

amplitud temática y cronológica lo convierte en una referencia básica. Pero cabría destacar, sobre todo, la habilidad de su autor para comprender el pensamiento romano atendiendo al contexto histórico y a los parámetros dentro de los que este

pensamiento se desarrolló, a la vez que su capacidad para estimular y fomentar en el lector el interés por este tema.

Ana Rodríguez Mayorgas
Universidad Complutense, Madrid

NOTAS

¹ S. Mas Torres, *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Istmo, 2003.

² Ver también S. Mas Torres, «Catón el Censor y la invención de Grecia», *La construcción ideoló-*

gica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo, D. Plácido (coord.), Madrid, Editorial Complutense, pp. 407-422.

EL COMPROMISO DEL INTELECTUAL

JEAN-PAUL SARTRE: *Defensa dels intel·lectuals* (traducción de Albert Messtres, introducción de Mercè Rius), Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006, 117 pp.

No parece arriesgado afirmar que el concepto «intelectual comprometido» encontró su expresión más ajustada en estas conferencias de Jean-Paul Sartre ampliamente difundidas y conocidas en los sesenta y setenta. Su reciente traducción al catalán/valenciano podría parecer un vano ejercicio de nostalgia, ahora que los intelectuales viven en un desprestigio larvado durante más de dos décadas. A esto hay que añadir, como apunta Mercè Rius en la introducción del libro, la autointerpretación retrospectiva de Sartre quien, en una declaraciones de 1970, afirmaba que su propia obra no era popular, esto es, que no cumplía con las estrictas exigencias que él mismo imponía al intelectual, refutando así, con su

práctica, a la teoría. Sin embargo, la lectura actual de los textos sartreanos ofrece la oportunidad de volver a reflexionar sobre las causas del presunto fracaso histórico del compromiso de los intelectuales, sobre la vigencia de esta aparentemente obsoleta institución, así como sobre la posibilidad de aunar literatura y compromiso. Cuestiones, todas ellas, aún no resueltas.

Tal vez el concepto mismo de intelectual, en torno al que reflexiona Sartre en estas conferencias de 1965 en Japón, sea en exceso deudor de la tradición marxista apenas en boga en el espacio público desde hace, cuando menos, tres lustros. El intelectual es, ahora, el que se equivocó durante el estalinismo, el que se adhirió a la Revolución Cubana y no se desmarcó de ésta después del caso Padilla, el que mantuvo el dogma de la sociedad de clases a pesar del fracaso soviético. Así, podemos decir que, los escritores, periodistas y académicos que en la

actualidad pretenden ejercer de conciencia colectiva a través de las páginas de opinión de los periódicos, son exintelectuales que han superado sus entusiasmos de juventud, y que practican la denuncia como opinadores prestigiosos que ya no se arrojan el liderazgo espiritual que antaño parecía corresponderles. El intelectual previo al evento histórico iniciado en 1989 ha perdido credibilidad y legitimidad en el orden liberal imperante, en el que se ven con desconfianza las soluciones propuestas por una élite espiritual que se atribuye un saber superior al del pueblo. El intelectual de izquierdas, progresista, socialista o comunista presente aún en la opinión pública se hace sospechoso de autoritarismo o totalitarismo cuando no otorga a la democracia el patrimonio de las decisiones colectivas vinculantes. En cambio, los intelectuales moderados son considerados en la actualidad el único modo políticamente correcto, léase, liberal o socialdemócrata, de criticar a las instituciones adoptando ya la perspectiva de los desfavorecidos ya la de la libertad.

El texto de Sartre tiene tres partes claramente diferenciadas. En la primera, define al intelectual como el experto en algún ámbito del saber que se mete donde no le llaman y que se aprovecha de su notoriedad para opinar sobre asuntos en los que no es especialista, como el caso de un físico nuclear que criticara el uso bélico de esta energía. Puesto que estos técnicos han sido formados y elegidos por la clase hegemónica, Sartre sostiene que no pueden sino actuar en beneficio de esta misma clase. Una lectura actual que tome en serio los derechos liberales debe cuestionar, aunque sea únicamente sobre la base de principios normativos, la verdad de este aserto, pues las mismas libertades burguesas dotan al intelectual de instrumentos para sobreponerse a los poderosos. Con todo, sí que se debe aceptar que

