

Jean-Paul Sartre: Una vida para la filosofía

ENTREVISTA DE ORESTE PUCCIANI, SUSAN GRUENHECK Y MICHEL RYBALKA

Traducción de MARÍA LUISA JARAMILLO

En 1972, Paul A. Schlipp, el director en Estados Unidos de la colección *The Library of Living Philosophers*, tuvo la idea de hacer un volumen sobre Sartre, obtuvo la promesa de éste para hacer una corta biografía y reunió treinta textos críticos sobre todos los aspectos de su filosofía. Después de esto, al quedarse ciego Sartre no pudo cumplir su promesa y entonces acordaron reemplazar la autobiografía por entrevistas. Estas tuvieron una duración de siete horas aproximadamente y se realizaron el 12 y el 19 de mayo de 1975 con la participación de Oreste Pucciani, profesor en la U.C.L.A., Susan Gruenheck, profesora en el Colegio Americano de París, y Michel Rybalka que elaboró con Michel Contat los *Écrits* de Sartre y la edición de sus novelas en la Pléiade. Sartre no estuvo de acuerdo con la participación de un filósofo universitario francés.

El texto integral de estas entrevistas, transcrito y luego traducido por S. Gruenheck, establecido por Michel Rybalka, se publicó en octu-

bre de 1981 en el volumen siguiente: Schlipp, Paul A., ed. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, The Library of Living Philosophers, vol. XVI. Open Court Pub. Co.

Los fragmentos que aquí aparecen provienen del texto original francés, que fueron publicados una sola vez en el *Magazine Littéraire* número 182 de 1982, con algunas pequeñas modificaciones y fueron escogidos por Michel Rybalka. En ellos sobre todo se esboza una biografía filosófica de Sartre y se omiten aspectos más filosóficamente técnicos de las entrevistas. Se reunieron pasajes inéditos en francés sobre el marxismo, el maoísmo y la conciencia de los animales.

—Michel Rybalka⁽¹⁾. Su primer proyecto era el de escribir, de hacer literatura; ¿cómo llegó usted a la filosofía?

1. En la entrevista G. designa a Gruenheck (Susan), P. a Pucciani (Oreste), R. a Rybalka (Michel).

—Jean-Paul Sartre: No me interesé en lo más mínimo por la filosofía en clase de filosofía. Tenía un profesor que se llamaba Chabrier y que le teníamos el apodo de "Cucu-Filo"; no me despertó en absoluto el deseo de dedicarme a la filosofía. Tampoco tuve este deseo en el *hypocagne*⁽²⁾; mi profesor —que se llamaba Bernes— era particularmente difícil y yo no entendía lo que decía.

Me decidí en el *cagne* con un nuevo profesor, Colonna d'Istria, un paralítico, pequeño, herido. En la Escuela contaban que había tenido un accidente en un taxi y que la gente se le había acercado y decía: "¡Qué horror!". En realidad él había sido así toda la vida.

El primer tema de disertación que dio, aconsejándonos leer a Bergson, fue: "¿Qué es durar?". Entonces leí el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y realmente eso fue lo que me dio el deseo de hacer filosofía. Encontré en ese volumen la descripción de lo que yo creía que era mi vida psicológica. Este tema me apasionó y se convirtió para mí en un tema de reflexión. Me dijo que haría filosofía, considerándolo entonces simplemente como una descripción metódica de los estados interiores del hombre, de la vida psicológica, el todo debía servir de método y de instrumento para mis obras literarias. Quería seguir escribiendo novelas y algunas veces ensayos, pero pensaba que pasar la *Agrégation* de filosofía, convertirme en profesor de filosofía, me ayudaría a tratar mis temas literarios.

R.: En esa época, usted veía la filosofía como fundamento de la obra literaria. ¿Pero usted no necesitaba inventar una filosofía para dar cuenta de su propia experiencia?

J-P. S.: Tenía necesidad de ambas. Quería interpretar lo que había vivido —mi vida interior,

como la llamaba en ese momento— y esto debía servir de base para obras que hubieran tratado no sé exactamente de qué pero que hubieran sido seguramente cosas puramente literarias.

R.: En 1924, cuando usted entró a la Escuela Normal su escogencia estaba hecha.

J-P. S.: Mi escogencia estaba hecha: iba a hacer filosofía como materia de profesorado. Concebía la filosofía como un medio pero no veía allí un terreno en el que pudiera hacer una obra personal. Sin duda, pensaba que sacaría de ello nuevas verdades, pero no me servirían para comunicarme con los otros.

R.: ¿Se trata entonces de una conversión?

J-P. S.: No, pero algo nuevo, que me hacía tomar la filosofía como objeto de un estudio serio.

Base y fundamento de lo que iba a escribir, la filosofía no me parecía como algo que debía ser escrito por sí mismo y para sí mismo, conservaba notas de esto, etc. Incluso antes de leer a Bergson me interesaba por todo lo que leía y escribía "pensamientos" que me parecían filosóficos. Tenía incluso un cuaderno, dividido alfabéticamente, que me había encontrado en el metro y en el cual escribía estos pensamientos.

R.: Devolvámonos un poco. ¿En su familia había tradición filosófica?

J-P. S.: En absoluto. Mi abuelo que era profesor de alemán, no conocía nada de filosofía y se burlaba de ella. Para mi padrastro, ingeniero del Politécnico, la filosofía no era sino, en cierto modo, una filosofía de las ciencias.

R.: ¿Para tomar una decisión, tuvo la influencia de amigos como Nizan?

J-P. S.: No, aun cuando Nizan, no sé por qué, hizo filosofía al mismo tiempo que yo y se convirtió también en profesor de filosofía algunos años más tarde. Él hizo la transformación al mismo tiempo que yo y la filosofía jugó para él más o menos el mismo papel que para mí.

2. Hypocagne es el año que precede al cagne. El cagne es la escuela preparatoria para el ingreso a la Escuela Normal Superior.

R.: ¿Ustedes no se pusieron de acuerdo?

