

conocer  
**SARTRE**  
y su obra

-----  
Mauricio Wacquez

**Lectulandia**

Biografía y estudio de la obra de Jean Paul Sartre.

Mauricio Wacquez

# **Conocer Sartre y su obra**

ePub r1.0

Titivillus 13.01.2021

Título original: *Conocer Sartre y su obra*  
Mauricio Wacquez, 1977

Editor digital: Titivillus  
ePub base r2.1

## Índice

Introducción

Cronología

«Las palabras» 1905-1917

El Exilio: 1917-1929

El riesgo de existir: 1929-1938

«La Náusea»: 1938

«El Ser y la Nada»: 1939-1953

Revolución o barbarie: 1953-1973

Miscelánea actual

Bibliografía

*Para Francesc*

## Introducción

*Cuando el adolescente buscó las justificaciones de su ateísmo, se encontró de frente con las obras de Sartre. Nadie lo había prevenido. Apenas le sonaba el nombre entre muchos otros que tenían cabida en esa feria —más parecida a un rompecabezas— con la que el país quería demostrar su liberalismo. Ese adolescente fui yo, aunque pudo ser cualquier adolescente de mi generación, en Chile, con la suficiente curiosidad como para ocupar su ocio en rondar las librerías. En ese tiempo aún no conocía una verdad de los países y los hombres: que aman las simetrías y que el contrapeso de sus propias opiniones son su pasión. Me parecía que la riqueza que gastábamos había estado allí desde siempre y que los veranos se hacían con una golondrina.*

*Fue este candor, quizás, el que me permitió leer Los Caminos de la Libertad en un estado de espíritu parecido a la felicidad. Mi generación se nutrió de él sin saber que lo que nos ocurría no sucedía en todas partes, que fuera de aquel lugar que se nos antojaba tan grande había muchos seres como nosotros que no eran como nosotros. Particularmente no eran como no-nosotros los personajes de La Edad de la Razón, de El Aplazamiento, de La Muerte en el Alma. Venían de un universo torturado e inimaginable al que no hubiéramos accedido sin el concurso de la literatura: la guerra, la violencia, el miedo, sobre todo el miedo. Para nosotros fue fácil. Nos apoderamos de ese mundo de un golpe. Toda Europa entró como un viento enfermo para estimular nuestro lado peor: el que no aceptaba nuestra absurda felicidad.*

*Después las cosas se complicaron. Me quedaba poco del adolescente que había amado a Marcela siendo Mateo, cuando visité Toledo en 1961. A la entrada de la Iglesia de Santo Tomé un cartel me advertía —foto incluida— de los peligros de las obras de Sartre. No recuerdo los epítetos pero sé que la vergüenza ajena me impidió conocer, esa vez, El Entierro del Conde de Orgaz. El ateísmo, que es necesario adquirirlo al filo de los catorce so pena de que las secuelas de la catequesis dejen huellas irreversibles, estaba presentado como un Mal. Por curiosidad busqué las obras de Sartre en las*

*librerías. ¡Colmo de la ingenuidad! No conocían el nombre. Estupor y desconcierto turístico fueron los ingenuos sentimientos que acompañaron a ese mazazo. Ahora comprendía el interés del Instituto de Cultura Hispánica por reducir la literatura universal a Cervantes: no lo habían leído.*

*Pero Sartre era otra cosa. ¿Atentaba quizá contra España como atentó aquella carta que le escribí a un amigo poniéndole en el sobre “República Española”? La carta no llegó nunca, por lo que —cuando me di cuenta del error— me apresuré a mandar una copia. Tampoco las obras de Sartre habían llegado. Los correos servían para no llevar las ideas, o mejor, para llevarlas al infierno. La tristeza que esto producía era tan profunda como la alegría que despertaba el fútbol.*

*Aparte los entendidos, en España se desconoce a Sartre. Las causas las conocemos. Como también conocemos las causas que hacen difícil en este momento el conocimiento libre de la literatura en Chile. Escribir este pequeño libro responde por lo tanto a un doble imperativo: divulgar una personalidad y una obra apasionantes y devolver un don que se me dio y que, en virtud de esas terribles simetrías de las que habla Jorge Edwards, no se les dio a los españoles.*