en el intelectual, bien sea que se mantenga apegado a los valores e intenciones de la burguesía que ha hecho de él lo que es, bien sea que haga uso de las libertades burguesas para desprenderse de este encadenamiento ideológico, se encarna el desgarramiento interno de los burgueses, pues se hallan manifiestamente atrapados en un particularismo de clase (dependencia de los poderosos) defendiendo al mismo tiempo valores universales (todos los humanos son iguales). Así pues, Sartre concluye la definición del intelectual como aquel que está habitado por una contradicción entre su técnica universalista y la ideología dominante, manifestándose de este modo en él las contradicciones fundamentales de la sociedad, a saber, los conflictos de clase.

En la segunda sección Sartre especifica la función del intelectual, que partiendo de su singularidad enraizada en los prejuicios de clase debe aspirar a una universalidad que «está perpetuamente por hacer» (61). En su praxis el intelectual debe contar con el conjunto de las clases explotadas en la senda hacia el advenimiento futuro de una sociedad de hombres libres. Por tanto, el intelectual debe rechazar los argumentos reformistas y la moderación, pues si se mantiene en ellos no hará otra cosa que aceptar los principios de la clase dominante. El radicalismo, el rigor dialéctico y la identificación con las clases oprimidas son pues sus únicos guías, para alejarse de sí mismo y de su ideología implícita. Las clases desfavorecidas son las que le permiten comprender los resortes de la sociedad, pues desde abajo se observa la base de explotación sobre la que se sostiene la burguesía: la violencia soportada, el trabajo alienado y las necesidades elementales. Desde esta perspectiva el intelectual puede hacer del pueblo una fuerza revolucionaria, si logra superar la desconfianza que genera en las clases populares que lo ven

como un representante de los dominadores, de cuya ideología no podrá nunca deshacerse pues es esta misma la que ha hecho de él lo que es. La frase clave en su presentación de las funciones del intelectual se encuentra justo al final de la segunda sección, en la que articula dos conceptos centrales de las estrategias de justificación normativa de todo orden político: democracia y libertad. Por lo que se refiere a la primera, la versión sartreana es la socialista, a saber, los derechos abstractos de la democracia burguesa deben ser sustituidos por los derechos concretos de la democracia socialista, o sea, la práctica de la democracia debe ser real no meramente normativa, por ello la función del intelectual no se debe limitar a la crítica sino que implica necesariamente una práctica. El concepto de libertad lo aplica asimismo a esta sociedad revolucionaria en la que debe concretarse «la verdad funcional de la libertad», afirmación harto críptica pero enmarcada en este proyecto de sociedad sin clases.

La conferencia más arriesgada del libro es la tercera, enmarcada bajo el título ¿es el escritor un intelectual? Sin decirlo explícitamente, Sartre trata de su propia labor como escritor, y se pregunta en qué medida el compromiso, *engagement*, puede convivir con las ambiciones literarias de los intelectuales escritores. Esto es ¿puede darse un compromiso sin sacrificar la escritura? ¿Puede la escritura someterse al imperio de la revolución? ¿Qué queda entonces de la creación? El escritor como intelectual lo es en tanto que escritor, cuando escribe, no cuando se sirve de su prestigio literario para, junto con los actores o cocineros, encabezar las protestas públicas y las manifestaciones ciudadanas. Parece como si la vieja diatriba entre los partidarios del arte comprometido y los de *l'art pour l'art* resonara en este interrogante. Como señala Mercè Rius en la in-

troducción, Sartre se halla en «sintonía con autores como Blanchot o Barthes» pues defiende una escritura que «no se satisface con significaciones explícitas». Lo que une, según Sartre, a los autores contemporáneos, es que trabajan con el lenguaje común, que se dicen a sí mismos a través del lenguaje, que dejan que la materialidad del lenguaje (y, citando de nuevo a la autora de la introducción, el «silencio nacido de las palabras») nos diga. En este sentido, cabe afirmar que Julio Cortázar es más un intelectual comprometido cuando escribe *Rayuela* y su dejar-hablar-a-las-palabras que cuando se moviliza ideológica y explícitamente con *El libro de Manuel*.