J-P. S.: Por supuesto que sí.

P.: ¿Qué encontró usted en su primera lectura de Bergson que le hizo despertar su interés por la filosofía?

J-P. S.: Lo que me sorprendió fueron los datos inmediatos de la conciencia. Ya en el primer año tuve un buen profesor que me había orientado un poco hacia el estudio del yo; desde ese momento me interesé por los datos de la conciencia, por el estudio de lo que ocurría en la cabeza, por la manera como se formaban las ideas, cómo aparecían y desaparecían los sentimientos, etc. En Bergson encontré reflexiones sobre la duración, sobre la conciencia, sobre lo que era un estado de conciencia, etc., y ciertamente esto me influenció mucho. Sin embargo me alejé rápidamente de Bergson porque lo abandoné en el mismo año de *cagne*.

R.: Y en la Imaginación usted lo atacaba por otra parte bastante duramente como para que Merleau-Ponty se lo reprochara.

J-P. S.: Nunca fui bergsoniano, pero mi primer encuentro con Bergson me reveló una manera de estudiar la conciencia que me hizo decidir a hacer filosofía.

R.: Su primer trabajo filosófico importante, el diploma de estudios superiores que usted presentó en 1927 se refiere a la imagen. ¿Por qué este interés y no otro?

J-P. S.: Porque, finalmente, para mí filosofía quería decir sicología. Más tarde me liberé de esta concepción. Hay filosofía y además no hay sicología. Ésta no existe; es o una charlatanería o un esfuerzo para tratar de establecer lo que es el hombre a partir de nociones filosóficas.

R.: ¿Cuáles son los filósofos que le interesaron después de Bergson?

J-P. S.: Bueno, son los filósofos clásicos: Kant, Platón mucho, sobre todo Descartes. Me

considero un filósofo cartesiano, por lo menos en *El Ser y la Nada*.

R.: ¿Trabajó usted esos filósofos sistemáticamente?

J-P. S.: Sí, sistemáticamente, puesto que tenía que preparar los programas de licenciatura y de la *Agrégation*. Los filósofos que me gustaban, Descartes o Platón, por ejemplo, me los enseñaron en la Sorbona. Dicho en otras palabras, la formación filosófica que recibí todos esos años fue una formación universitaria. Esto es natural por otra parte puesto que se termina con la *Agrégation*. Cuando ya se obtiene el título con la *Agrégation*, se es profesor de filosofía y todo está en regla.

R.: ¿Hubo influencia de Nietzsche?

J-P. S.: Recuerdo haber hecho una exposición sobre él en la clase de Brunschvieg, en el tercer año de la Escuela Normal. Me interesa, como muchos otros, pero nunca representó algo para mí.

R.: Esto me parece un poco contradictorio. Por un lado uno siente que usted tiene una cierta atracción puesto que en el *Empédocles*, Una Derrota usted se identifica con Nietzsche con el personaje del "lamentable Federico". Sin embargo, en la misma época usted lanzaba bombas de agua a los nietzscheanos de la escuela gritando: "¡Así orinaba Zaratustra!".

J-P. S.: Creo que eso va junto. En *Empédocles*, quise retomar en forma novelesca la historia del Nietzsche-Wagner Cosima Wagner dándole un carácter mucho más pronunciado. No es la filosofía de Nietzsche la que quise representar sino simplemente su vida de hombre: se enamoró de Cosima al mismo tiempo que era amigo de Wagner. Federico se convierte en alumno de la Escuela Normal y finalmente me identifiqué con él; tenía otros referentes para otros personajes. Nunca terminé esa pequeña novela.

R.: ¿Y Marx?

J-P. S.: Lo leí pero no jugó ningún papel en ese momento.

P.: ¿Usted también leía a Hegel?

J-P. S.: No, yo lo conocía por trabajos y cursos, pero no lo estudié sino mucho más tarde, hacia 1945.

R.: Nosotros nos preguntábamos justamente en qué momento se situaba su descubrimiento de la dialéctica.

J-P. S.: Tarde. Después de *El Ser y la Nada*.

P.: (Un poco sorprendido). ¿Después de *El Ser y la Nada*?

J-P. S.: Sí. Yo sabía lo que era la dialéctica desde que estaba en la Escuela Normal, pero no la utilizaba. Hay pasajes que se parecen un poco a la dialéctica en *El Ser y la Nada*, pero la vía no era especialmente dialéctica y pensaba que allí no había dialéctica. Por el contrario, a partir de 1945...

R.: Hay muchos críticos que sostienen que usted fue dialéctico desde el comienzo...

J-P. S.: Eso es asunto de ellos. Yo no vi las cosas así.

P.: ¿Pero de todas maneras en *El Ser y la Nada* hay una dialéctica del en sí y del para sí?

J-P. S.: Sí, pero entonces, en ese caso, hay una dialéctica en todos los autores; por todas partes encontramos contradicciones que se oponen, que se transforman en otra cosa, etc.

R.: A menudo se le ha reprochado el no haberse interesado por el pensamiento científico y por la epistemología. ¿Tuvieron éstos un lugar en su formación?

J-P. S.: Sí, tuve que estudiarlos en el liceo y en la Escuela Normal (donde nos ocupábamos mucho de las ciencias) y luego tuve que leer obras específicas para mis cursos. Pero finalmente, eso nunca representó algo apasionante para mí.

P.: ¿Y cuándo descubrió usted a Kierkegaard?

J-P. S.: En los años 1939-40. Antes, sabía que existía pero sólo era un nombre para mí, y ese nombre, no sé por qué me era antipático. Creo que por las dos aes... Eso hacía que no lo leyera. Para continuar con esta biografía filosófica, quisiera decir que lo que fue muy importante para mí fue el realismo, es decir la idea de que el mundo tal y como lo veía existía y que los objetos que percibía eran reales. Este realismo no encontró en ese momento una expresión valedera porque para ser realista se necesitaba tener a la vez una idea del mundo y una idea de la conciencia —y este era justamente mi problema.