## Cronología

- 1905: nace en París Jean Paul Charles Aymard Sartre el 21 de junio.
- 1907: muere su padre.  
Primeros estudios en el liceo Henri IV.
- 1916: su madre se vuelve a casar.
- 1917-1919: parte con su madre y su padrastro, el señor Mancy, a La Rochelle, en cuyo liceo sigue sus estudios.
- 1920-1921: Bachillerato.
- 1924: entra en la Escuela Normal.
- 1924-1928: Escuela Normal.
- 1929: conoce a Simone de Beauvoir y recibe la Agregación con el número uno.
- 1929-1931: servicio militar.
- 1931: es nombrado profesor de filosofía en Le Havre.
- 1931-1933: Le Havre.
- 1933-1934: Instituto Francés de Berlín.
- 1934-1936: Le Havre.
- 1936-1937: profesor en Laon, cerca de París.
- 1937-1939: liceo Pasteur.
- 1939: mobilizado a Nancy.
- 1940: es hecho prisionero en Lorena y enviado a Alemania.
- 1941: «liberado» haciéndose pasar por civil.
- 1941: liceo Pasteur.
- 1942-1944: liceo Condorcet.
- 1945: viaja a Estados Unidos como corresponsal de *Combat*.
- 1946: viajes a Estados Unidos, África, Escandinavia.
- 1947: grave polémica con los comunistas.
- 1952: culminación de sus relaciones con los comunistas.

- 1954: viaje a la URSS durante el cual enferma.
- 1954-1958: grave depresión. Trabaja con anfetaminas.
- 1956: condena la intervención soviética en Hungría.
- 1958: toma parte activa por la independencia de Argelia.
- 1964: rechaza el Premio Nobel.
- 1965: adopta a Arlette El Kaïm.
- 1967: preside el Tribunal Russel.
- 1968: toma parte activa junto a los estudiantes en los Acontecimientos de Mayo. Condena la intervención soviética en Checoslovaquia.
- 1969: muere su madre.
- 1970-1977: protesta por la exclusión de Soljenitsne de la Unión de Escritores soviéticos. Rompe con la URSS. Dirige *La Cause du Peuple*. Participa en la fundación de “Secours Rouge”. Dirige *Tout*. Participa en diversas manifestaciones con militantes maoístas.

## «Las Palabras» 1905-1917

“En Alsacia, alrededor de 1850...”

La autobiografía de Jean Paul Sartre, *Las Palabras*, comienza como los cuentos de hadas (“Érase una vez...”) o como los folletines del siglo XIX (“A la entrada de la calle del Chemin-des-Dames...”), quizá —seguramente— para afirmar mejor sus orígenes. Nacido en 1905, Sartre es producto de la sensibilidad burguesa y heredero —aunque bastardo— del último romanticismo —el de Ponson du Terrail, Xavier de Montepin y Michel Zevaco—, el que mejor expresaba esa sensibilidad de los suspiros, de las mujeres que languidecen en cuartos polvorientos, rodeadas de flores siempre secas y descoloridas, de álbumes, alcanzadas por males que progresaban con la desdicha: mundo femenino que no osaría pronunciar su nombre y se ocultaría detrás de las palabras.

En Alsacia, tierra de nadie que separa irreconciliablemente a Francia y Alemania y no se decide a ser ni alemana ni francesa, Sartre encuentra sus ancestros más fuertes. De los Schweitzer puede decirse que conjugaban pasablemente el puritanismo protestante alemán y el racionalismo francés. Charles, abuelo de Jean Paul, era profesor de alemán y autor (¡¡escritor!!) de un *Deutsches Lesebuch* que “se reeditaba todos los años”.

