800, 801 y 802, 10, 17 y 24 de marzo de 1980.

⁶¹ La escasa propensión del medio intelectual francés a sentirse preocupado por el legado de Sartre puede ejemplificarse tomando como referencia la misma revista antes mencionada, *Le Débat*. Ésta, en 1985, hizo conocer, en una sección “Sartre, cinco años después”, algunos textos breves de “jóvenes escritores y filósofos” cuyas opiniones sobre la personalidad intelectual y la obra general de Sartre fueron invariablemente desdeñosas y, también, inequívocas en cuanto a que ninguna deuda los unía a dicha herencia. Cf. *Le Débat*, N° 35, mayo 1985, pp. 61-78.

⁶² Roland Aronson, “Sartre's Turning Point: The Abandoned *Critique de la raison dialectique, volume two*”, en Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, vol. XVI, cap. 28.

⁶³ Perry Anderson, *Arguments within English Marxism*, Londres, Verso, 1980, pp. 52-53. En este libro, publicado el mismo año de la muerte de Sartre, Perry Anderson ofrece una interpretación crítica de los *impasses* de la argumentación de Sartre en el tomo inconcluso, tema al que volvería el autor unos años después en *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983, pp. 70-72.

⁶⁴ En los meses siguientes a la muerte de Sartre, un estudioso norteamericano informaba, refiriéndose a los materiales del tomo inconcluso, que “New Left Books tenía planeada la primera publicación del manuscrito completo”. Cf. Roland Aronson, *art. cit.*, p. 706. Este autor, por lo demás, también publicó en esa época *Jean-Paul Sartre, Philosophy in the World* (Londres, 1980).