Creí encontrar una solución, o algo como una solución en Husserl, o más bien en un librito que se publicó en francés sobre las ideas de Husserl.

R.: ¿El libro de Levinas?

J-P. S.: Sí, leí a Levinas un año antes de irme para Berlín. En la misma época, Raymond Aron, que regresaba de Alemania me decía por su parte que esa era una filosofía realista. Esto estaba lejos de ser exacto, pero yo tenía muchos deseos de conocerla y me fui para Alemania en 1933. Leí los *Ideen* en el texto original y descubrí verdaderamente la fenomenología.

R.: Algunos ven un Sartre fenomenólogo y un Sartre existencialista. ¿Cree usted que esta distinción esté justificada?

J-P. S.: No, no veo diferencia. Husserl hacía del "yo", del "ego" un dato interior a la conciencia, mientras que, desde 1934, escribí un artículo, *La Trascendencia del ego*, en el que considero que el ego es una especie de cuasi-objeto de la conciencia y, por consiguiente, se encuentra excluido de la conciencia. Conservé este punto de vista hasta *El Ser y la Nada*, lo seguiría conservando hoy, pero esto ya no es el tema de mis reflexiones en este momento.

P.: Esta pregunta del ego es una dificultad para muchos de sus críticos.

J-P. S.: Estos críticos se limitan a la tradición. ¿Por qué el ego pertenecería al mundo interior? Si es un objeto de la conciencia, está afuera; si está en la conciencia entonces ésta deja de ser extralúcida, de ser conciencia de sí misma para caer sobre un objeto dentro de sí misma. La conciencia está afuera, no hay interior de la conciencia.

P.: *La dificultad viene del hecho de que eso no es una cosa...*

J-P. S.: No, pero usted tampoco, usted no es una cosa y usted es también objeto de mi conciencia. La subjetividad no está en la conciencia, ella es la conciencia; es por ahí por donde se puede encontrar un sentido de la conciencia que es objetividad en el sujeto. El ego es un objeto que toca la subjetividad, pero que no está en la subjetividad. No puede haber nada en la subjetividad.

P.: *Simone de Beauvoir escribe que eso sigue siendo una de sus creencias más fuertes. ¿Es esto una creencia o un hecho?*

J-P. S.: Considero que es un hecho. En el pensamiento no reflexivo, nunca encuentro el ego, el mío, encuentro el de los otros. La conciencia no reflexiva está completamente liberada del ego que no aparece sino en la conciencia reflexiva o más bien en la conciencia refleja porque la conciencia refleja es ya un cuasi-objeto para la conciencia reflexiva. Detrás de la conciencia refleja, como una especie de identidad común a todos los estados que sucedieron a una conciencia refleja, está este objeto que llamaremos ego.

R.: *¿En sus primeros escritos filosóficos, cuando usted escribía, por ejemplo, La Imagen o Lo Imaginario, tenía usted ambiciones de estilo?*

J-P. S.: Nunca he tenido ambiciones de estilo para la filosofía. Nunca. He tratado de escribir claramente y eso es todo. Me han dicho que hay pasajes bien escritos. Es posible; cuando uno trata de escribir claramente, en el fondo uno escribe bien de cierta manera. Ni siquiera estoy orgulloso de esos pasajes, si es que hay alguno. Qui-

se escribir lo más simplemente posible en francés; no siempre lo he hecho, por ejemplo, en *La crítica de la razón dialéctica* (donde eso se debe a las pastillas de corydrane que tomaba).

R.: *¿Cuál sería su definición de estilo?*

J-P. S.: Ya he hablado del estilo en otra parte, en unas entrevistas. El estilo es en primer lugar la economía: si se trata de hacer frases en las que coexistan varios sentidos y donde las palabras sean tomadas más bien como alusiones, como objetos, más bien como objetos que como conceptos. En filosofía una palabra debe significar un concepto y solamente éste. El estilo es una cierta relación de las palabras entre ellas, y que remite a un sentido, un sentido que no se puede obtener con la simple adición de palabras.

R.: *A menudo nos preguntamos si hay continuidad o ruptura en su pensamiento.*

J-P. S.: Hubo una evolución pero no pienso que haya habido ruptura. El gran cambio de mi pensamiento es la guerra: 1939-40, la Ocupación, la Resistencia, la Liberación de París. Todo eso me hizo pasar de un pensamiento clásicamente filosófico a pensamientos donde la filosofía y la acción, o lo teórico y lo práctico están ligados: el pensamiento de Marx, el de Kierkegaard, el de Nietzsche, el de los filósofos a partir de los cuales se podría comprender el pensamiento del siglo XX.

P.: *¿Y en qué momento intervino Freud?*

J-P. S.: Lo conocí desde mi clase de filosofía. Luego leí algunos de sus libros: recuerdo haber leído *La sicopatología de la vida cotidiana* en el primer año de la Escuela Normal, luego, finalmente, *La Interpretación de los sueños* antes de irme de la Escuela. Pero me chocó porque los ejemplos que da en *La sicopatología de la vida cotidiana* están demasiado alejados de un pensamiento racional y cartesiano. Hablé de esto en la entrevista que di a la *New Left Review*.

Luego, durante mis años de profesorado profundicé en la doctrina de Freud, siempre separa-

do de él por otra parte por su idea de inconsciente. Hacia 1958, John Huston me propuso hacer una película sobre Freud; no lo logró ya que no se escoge a alguien que no cree en el inconsciente para hacer una película a la gloria de Freud.

R.: *Cumming dice que usted tenía tendencia a exagerar la discontinuidad de su pensamiento: usted anuncia cada cinco o diez años que cambió, que ya no va a volver a hacer lo que ya hizo. Si tomamos el ejemplo que usted daba hace un momento, el de la agenda que tenía cuando era estudiante y que se convierte en La Náusea en el cuaderno del Autodidacta es evidente que usted pensaba contra usted.*

J-P. S.: Pero no es así: pensaba contra mí en el momento mismo, y el pensamiento que resultaba de esto era un pensamiento contra el primero, contra lo que hubiera pensado espontáneamente.