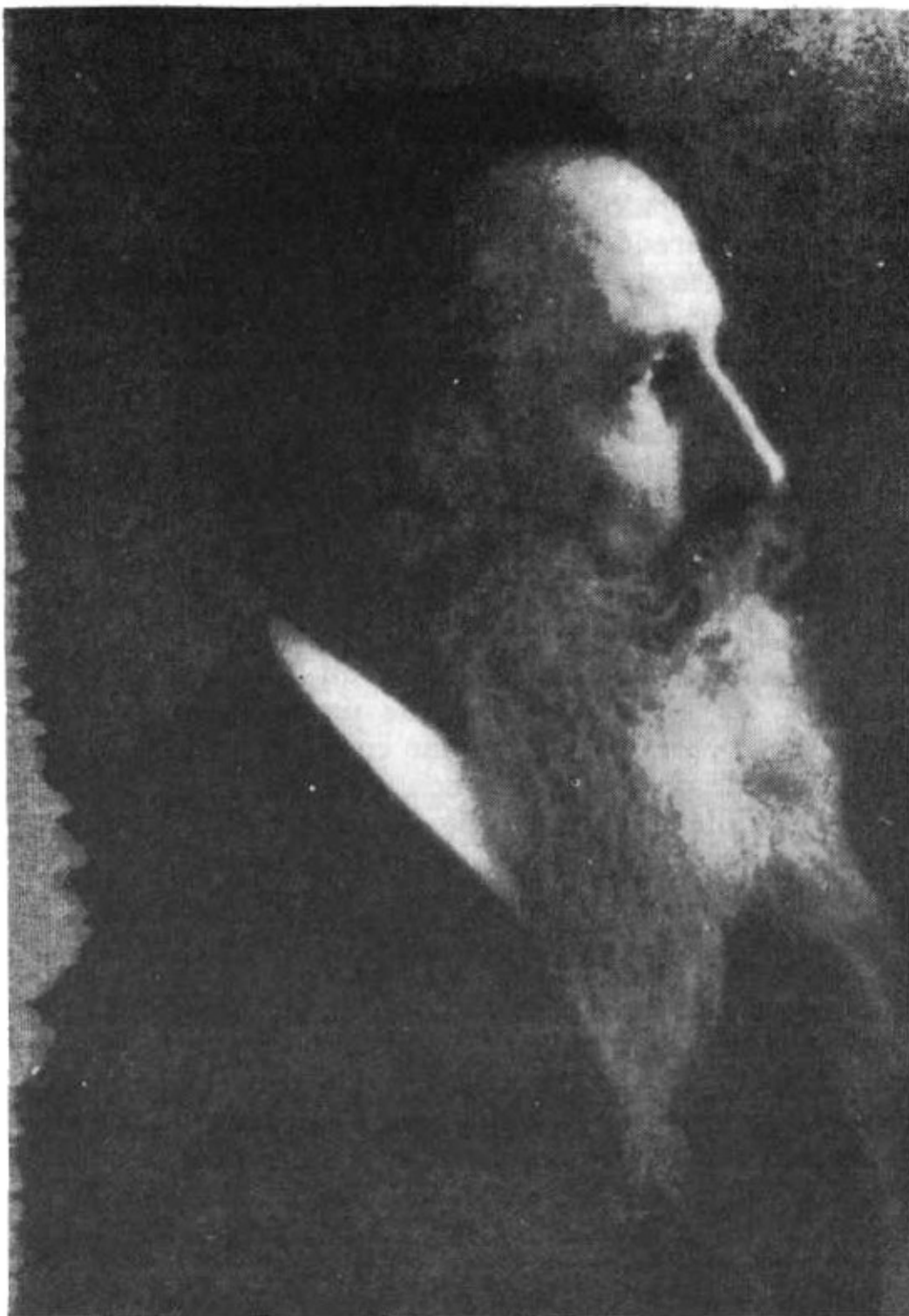
Durante las vacaciones, toda la familia esperaba las pruebas con impaciencia: Charles no soportaba la inactividad, se enfadaba para pasar el tiempo. Finalmente el cartero traía enormes paquetes blandos, se cortaban las cuerdas con tijeras; mi abuelo desdoblaba las galeradas sobre la mesa del comedor y las tachaba con trazos rojos; a cada errata juraba el nombre de Dios entre dientes...

Era por lo tanto un colega, fue un paradigma. Modelo tanto más exigente cuanto que no correspondía con una imagen de la represión: Charles no era el padre, era el abuelo. Esto le permite a Jean Paul eludir un problema sostenido por Freud: carece de Super-Yo, está en el mundo gratuitamente, con impunidad. La culpa es de los otros. El padre, “Jean Baptiste, quiso entrar en la escuela naval para ver el mar. En 1904, en Cherbourg, oficial de marina y ya consumido por las fiebres de Cochinchina, conoció a Anne-Marie Schweitzer, se apoderó de esta gran niña abandonada, la desposó, le hizo un niño al galope, yo, y trató de refugiarse en la muerte”.

Mientras moría, la madre de Sartre se debatía entre las obligaciones de un matrimonio de razón. El deber elegido la forzaba a sobrepasar sus torpezas de niña. Jean Paul, por su parte, eligió morir también: una enteritis, causada por el destete, le daba la oportunidad de hacerse notar. “Enfermo, destetado a la fuerza a los nueve meses, la fiebre y el embrutecimiento me impidieron sentir el último tijeretazo que corta los lazos de la madre y del niño.”

Esta primera soledad coincide con su primera libertad. Si no lo siente, por lo menos ya está fuera, aherrojado en “un mundo confuso, poblado de alucinaciones simples y de borrosos ídolos”. La enfermedad, el dolor, son quizás las espoletas de aquella temprana conciencia. Cuando se cura, “recupera el conocimiento en las rodillas de una extraña”.