En los escritores se pone de manifiesto la contradicción que Sartre atribuye a los intelectuales, pues el escritor «quiere ser una presencia invisible pero *sentida* en sus libros», lo cual hace que en su obra se aúnen la universalidad singular con la singularidad universalizante, esto es, la singularidad histórica del autor con la universalidad de sus intenciones; determinación y libertad al unísono coartan e incitan al escritor/intelectual. La obra que crea el escritor será, pues, ambigua, no unívoca.

Es cierto que, para Sartre, la obra del escritor/intelectual no debe ser popular, y que cuanto más pretenda serlo explicitando su «mensaje», menor será su valor literario. En realidad, no afirma que el escritor sea el prototipo del intelectual, sino una de las formas que éste puede adoptar. En la obra literaria no se da el encuentro del escritor con el pueblo, sino con el lector. En la literatura van a confluir ambas libertades creadoras, confrontándose el lector consigo mismo «como si estuviera en el mundo libremente encarnado» (107), a saber, responsabilizándose de su propia existencia. La literatura que desafía de este modo al lector mantiene, por tanto, su función social, ergo, es la del in-

telectual. Esto no empece, sin embargo, para que una vez redactada la novela o la obra literaria en cuestión, este escritor/intelectual desempeñe su responsabilidad revolucionaria de otros modos, liberando

así a la literatura de la exigencia espuria de comprometerse o morir.

Daniel Gamper Sachse
Universitat Autònoma de Barcelona

MACHADO Y LAS GALERÍAS DE OCCIDENTE

AGUSTÍN ANDREU: *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*, Valencia, Pre-Textos-Universidad Politécnica de Valencia, 2004, 313 pp.

Son diversas y complementarias las lecturas que cabe hacer de este libro reciente de Agustín Andreu. En primer lugar y como su título indica de manera explícita, el lector podrá encontrar en él una amplia y densa reflexión sobre un pensamiento tan singular como el de Antonio Machado, a medio ir y venir, siempre, entre la intuición poética, la invitación a formas de raciocinio distintas de las convencionales y una asunción del saber religioso liberada de dogmatismos y moldes eclesiásticos. En definitiva, un pensamiento heterodoxo cuyas galerías Agustín Andreu recorre sin otro equipaje que su propio saber, amplio y generoso. Referencias como *De un cancionero apócrifo*, *Los complementarios* o *Mairena póstumo* orientan dicho recorrido, siempre bajo el signo de la «otredad». «La esencial tendencia del ser hacia el otro y lo otro» —según el título de la primera de las tres partes de que consta el libro— se reconoce entonces en una concepción de sustancia o mónada plural en su simplicidad, heterogénea en su unidad, activa en su padecer, tendida hacia un afuera que sigue siendo adentro, creadora de objetividades no instrumentales y abiertamente intersubjetiva, a contrapelo de su tópica y

tentadora interpretación en clave solipsista. A la equívoca metáfora al uso del espejo, que reduce la mónada a pasividad pura, cabría contraponer así aquella otra metáfora de la esquina, pues «donde está una esquina no puede estar otra, y la esquina recibe la belleza de todo el edificio y la expresa hacia lo otro desde su lugar propio incluyendo a todo lo del lugar» (p. 25, nota 5). El pensamiento machadiano no hace sino recoger, meditar y desplegar tal expresión.

La referencia leibniziana es más que obvia, pero no se trata de un Leibniz al uso o sencillamente racionalista, sino de otro menos convencional y más vital, liberado del estereotipo solipsista, ajeno a teodiceas trascendentales y abierto a lo otro de la razón, que Andreu ha explorado largamente en trabajos anteriores bien conocidos. De ahí una segunda lectura posible del presente libro, al hilo de la casi constante presencia de Leibniz, que a buen seguro habrá de interesar a los estudiosos de su obra. Y también una tercera, centrada en la tentativa de otra modernidad, pues este Leibniz que Machado y el propio Andreu meditan no es más que uno de «esos modernos sin moda» (p. 250) que, al igual que Shaftesbury, Lessing o Krause han escrutado los laberintos de esa otredad y han pensado la unidad del mundo sin humillar a ninguno de sus habitantes. En torno al leibnizismo de Machado se articula así una