Nunca he dicho que cambiaba cada cinco años. Por el contrario, pienso que tuve un desarrollo continuo a partir de *La Náusea* hasta la *Crítica de la razón dialéctica*. Mi gran descubrimiento es el social durante la guerra porque ser soldado en un frente, es ser verdaderamente víctima de una sociedad que lo tiene allí donde usted no quiere estar y que le da leyes que usted no quiere. Lo social no está en *La Náusea*, pero se lo percibe.

R.: *¿Y en ese plano, El Ser y la Nada, era el fin de una época para usted?*

J-P. S.: En absoluto. Lo que hay de muy malo en *El Ser y la Nada* son los capítulos propiamente sociales, sobre el "nosotros", a diferencia de los capítulos sobre el "tú" y los otros.

R.: *Maurice Natanson se pregunta, precisamente, cuál es para usted la relación entre la ontología y la sociología.*

J-P. S.: Justamente esta relación no está en *El Ser y la Nada*, está en la *Crítica de la razón dialéctica*...

R.: *Con respecto a esto, ¿considera usted la noción de rareza como ontológica?*

J-P. S.: No. Tampoco es antropológica; ella aparece desde que hay vida animal, si a usted le parece.

R.: *Natanson plantea la pregunta: "¿El para sí tiene plural o género?"*

J-P. S.: Claro que no. No sólo hay el para-sí, el vuestro, el mío, pero eso no hace unos para-sí.

P.: *La fuerza de su sistema consiste en que está fundado en una ontología. ¿Cómo llegó a esa noción de ontología?*

J-P. S.: Quería que mi pensamiento tuviera un sentido con relación al ser. Pienso que la idea de ontología estaba en mi cabeza a causa de mi formación filosófica, de los cursos que había tomado. La filosofía se interroga por el ser o por los seres... Todo pensamiento que no logre preguntarse por el ser no es un pensamiento válido.

P.: *Estoy totalmente de acuerdo pero quisiera recordarle que un cierto pensamiento científico (los filósofos del círculo de Viena, por ejemplo) rechaza completamente, como una especie de ensoñación, toda noción del ser.*

J-P. S.: Lo sé, pero justamente pienso que, cuando se parte de ello, uno hace filosofía. Dicho en otras palabras, no creo que el pensamiento de los filósofos de Viena (y el de la gente que se acerca a ellos) sea un pensamiento válido y que haya dado resultados válidos posteriormente. Hay que partir del ser o remontarse como Heidegger. De todas maneras es necesario que el ser esté en cuestión; eso conduce a pensamientos más detallados sobre los problemas de filosofía corriente.

R.: *Como lo pregunta Natanson, ¿hay que tener un punto de vista retrospectivo y se puede discutir hoy de El Ser y la Nada sin entrar en la dialéctica?*

J-P. S.: Ahí se plantea un problema difícil, el de saber cómo hay que hacer para interpretar a un filósofo muerto, que tuvo varias filosofías. ¿Cómo hacemos para hablar, por ejemplo, de Schelling, qué valor damos a su primera filosofía y cómo lo entendemos con relación a la segunda? Saber exactamente cuáles son las fuentes de una primera filosofía en tanto que primera y las fuentes de la segunda, saber en qué medida la primera entra en juego en la segunda, es una pregunta muy difícil a la cual todavía no he respondido completamente.

P.: Pero sin la ontología fundamental, me pregunto si usted hubiera podido plantear el problema social como lo planteó en la *Crítica*.

J-P. S.: No lo creo. Es ciertamente en esto en lo que me diferencio de un marxista; lo que justamente para mí representa mi superioridad sobre los marxistas, es la de plantear la cuestión de clase, la cuestión social a partir del ser que sobrepasa la clase, puesto que esto tiene que ver tanto con los animales como con los objetos inanimados. Es a partir de allí como podemos empezar a plantear los problemas de la clase, de eso estoy convencido.

R.: A menudo nos preguntamos cuál es el lugar de la estética en su filosofía. ¿Tiene usted una estética, una filosofía de las artes?

J-P. S.: Si tengo alguna (y tengo un poco una) está completamente en lo que he escrito y allí puede encontrársela. No consideré que valiera la pena hacer una estética así como Hegel.

G.: ¿Ha pensado hacer una filosofía del lenguaje?

J-P. S.: No. El lenguaje debe estudiarse en una filosofía, pero no puede ser el origen de una filosofía. Creo que se puede sacar una filosofía del lenguaje de mi filosofía, pero no hay una filosofía del lenguaje que se le pueda imponer.

G.: Para retomar el problema literatura/filosofía, ¿ve usted todavía la literatura como una comunicación?

J-P. S.: Sí, no me imagino cómo podría ser de otra manera. Nunca se escribe, o más bien nunca se publica algo que no sea para otro.

R.: ¿Piensa usted que el filósofo, semejante en esto al escritor, tenga una experiencia particular para transmitir?

J-P. S.: Tal vez. Su papel es el de mostrar un método, un método para concebir el mundo a partir de lo ontológico.

G.: Cumming trata de probar que este método siempre fue en su obra una dialéctica.

J-P. S.: Al comienzo fui no-dialéctico y sólo fue hacia 1945 cuando empecé a ocuparme verdaderamente del problema. Profundicé en la dialéctica a partir de *San Genet* y pienso que la *Crítica* es verdaderamente una obra dialéctica. Ahora, se pueden divertir mostrando que antes yo era dialéctico sin saberlo; así se puede mostrar que Bergson era bergsoniano a los seis años cuando se comía una tajada de pan con mermelada.

G.: ¿Cree usted que haya síntesis?

J-P. S.: Sí, en todo caso síntesis parciales; lo demostré en la *Crítica de la razón dialéctica*.

G.: Supongo que usted rechaza una síntesis absoluta.