Sartre lo reconoce en *Las Palabras*: “No existe el buen padre...” “Si hubiera vivido, mi padre se habría acostado sobre mí a todo lo largo y me hubiera aplastado.” Para él, tener hijos es una iniquidad. La temprana muerte de su padre le permite por un lado sentirse libre, por otro no ser culpable de ella. “Mi padre tuvo la galantería de morir a sus expensas: mi abuela repetía que había eludido sus deberes.” “Yo, yo estaba encantado.” Al morir, el padre le dejaba el lugar (la madre) libre, el mundo también, todo lo ponía a su disposición. Si no fuera más que para que ese padre tuviera una doble muerte, Sartre describe lo poco que quedó de él: un retrato colgado encima de su cama, algunos libros que el hijo heredó más tarde. “Como todos sus contemporáneos hacía malas lecturas. En los márgenes, descubrí garabatos indescifrables, signos muertos de una pequeña iluminación que estuvo viva y danzante alrededor de mi nacimiento. Vendí los libros: ese difunto me concernía tan poco.”



El abuelo "se parecía tanto a Dios padre..."

---

Como vemos, la desaparición de Jean Baptiste devuelve la libertad a Jean Paul. Este hecho es piedra angular de algo que en Sartre ha sido intolerable a gusto de sus contemporáneos: siempre ha desconocido la autoridad; el obedecer y el ser obedecido es algo que no cuenta ni ha contado en él. “Tuve un falso poder: el del profesor. Pero el poder real de un profesor consiste, por ejemplo, en prohibir fumar en clase —yo no lo prohibía— o de eliminar alumnos —yo les ponía siempre la nota media. Yo transmitía un saber; en mi opinión, esto no es un poder.” “No soy un jefe, ni aspiro a serlo. Mandar, obedecer, es todo uno.” “Nunca en mi vida he dado una orden sin reír, sin hacer reír; es que no me siento roído por el cáncer del poder: no se me enseñó la obediencia.” Pero el hecho de que sus relaciones con el abuelo no hayan sido autoritarias no borra la imagen que tenía de él: “se parecía tanto a Dios Padre que a menudo lo tomaban por él.” Jean Paul, para no sentirse aplastado por este dios, recurre a identificarse con él, entra en su órbita de autoridad. Así, el pequeño nieto se convierte en el terror de la familia. Terror tanto más peligroso cuanto que el poder provenía de la complacencia y del buen juicio. En la iglesia demuestra lo que sabe: “de rodillas en el reclinatorio, me vuelvo estatua, no hay que mover ni un dedo del pie; miro fijo delante de mí, sin pestañear, hasta que las lágrimas ruedan por mis mejillas”, “si quiero asombrar es por mis virtudes. Esas fáciles victorias me persuaden de que poseo un bien natural; no tengo más que abandonarme para que me abrumen de alabanzas.” “No termino de crearme a mí mismo; soy el donante y la donación. Si mi padre viviera, yo conocería mis deberes y mis derechos; ha muerto y los ignoro; no tengo derecho pues el amor me colma; no tengo deber pues me doy por amor. Un solo imperativo: gustar.”

Se ve fácilmente que la ausencia de poder del pequeño Sartre es bien relativa. No aspira a él porque lo posee fácilmente: es el poder que viene de la superchería, del conocimiento que tiene de las debilidades de los otros: “Virtuoso por comedia, nunca me esfuerzo ni me violento: invento.” “Se me dice que soy bello y lo creo. Desde hace algún tiempo, llevo en mi ojo derecho la nube que me volverá tuerto, aunque nada de esto ha aparecido aún. Me sacan cien fotografías que mi madre retoca con lápices de colores. En una de ellas, que aún existe, aparezco rosado y rubio, con bucles, tengo las mejillas redondas y en la mirada una deferencia afable por el orden establecido; la boca está hinchada por una hipócrita arrogancia: sé lo que valgo.”

Un estado de cosas parecido no sólo relativiza la afirmación de Sartre sobre la ausencia de poder: hace concluyente que su poder era absoluto y que

él lo saboreaba sin medida. Aferrado a la omnipotencia del abuelo, Jean Paul es el favorito, su poder es el de bufón, entendiendo a éste como un personaje creado por el tirano para que le diga la verdad por medio de la risa. De manera que la parodia, al mismo tiempo de dejar el poder intacto, haga llegar a sus oídos las intrigas del reino. El bufón era un “loco”, Sartre era un niño, un nieto. Respecto de los demás no hay piedad:

Mi abuelo gustaba fastidiar a sus hijos. Ese padre terrible dedicó su vida a aplastarlos; entran en punta de pies y lo sorprenden a los pies de un crío: ¡es para romper el corazón! En la lucha de generaciones, niños y viejos hacen a menudo causa común: unos ofrecen los oráculos, los otros los descifran. La Naturaleza habla y la experiencia traduce: los adultos no tienen más que callarse.

En el centro del mundo, acogido, seguro y dueño de las riendas del poder, Sartre constata que algunas piezas no funcionan bien:

Mi abuela, en particular, me daba las peores inquietudes: yo tenía el dolor de constatar que no me admiraba lo suficiente... me ordenaba cesar con los “arrumacos”. Yo estaba tanto más indignado cuanto que sospechaba que ella se mofaba de mi abuelo: Yo era el Espíritu que siempre niega... Le *respondía*, ella exija excusas; seguro de ser defendido, rehusaba dárselas. Mi abuelo aprovechaba la ocasión al vuelo para demostrar su debilidad: tomaba mi partido contra su mujer que se levantaba, ultrajada, e iba a encerrarse en su cuarto. Inquieta, temiendo los rencores de mi abuela, mi madre hablaba bajo, humildemente declaraba culpable a su padre que alzaba los hombros y se retiraba a su gabinete de trabajo; ella me suplicaba de ir a pedir perdón. Gozaba con mi poder: yo era san Miguel y había derribado al Espíritu maligno.

Por debajo del imperio solemne del abuelo estaba el mundo de las mujeres, al cual Jean Paul cree pertenecer un poco. “En mi infancia estaba sobre todo rodeado de mujeres; mi abuela, mi madre, se ocuparon mucho de mí. De modo que el de las niñas y las mujeres era un poco mi medio natural; siempre he pensado que había en mí una especie de mujer.”

Con los datos anteriores —la tiranía de Jean Paul basada en la superchería y el mundo femenino que lo rodeaba— podemos establecer un paralelismo entre el Sartre de *Las Palabras* y el personaje de *La Infancia de un Jefe*, Luden:

(Jean Paul): “...vestido de muselina azul, con estrellas en los cabellos y alas, voy de uno a otro, ofreciendo mandarinas en una cesta; exclaman: «Es *realmente* un ángel.» ¡Vamos!, no son tan malas personas...”

(Lucien): “...todos encontraban que estaba encantador con sus alas de gasa, su largo vestido azul, sus bracitos desnudos y sus bucles rubios...”

Lo curioso de esta comparación es que Lucien es un personaje compuesto como paradigma de lo burgués, más aún, de lo fascista. ¿Sartre, el ácrata, nació quizás con una contingencia tan peligrosa como para haber sido un “jefe”? Más curioso es que si afirmamos lo anterior no desdecimos en nada la

visión sartreana del mundo: la contingencia, a saber, las condiciones reales de un hombre, es precisamente el condicionamiento de la libertad; son las “circunstancias” las que actúan determinantemente para que esa libertad se despliegue. Para explicar esto, Sartre echa mano a Jean Genet: “Es la definición que daría hoy de la libertad: ese pequeño movimiento que hace de un ser social totalmente condicionado, una persona que no restituye la totalidad de lo que ha recibido de su condicionamiento; que hace de Genet un poeta, por ejemplo, en circunstancias que estaba rigurosamente condicionado para ser un ladrón.”

Esta teoría de la contingencia y de la libertad (por lo tanto, del compromiso) la encontramos en toda la obra de Sartre. Más adelante volveremos sobre ella. Lo que ahora —en este momento de la vida de Jean Paul— nos importa, es mostrar que su condición lo empujaba quizás a ser algo muy diferente de lo que fue. Tan diferente que el pequeño Jean Paul complaciente se refleja casi sin fisuras en el Lucien de *La Infancia de un Jefe*, ejemplo de los primeros años de un fascista. Acaso la diferencia “estribó” en que a Jean Paul le cortaron —por iniciativa del abuelo— los bucles rubios a los siete años y se lo pudo observar en todo el esplendor de su fealdad. También que su ojo derecho “entraba ya en el crepúsculo” y que el estrabismo era más que una apariencia. “Mi propia abuelo parecía muy cortado; se le había confiado su pequeña maravilla y había devuelto un sapo...”

A los siete años le cortan los cabellos y el espantajo que resulta no corresponde ya con el ideal de lo que podría ser en el futuro, un jefe. Privado de los recursos de su belleza, sin poder ser Eliacín, tendría que ser Quasimodo, la comedia del Mal reemplazaría a la Comedia del Bien. Es decir, desde las vanidades de un perrillo de salón, debería emprender un penoso camino de recuperación:

(la comedia familiar) no me conmovía más que en la superficie; el fondo permanecía frío injustificado; el sistema me horrorizó, odié los desmayos felices, el abandono, ese cuerpo demasiado acariciado, demasiado ajado; sólo oponiéndome me encontré a mí mismo, me entregué al orgullo y al sadismo; dicho de otra manera, a la generosidad. Ésta, como la avaricia o el racismo, no es más que un bálsamo secreto que cura nuestras llagas interiores y termina por envenenarnos: para escapar al desamparo de la creatura, me preparaba la más irremediable soledad burguesa: la del creador.