J-P. S.: Absoluta, sí. Pero no una síntesis de la época, por ejemplo. Nuestra época es para ella misma su propia síntesis, esto fue lo que expliqué en el segundo tomo de la *Crítica*. Es cierto que hay que dejar atrás el tipo de síntesis de que disponía en el primer volumen para llegar a síntesis que lo toquen a uno mismo y los otros. Cada uno de nosotros puede a cada instante hacer síntesis. Por ejemplo, puedo hacer la síntesis de ustedes tres y de cierta manera meterme allí, y ustedes, pueden hacer lo mismo. Pero esas síntesis no están al nivel de la síntesis de conjunto, y nunca es una persona la que puede hacer eso. Si fuéramos seis, podríamos volver a empezar, pero si fuéramos mil, eso ya no tendría gran sentido. Por lo tanto hay que buscar otra manera de concebir esas síntesis.

P.: En *El Ser y la Nada* usted vuelve a decir sin embargo que la conciencia es síntesis.

J-P. S.: Sí, claro. Pero es la conciencia de cada uno la que es la síntesis de lo que ve. Soy síntesis con relación a todo lo que veo, con relación a ustedes tres, pero a ustedes tres en relación conmigo. Pero no soy síntesis de lo que ocurre en la calle y que no veo. (*En ese momento suenan sirenas en la calle*). Puesto que no creo sino en conciencias individuales y no en una conciencia colectiva, me es imposible dar así una conciencia colectiva como síntesis histórica.

R.: Usted definió la *Crítica de la razón dialéctica* como una obra contra los comunistas que se pretende marxista.

J-P. S.: Ciertamente contra los comunistas. Pero marxista es una palabra que utilizaba un poco a la ligera en ese momento.

En esa época, yo consideraba la *Crítica* como marxista, estaba convencido de ello. Pero he vuelto a pensarlo: hoy pienso que la *Crítica* se aproxima en ciertos aspectos al marxismo, pero no es una obra marxista.

R.: En *Cuestiones de método* usted hace la diferencia entre ideología y filosofía, es una diferencia que molesta a los críticos.

J-P. S.: ¡Es porque todos ellos quieren ser filósofos! Yo conservaba la diferencia pero el problema es muy complejo. La ideología no es una filosofía constituida, meditada y reflexionada, es un conjunto de ideas que es la fuente de los actos alienados y que los refleja, que nunca está completamente expresado y formado pero que aparece en las ideas corrientes de una época y de una sociedad dadas. Las ideologías representan poderes y son activas. Los filósofos se constituyen contra las ideologías, aun cuando ellas los reflejen en una cierta medida, criticándolas y sobrepasándolas. Subrayemos que la ideología existe actualmente incluso entre aquellos que declaran que hay que poner fin a las ideologías.

P.: Incluso a mí me ha molestado esta diferencia: veía el existencialismo de la *Crítica* como un ensayo de síntesis del marxismo y una superación, mientras que usted decía que el existencialismo no era sino un enclave del marxismo.

J-P. S.: Pero ahí estaba el error. Eso no puede ser un enclave o causa de mi idea de libertad y es por lo tanto finalmente una filosofía aparte.

Finalmente, no pienso que esta filosofía sea marxista. Ella no puede ignorar el marxismo, está ligada a él, así como ciertas filosofías están ligadas a otras sin por ello hacer parte de ellas, pero, ahora, no la considero en absoluto como una filosofía marxista.

R.: Entonces, ¿cuáles son los elementos del marxismo que usted conserva?

J-P. S.: La noción de plusvalía, la noción de clase, todo eso vuelto a elaborar, por otra parte, porque la clase obrera nunca fue definida por Marx o por los marxistas. Habría que volver a ver estas nociones, pero para mí, en todo caso, siguen siendo válidas como elementos de investigación.

R.: ¿Y actualmente ya no se reconoce como marxista?

J-P. S.: No. Pienso, por otra parte, que asistimos al final del marxismo y que, en los próximos cien años, el marxismo ya no tendrá la misma forma que conocemos...

R.: ¿El marxismo teórico o el marxismo tal y como ha sido aplicado?

J-P. S.: El marxismo tal como ha sido aplicado, pero él también ha sido aplicado como marxismo teórico. Desde Marx, el marxismo ha estado viviendo una cierta vida y, al mismo tiempo, envejeciendo. Ahora estamos en el período en el cual el envejecimiento va hacia la muerte. Lo que no quiere decir que las nociones principales del marxismo desaparecerán; por el contrario, se retomarán... Pero hay demasiadas dificultades para conservar hoy el marxismo.

R.: ¿Y cuáles son esas dificultades?

J-P. S.: Para responderle rápidamente, diré simplemente que el análisis del capitalismo nacional e internacional en 1848 no tiene nada que ver con el capitalismo de hoy. No se puede explicar una sociedad multinacional en términos marxistas de 1848. Ahí hay que introducir una nueva noción que Marx no previó y que, por lo tanto, no es marxista en el sentido simple de la palabra.

P.: ¿La Crítica es pues ya una superación del marxismo?

J-P. S.: En todo caso, no está en el plano en el que ella se puso, en el de una simple interpretación del marxismo, con algunas modificaciones a la derecha y a la izquierda. No es contra el marxismo, es verdaderamente no-marxista.

P.: Hay una superación por la idea de serialidad, de práctico-inerte, por ideas nuevas que nunca se habían explotado.

J-P. S.: Son nociones que me parecen venidas del marxismo, pero que son diferentes.

R.: ¿Y por quién siente usted simpatía en esa crítica al marxismo?

J-P. S.: Con los que se llamaban los Maos, los militantes de la Izquierda proletaria con quien, dirigí *La cause du peuple*. Al comienzo eran marxistas, pero hicieron como yo: ya no lo son o lo son mucho menos. Pierre Victor, por ejemplo, con el que trabajo en estas emisiones de televisión, ya no es marxista, o por lo menos, ve el fin del marxismo.