Únicamente los hechos pueden hacernos accesible una biografía: ellos representan las encrucijadas a partir de las cuales somos otra cosa, se abandona una piel y el camino cambia tanto como nosotros mismos. Mundo y yo, pues, son producto de la libertad. La contingencia, el estar-en-el-mundo, no tendría sentido sin el imperativo moral de la libertad. El hecho de



descubrirse feo arrojó a Sartre en una vía diferente de la que él mismo trazó para su jefe: “Niño imaginario, me defendí con la imaginación.” Veamos hasta dónde lo lleva ésta.

Campeón del orden establecido, coloqué mi razón de ser en un desorden perpetuo; ahogué el Mal entre mis brazos, morí con su muerte y resucité con su resurrección; yo era un anarquista de derechas. Nada se filtraba de esas buenas violencias; permanecía servil y diligente: no se pierde fácilmente la costumbre de la virtud; pero cada noche esperaba con impaciencia el fin de la bufonería cotidiana, corría al lecho, arrullaba mi oración, me deslizaba entre las sábanas; estaba impaciente por encontrar mi loca temeridad. Envejecía en medio de las tinieblas, me volvía un adulto solitario, sin padre y sin madre, sin fuego ni lugar, casi sin nombre. Caminaba sobre un techo en llamas llevando en los brazos a una mujer desvanecida; por debajo de mí, la muchedumbre gritaba: era seguro que el edificio se desplomaría. En ese instante pronunciaba la palabra fatídica: “Continuará”.

Claro que esto no se diferencia de la fabulación cotidiana de cualquier niño imaginativo. Pero es sorprendente por el hecho de que esa fabulación haya sido producto de una apuesta, de un primer empleo de la libertad.



"La comedia familiar."



En el liceo Henri IV.

---

Las primeras historias a que tiene acceso son, como para todo niño, los cuentos de hadas. “Más tarde me atreví a retocarlos y a asignarme un papel en ellos. Cambiaron de naturaleza; no me gustaban las hadas, había demasiadas a mi alrededor.”

Las escenas de arrumacos y musarañas en el salón se trocan en las historias de la literatura. De esta manera la fealdad se ve compensada por la obra de arte. Si el mundo en el que pudo ser un jefe lo rechaza, no le queda más que salvarse por la imaginación. Fabular a oscuras en el lecho restituye la armonía de un universo desgarrado por la violencia. La agresión, es cierto, viene de los que lo juzgan, no de su fealdad.

Sin embargo, descubrir que la experiencia aporta algo más que el mero desarrollo de los atributos propios del ser social y que el hallazgo de la fealdad, no en la realidad, sino en sí mismo, puede y de hecho empuja al individuo *fuera de sí*, lo arroja al mundo, es la condición primera del ejercicio de la libertad. Inmerso en la seguridad que le aporta su medio, ejerciendo un despotismo que no se identifica sólo con sus haberes culturales sino que constituye ya una segunda naturaleza, podríamos imaginar una biografía diferente para Sartre, no menos imaginaria que la auténtica: la de un acomodado depredador sin historia: “Era necesario que el personaje de antes... se sumergiera a pesar de sí mismo en la Historia... para poder enfrentar los problemas inextricables del después...”

Toda la biografía de Sartre está marcada por estas encrucijadas, de las cuales sale distinto —es evidente— y más libre. Él mismo señala algunas fechas: 1933: lectura de Husserl; 1939: la guerra; 1958: Argelia; 1968: Mayo en París. Saltos acrobáticos de una conciencia que únicamente se reconoce como tal en el devenir, dejando de ser y siendo otra cosa.

Hay algo que ignoran los individuos limitados a vivir la conciencia habitual y es que ésta es una condición, un fardo que ellos reconocen como el mundo en sí, es decir, como objeto y como sujeto, cuando en realidad no es más que pura objetividad. ¿Qué había tras los bucles rubios de Jean Paul? Un ser que lindaba con lo horripilante y que esos bucles ocultaban permitiendo una apariencia soportable. Ocultamiento y apariencia son antiguos instrumentos de la teoría de la verdad. Se des-oculta lo aparente: de esta manera, a lo desocultado se lo llama ser y a la operación verdad. Desvelar es, en nuestro caso, *des-buclar* para que podamos enfrentar lo que está detrás. Detrás de Jean Paul habrá un gesticulador, un zalamero para quien la comedia debe ser vivida día a día como cláusula de su propia dinámica. Detrás de sus

bucles de oro, Sartre encuentra a Jean Paul, un muñeco dislocado cuyo mecanismo, el encanto, ya no otorga los dividendos deseados.