R.: Algunos críticos tratan de ver en usted a un filósofo maoísta.

J-P. S.: Eso es absurdo, no soy maoísta; además eso no quiere decir nada. Cuando yo escribía *El Ser y la Nada* poco se hablaba de Mao.

Para ciertos grupos eso tenía un sentido muy vago: se imaginaban ciertas formas de vida socialista tal como se las había visto o como se había creído verlas en China y se querían aplicar

aquí. Estos grupos fueron maoístas cuando la cabeza de Mao no aparecía en *La cause du peuple*; dejaron de serlo cuando la cabeza de Mao hizo su aparición.

R.: Siempre me ha parecido que en los maoístas franceses había 10 % de Mao y 90 % de otra cosa, no muy fácil de definir.

J-P. S.: Difícil de definir pero interesante. Fue lo que tratamos de hacer en *Tenemos razón para rebelarnos*.

R.: ¿Y qué sería esta filosofía de la libertad que nace actualmente?

J-P. S.: Es una filosofía que estaría en el mismo plano, teoría y práctica mezcladas, del marxismo, una filosofía donde la teoría sirve a la práctica, pero que tomaría como punto de partida la libertad que me parece que le falta al pensamiento marxista.

R.: En unas entrevistas recientes, utiliza usted el término socialismo "libertario".

J-P. S.: Es una palabra anarquista y la conservo, porque me gusta recordar los orígenes un poco anarquistas de mi pensamiento. Siempre he estado de acuerdo con los anarquistas que son los únicos en haber concebido un hombre completo, que se constituiría por la acción social y cuyo principal carácter es la libertad. Esto quiere decir, evidentemente, que en política, los anarquistas son un poco simples.

R.: ¿Quizá también en el plano de la teoría?

J-P. S.: Sí, a condición de que sólo se tome la teoría y que se dejen de lado a propósito intuiciones que son muy buenas, precisamente las de la libertad y las de un hombre completo. Estas intuiciones se realizaron algunas veces: vivieron en común, hicieron sociedades comunitarias, por ejemplo, en Córcega en 1910.

R.: Si tuviera que escoger actualmente entre dos etiquetas, la de marxista y la de existencialista, ¿cuál preferiría?

J-P. S.: La de existencialista. Esto es lo que acabo de decirle.

R.: ¿No preferiría otra palabra que dé mejor cuenta de su posición?

J-P. S.: No, porque nunca la he buscado. Me han llamado existencialista, tomé la palabra, pero no fui yo quien me la puse.

R.: Robert Champigny, que consagró todo un libro a este tema, la acusa de racismo humano, de antropomanía. Es lo que lo molesta en su famosa frase de los Comunistas y la Paz, "Un anticomunista es un perro", no es la idea política expresada...

J-P. S.: ¿...Es el perro?

R.: Es el perro. (Risas)

J-P. S.: Verdaderamente, no creo que se pueda concluir de esto que odio a los perros. Es una fórmula muy banal que utilicé en ese lugar (...) Sé que los animales tienen conciencias porque no comprendo sus actitudes sino si admito una conciencia. ¿Cuál es su conciencia, qué es una conciencia que no tiene lenguaje? No sé nada al respecto. Tal vez se llegará a descifrar eso más tarde, pero habría que saber más sobre la conciencia.

P.: Mis estudiantes siempre me hacen la misma pregunta: ¿dónde están los animales en *El Ser y la Nada*?

J-P. S.: No están allí. Porque me parece que lo que se dice de los animales en la sicología animal es en general estúpido o, en todo caso, no está en absoluto relacionado con las experiencias conscientes que nosotros tenemos. La sicología animal hay que volverla a hacer. Pero es difícil saber sobre cuáles bases.

P.: Actualmente se están haciendo investigaciones muy interesantes en los Estados Unidos con monos a los que se les enseña a escribir a máquina; pueden pensar simbólicamente, pero no pueden pasar a la palabra.

R.: ¿Hay una conciencia vegetal?

J-P. S.: No sé absolutamente nada de eso. No pienso que vida y conciencia sean sinónimos. No, para mí la conciencia está allí donde la notamos, y hay animales que no tienen, por ejemplo, los protozoarios. La conciencia aparece en el reino animal en un cierto momento, en los hombres, seguramente también en los monos. Pero ¿Cómo aparece y cuál es?

R.: Pierre Verstrueten se sorprendió por el estatuto que usted da en el tercer volumen de "Flaubert" a la neurosis histórica del siglo XIX. Para él esto es un descubrimiento y se pregunta justamente cuál es el estatuto de esta potencia inventiva. ¿En qué momento se produjo este descubrimiento? ¿Cuándo, por ejemplo, descubre usted la idea de programación o la de neurosis histórica?

J-P. S.: No sé. Eso viene durante mis reflexiones, pero no puedo decir en qué momento aparece. Una idea llega así; al principio se tiene una idea vaga completamente no-afirmada, y luego uno trata de determinarla, de crear funciones; entonces se llega a una conciencia que ya no es la pura conciencia-sentimiento que había al principio. Al comienzo se tiene algo que no llamo conocimiento sino intuición, y el conocimiento es radicalmente diferente en un sentido de lo que está dado por esta intuición primera. Ella precisa cosas que no tenían precisión, desarrolla otras, desdibuja otras que eran más visibles al comienzo. Guarda una cierta relación con la primera intuición, pero es otra cosa.

R.: Para los americanos, usted es a menudo el filósofo de la anti-naturaleza.

J-P. S.: Soy un filósofo anti-naturaleza pero sólo en algunos planos. Sé que al comienzo hubo una naturaleza que influenció directamente al hombre. Es cierto que los hombres primitivos tenían relaciones reales con la naturaleza, así como los orangutanes y las hormigas. Esta relación, en nuestro tiempo, sigue existiendo, pero es superada por otras relaciones que ya no son materiales, o por lo menos, relaciones en las que la naturaleza ya no juega el mismo papel.