Pese a que Sartre no lo dice, esa experiencia se sitúa alrededor de 1912. Tampoco consigna la reflexión que debió liquidar lo que pertenecía al mundo de los “arrumacos” y asumir lo que no era superchería: los resortes de la pasión. Ya sabemos que ésta era llamada por él “mi loca temeridad” y que nosotros llamamos, a secas, literatura; mundo tenebroso en el que se descubría y descubría mil modalidades del ser. La infancia de un jefe se trocó en la infancia de un demiurgo con creaturas que tenían peso específico: por lo menos *eran más* que los guiñoles cotidianos representados por Jean Paul: eran más que el Devoto, que el Bello, que el Valiente. Eran más porque los sancionaba la imaginación, es decir, porque la creatura y sus cualidades pertenecían a un mismo orden real. No había en ellos esa mezcla de biología (el mismo Jean Paul) y mentira (por ejemplo, la devoción). La “loca temeridad” se constituía como otra cosa precisamente porque para ejercerla era necesaria la ausencia de espectadores; se podía reconocer por lo tanto como auténtica pues se manifestaba como una expresión espontánea del individuo.

Pero digámoslo de una vez: lo que había detrás de los bucles de Jean Paul eran los libros. “Yo comencé mi vida como sin duda la terminaré: en medio de los libros.” “Aún no sabía leer cuando ya veneraba esas piedras alzadas: rectas o inclinadas, apretadas como ladrillos en las estanterías de la biblioteca o noblemente espaciadas como avenidas de menhires.”

Antes digamos sin embargo que la única dialéctica que Sartre no resolverá nunca es la que surge de la contradicción entre vida y obra. Su vida es ante todo una *vida leída*, luego una *vida escrita*. El problema se plantea ya en sus primeros años: “Madame Picard creía que un niño puede leerlo todo: «Un libro nunca hace mal cuando está bien escrito.» En su presencia yo había solicitado permiso para leer *Madame Bovary* y mi madre había adoptado su mejor voz musical: «Pero si mi niño querido lee ese tipo de libros a su edad ¿qué hará cuando sea grande?» —«Los viviré.»

Un niño recoge diversos desafíos de la realidad, por ejemplo, el posible triunfo sobre los otros, los demás que están ahí para aplaudirlo o condenarlo y cuya “compra” necesita de sus muecas, su comedia, de la superchería que hace de él un bufón enajenado por el deseo de agradar. Sabemos que en una gran medida esto viene causado por la importancia que le dan al niño dentro del grupo familiar, pero también podría pensarse que la compulsión a ser admirado y objeto de las miradas ajenas, hasta el punto de venderlo todo, ha

sido causada quizá por la certeza de que *no hay razón objetiva* para tanta admiración. El niño entonces debe desarmar la posible condena haciéndose grato.

Vimos ya que la fealdad hace que Jean Paul se bata en retirada frente a la necesidad de poseer a los que lo rodean. Es el momento de recoger el segundo desafío; el que viene de la biblioteca-templo. Allí hay mucho que hacer. La aparente uniformidad de los libros oculta un mundo inagotable: Jean Paul se alojará en él permanentemente. Lo leerá todo y será todas y cada una de las lecturas: “Yo era La Pérouse, Magallanes, Vasco de Gama”. “Tirado en la alfombra, emprendí áridos viajes.” “El Gran Larousse (piedra angular de la experiencia literaria de casi todos los escritores del siglo xx) lo representaba todo para mí.” Esta fascinación, que lo hacía olvidarse de sí mismo, lo introducía en un nuevo mal entendido:

Hombres y animales estaban ahí, *en persona*: los grabados eran sus cuerpos, el texto era su alma, su esencia singular; fuera de los muros había vagos esbozos que más o menos se aproximaban a los arquetipos sin alcanzar su perfección: en el Jardín de Aclimatación, los monos eran menos monos; en el Jardín de Luxemburgo, los hombres eran menos hombres.

Teoría y praxis son constantes pendulares de la moral sartreana. Leer, escribir, pensar, polemizar, representan la vida para Sartre. Su mayor nostalgia es no haber roto el círculo más que al interior de su propia recurrencia. Porque todo su pensamiento es un llamado a la acción. Aunque se lo podría definir como una *práctica teórica* en la que no hay ni acción ni práctica puras. El apoyo decidido que Sartre realiza a todos los movimientos de liberación son actos prácticos, de acuerdo, pero actos prácticos avalados por su pensamiento y por su obra. Como en la teoría platónica del arte, la teoría seguirá siendo mimesis, pobre imitación de lo real, de lo práctico. Para un hombre como Sartre, presa de la sospecha de que el discurso no se sitúa en el pináculo de la realidad sino más bien bajo ella y, casi, fuera de ella, la nostalgia permanente es una nostalgia de ser. La acción es, y al mismo tiempo *es más* que aquello que podamos decir de ella.