R.: *¿La rareza, esta noción que usted desarrolla en la Crítica, está ligada al deseo o a la necesidad?*

J-P. S.: Tanto a la necesidad como al deseo. Cuando hay una causa cualquiera que hace que se necesite una determinada sustancia o un determinado objeto, este objeto ya no está dado en la proporción en la que se necesita; esto es la rareza.

R.: *¿La rareza no tiene así una tendencia a convertirse en una categoría ontológica más bien que histórica? Óscar Wilde, por ejemplo, decía: "Wherever there is a demand, there is no supply". **

J-P. S.: Ésta no es una noción ontológica, pero tampoco es una noción simplemente humana o una constatación empírica. Ella se inclina del lado de la ontología, pero no es ontológica, porque los hombres que consideramos en el mundo no se estudian sólo ontológicamente o en un plano de ideas abstractas particulares, como lo hacen filosofías u ontologías particulares. Hay que estudiarlos empíricamente, como son. Y en este plano, constatamos que un hombre está rodeado de rareza, ya sea el juguete que el niño no tiene a su disposición cuando lo quiere o ya sean los productos alimenticios que un grupo humano reclama y de los que no tiene sino una porción. De todas maneras, hay una diferencia entre la oferta y la demanda, que viene de la manera como el hombre está hecho, que viene de lo que el hombre sigue pidiendo mientras que la oferta es limitada.

R.: *Hoy vemos claramente que la idea de abundancia que se pudo tener en Estados Unidos es una mistificación.*

J-P. S.: Absolutamente. Totalmente. Vivimos en un mundo de rareza y de vez en cuando podemos imaginar que encontramos la abundancia al cambiar el deseo de naturaleza. Como no se tiene lo que se necesita en un terreno, se transporta

el deseo a otra cosa. Pero de todos modos la rareza es el origen de esta concepción.

P.: *Siempre vi, sin embargo, la rareza en la Crítica de la razón dialéctica como el hecho de una opresión social.*

J-P. S.: Puede ser así, esto es siempre un hecho de opresión social. Pero hay rarezas que vienen simplemente de la relación de la demanda del hombre —una demanda libre, de ninguna manera sujeta por otro— con la cantidad que se da.

P.: *¿Pero si hay una carencia objetiva eso es también rareza?*

J-P. S.: Claro. Incluso originalmente, eso es la rareza. El deseo, la voluntad, la necesidad de utilizar tal objeto como medio crea una demanda tal vez algunas veces ilimitada, mientras que el objeto demandado está en una cantidad limitada en un territorio o en el globo. Por lo tanto, para mí, la rareza es un fenómeno de existencia, un fenómeno humano, y naturalmente, la rareza más grande siempre se basa en la opresión social. Pero la rareza está en el origen; creamos en un campo de rareza a nuestro alrededor.

P.: *Pasemos a otro problema: el profesor Frondizi considera que su trabajo moral ha sido sobre todo negativo y que se termina por caer en una moral de indiferencia.*

J-P. S.: Nunca he tenido una moral de indiferencia. Lo que vuelve difícil a las morales, no es eso, son, por ejemplo, los problemas concretos y políticos que hay que solucionar. Así como lo digo en *San Genet*, pienso que actualmente no estamos en un estado tal, la sociedad y los conocimientos no son tales, para que podamos reconstruir una moral que tenga el mismo tipo de valor que la que hemos superado. No podemos, por ejemplo, hacer una moral en el plano kantiano que tuviera el mismo valor de la moral kantiana. Porque las categorías morales dependen esencialmente de las estructuras de la sociedad en la que vivimos y que estas estructuras no son a la vez ni lo suficientemente simples ni lo suficien-

temente complejas para que podamos crear conceptos morales. Estamos en un período sin moral, donde, si se quiere, hay morales, pero están caducas o son muy particulares.

R.: *¿La moral es imposible?*

J-P. S.: Sí, Ella no lo ha sido siempre, pero hoy lo es. No lo será siempre, actualmente lo es. Eso quiere decir que pienso que se necesita una moral para el hombre.

P.: *¿Hay compatibilidad entre su filosofía y la de Merleau-Ponty, en particular cuando ésta desarrolla la noción de "entre-mundo"?*

J-P. S.: Creo que hay una incompatibilidad fundamental porque siempre detrás de los análisis de Merleau-Ponty está la referencia a un tipo de ser para el cual se apoya en Heidegger y que no es algo que considero válido. Toda la ontología que se deriva de la filosofía de Merleau-Ponty es diferente a la mía: es mucho más un continuismo. No soy tan continuista: el en sí, el para sí y las formas intermedias de las que hablábamos ahora, eso es suficiente para mí. En la obra de Merleau-Ponty, hay una relación con el ser que es muy diferente, una relación en el trasfondo de sí mismo. Hablé de esto en *Merleau-Ponty vivo*.

R.: *El ejemplo de hoy lo comprueba, creo que en general usted aprende muy poco de sus obras a través de los otros.*

J-P. S.: Muy poco hasta este momento. Siempre me habían dicho, cuando tenía diecisiete o dieciocho años, que uno aprendía de los críticos. Entonces, llegué con buenas ideas al respecto, ideas disciplinadas, sabias. Leía las críticas y me decía: "¿Qué me van a enseñar?", pero no me enseñaban nada.

R.: *¿No hay confrontación con otros pensamientos que lo lleven a revisar algunas de sus ideas?*

J-P. S.: Nunca me han obligado a revisar mis ideas. ¡Tal vez soy un filósofo obstinado! Leí, vi

efectivamente que había cosas que decir, y luego seguí haciendo lo que hacía.

R.: *¿Su pensamiento se desarrolla así en un plano relativamente autónomo?*

J-P. S.: Con relación al pensamiento de los críticos que escriben, sí. Si mis amigos me hacen notar algo, eso puede ser más importante. Los mejores críticos que he encontrado son los que dicen lo que he querido decir.

R.: *¿Le irrita ver a menudo su pensamiento simplificado?*

J-P. S.: No. Ellos escriben eso, es todo.

R.: *Usted dijo que se necesitarían mediadores para el "Flaubert". ¿Cómo concibe usted una posible crítica de su obra?*

J-P. S.: Para empezar habría que leerla. Muchos críticos se detienen en el camino.

R.: *¿Leer el conjunto?*

J-P. S.: Claro que sí. No le pido eso al lector en general, pero sí a los críticos especializados: que se tomen su tiempo. Luego, hay que exponer la obra, ver si un punto de vista atraviesa toda la vida o cambia en la mitad, hay que tratar de explicar la evoluciones, las rupturas, hay que tratar de encontrar mi escogencia original, que es lo más difícil: ¿que escogí escribir tal obra, por qué escogí escribirla?

R.: *El crítico corre el riesgo de no meterse en usted tanto como a usted le gustaría y de esta manera no ser completamente justo con usted.*

J-P. S.: A pesar de todo, que haga un poco lo que hice con Flaubert; no pretendo haber sido completamente justo con él, pero espero haber encontrado algunas orientaciones, ciertos temas.

R.: *¿A usted le gustaría pues que se haga con usted un trabajo como el que hizo con Flaubert?*

* "Dondequiera que hay demanda, no hay oferta".

J-P. S.: Sí, eso es. Esto me parece el sentido de la crítica. He aquí unos libros, un hombre los escribió. ¿Qué significa esto? ¿Cuál es ese hombre, qué son sus libros? El punto de vista estético me parece tan variable que es este aspecto el que me parece interesante.

R.: *¿Le da usted una gran importancia a la documentación?*

J-P. S.: Sí. Puedo decírselo, porque sé todo lo que se necesitó para Flaubert.

P.: *Sin embargo, relativamente hay poca documentación sobre usted. Si comparamos lo que usted puso en Las Palabras con lo que se conoce de la infancia de Flaubert, hay una gran diferencia.*

J-P. S.: Eso se debe al período actual. Hoy en día se dan menos detalles sobre las personas, se sabe mucho menos sobre ellas que en el siglo pasado, porque, precisamente, los problemas de la sexualidad, los problemas de vida, se vuelven más individuales y desaparecen. Por ejemplo, lo que se sabe de Soljenitsyne, son cosas que se refieren a toda Rusia. Sabemos que estuvo exiliado en un campo de concentración; inmediatamente uno reflexiona sobre los campos de concentración, uno recuerda lo que es eso, etc. Pero en lo referente a saber si le gusta el café o cuál es su sexualidad, misterio. Tal vez se podrán definir algunos elementos a través de sus libros, pero alguien tendrá que hacerlo.

En efecto, todo esto no está escondido. Pienso que mi gusto por el café y mi sexualidad están en mis libros. Sólo hay que encontrarlos y son los críticos los que deben hacerlo. Dicho en otras palabras, éstos deberían, a través de los libros, y sólo a través de los libros, agregando la correspondencia, establecer lo que es la persona que escribió estos libros, volver a dar cuenta de las corrientes, ver a cuáles doctrinas se liga el escritor...

R.: *En el caso suyo habrá mucha correspondencia.*

J-P. S.: No habrá, o muy poca.

R.: *¿Lo que usted quiere es entonces una biografía?*

J-P. S.: Sí, una especie de biografía que puede hacerse de una manera diferente a como se hace con documentos. Una biografía literaria, es decir, el hombre con sus gustos, sus principios, su estética literaria... y encontrar todo eso en él, a través de sus libros y en él. He aquí, creo, el trabajo que debe hacer la crítica.

R.: *Curiosamente, ninguno de los artículos que tenemos delante de nosotros habla de la enseñanza de la filosofía, de la manera con la cual se podría enseñar su pensamiento. ¿Cómo enseñaba usted la filosofía?*

J-P. S.: Daba un curso profesoral, un curso *ex cathedra*, como se dice, pero me interrumpía todo el tiempo para hacer preguntas o para responder a las preguntas que se me hacían. Pensaba que la enseñanza no consistía en hacer hablar a un señor delante de algunos jóvenes, sino discutir con ellos a partir de problemas concretos. Cuando ellos decían: "Ese tipo es idiota. Él dice esto, pero yo he vivido otra cosa" había que explicarles que se podía concebir la cosa de una manera diferente.

R.: *¿Lograba usted establecer un comienzo de reciprocidad, ya que nunca hay una reciprocidad completa?*

J-P. S.: Era una reciprocidad bastante fuerte. Hay que decir también que yo hacía otras cosas con mis alumnos, incluso el boxeo, y eso ayuda. Pasaba mucho tiempo extirpando las ideas que tenían en la cabeza.

R.: *¿Este método de enseñanza no era considerado como un poco escandaloso en esa época?*

J-P. S.: Sí. Hubo reacciones de colegas, del subdirector, de todas esas personas. Además, dejaba fumar a mis alumnos en clase, lo que era muy mal visto.

R.: *¿Cómo considera usted la enseñanza de la filosofía hoy en día?*

J-P. S.: Como usted sabe, en el proyecto de reforma que se va a votar, la filosofía se deja de lado en la secundaria.

R.: *Usted sabe que en los Estados Unidos no se enseña filosofía en la escuela secundaria, sino solamente en la universidad.*

J-P. S.: Pero, en mi concepto, habría que hacer lo contrario. Pienso, así como alguien lo propuso, que la filosofía podría enseñarse hasta once, un poco, para permitir la comprensión de

los autores que se enseñan; tres horas semanales, por ejemplo.

Para mí, la filosofía es todo. Es como uno vive. Se vive en la filosofía. Vivo en la filosofía, eso no quiere decir que vivo como un buen filósofo, pero mis percepciones son percepciones filosóficas, incluso cuando miro esta lámpara o cuando lo miro a usted. Por consiguiente, es una manera de vivir y me parece que se debería enseñar lo más rápidamente posible, sin palabras rimbombantes.

Tomado del Magazine Littéraire