Todos lo sabemos: la obra de Sartre es una de las más dinámicas, versátiles y apasionantes del siglo xx. Su incidencia en la realidad ha sido enorme, sus partidarios y adversarios también. Empero, no se trata de ver la obra *fuera* de Sartre mismo, como objetividad, sino como un mundo irreconciliable *dentro y para* el escritor: ella se encuentra separada de *su vida* y de *la vida*. Él mismo ha dicho: “Frente a un niño que muere, *La Náusea* no da el peso.”

Entonces, el lenguaje no sería otra cosa que un instrumento ordenador, sin conexión ni con la vida íntima ni con la realidad social. Ésta es una postura conocida: la escritura como onanismo. Lo útil desplazando con mucho a lo inteligible.

El dilema es una trampa en la que han caído muchos escritores. Por ejemplo, Sartre, después de Mayo de 1963, ha realizado una actividad muy *terre-à-terre*, yendo a las fábricas, repartiendo panfletos, y “dirigiendo” publicaciones que en el fondo no le concernían, en lugar de escribir la obra sobre la *izquierda* que muchos esperábamos de él.

La brevedad y concisión de esta obra no nos permite insistir demasiado en la dialéctica vida-obra de Sartre. Debemos presentarla por lo tanto como una invitación a la búsqueda personal de cada lector. Sin embargo, es preciso dejar en claro que este problema, en Sartre, se encuentra en la raíz misma de su postura frente a la existencia. Además de leer y escribir, vivir para él es, si no *actuar* sobre la realidad, al menos conducirse inequívocamente. La vida como *conducta* es seguramente lo que más sorprende en él. *Conducirse es existirse y justificarse.*

\* \* \*

Los primeros años de Sartre desde 1905, año de su nacimiento en París, transcurren como lo hemos visto, junto a sus abuelos maternos, Charles y Louise Schweitzer, y a su madre Anne Marie, viuda desde 1906. Esta última ha debido refugiarse con su hijo en la casa paterna presa de culpabilidad por haber “tomado ligeramente un marido del que no había hecho uso”. “Las familias, es evidente —escribe Sartre en *Las Palabras*— prefieren, aunque por un pelo, las viudas a las madres solteras.”



Alrededor de 1920.



Teatro de las locuras  
*normaliennes.*

Los hitos principales de estos años se despliegan entre una domesticidad cuyo transcurso “interior” conocemos en parte por *Las Palabras* y su ingreso en la vida escolar. En 1913, Charles intenta colocar a su maravilla en el liceo Montaigne. La mala ortografía (“*le lapen çovache ême le ten*” = *le lapin sauvage aime le thym*) le habría hecho merecedor de entrar al décimo curso, cosa que Charles considera afrentosa tanto para el niño prodigio como para él mismo (quería colocarlo en octavo). Lo retira del liceo y le hace seguir clases particulares. Durante 1914, su escolaridad estará compartida entre la escuela comunal de Arcachon y el Instituto Poupon de París. Finalmente, en 1915, entra a sexto curso en el liceo Henri IV donde permanecerá hasta 1917, año en que su madre se casa con el señor Mancy, ingeniero de la Marina.

En el curso de estos años comienza a escribir en verso y en prosa. Si la dificultad de reescribir las fábulas de la Fontaine en alejandrinos alejará para siempre a Jean Paul de la poesía, (“Fue mi última experiencia poética”.) *Por una mariposa* será su primera novela acabada. Escenario: el Amazonas. Argumento: la búsqueda de una mariposa inestimable. Personajes: un sabio, su hija, un joven explorador atlético. Todo “sacado de un relato ilustrado que había aparecido el semestre anterior”. Plagiar no tiene importancia: toda creación es un plagio, si no lo es de un autor determinado, al menos lo será de la Creación con mayúscula. Auténtica o no, la actividad literaria de Jean Paul producía entusiasmos. Sobre todo en su madre, que personalmente copió su segunda novela. *El Mercader de Bananas*.



## El Exilio: 1917-1929

Los años de infancia se configuran a través de *Las Palabras* como un tiempo más o menos infernal vivido en una región paradisíaca. El reino de Sartre, en el que la estrecha unión con el abuelo y la biblioteca no se cuestionaba, le permitió asumir sin cortapisas sus primeras inquietudes literarias. Cuando nos dice: “la biblioteca contenía *apenas* los clásicos de Francia y Alemania”, exagera. Lo dice con una perspectiva de erudito que no se compadece con lo inagotable que puede ser *un* libro para un niño. Es una frase pretenciosa que denota el espíritu francés y sobre la que se acumulan cincuenta años de reflexión: es un juicio sintético pero *a posteriori*. Las palabras, es decir, los libros, configuraban durante esos años el contenido y las fronteras de un universo autárquico: resignado a no poder conquistar el mundo a través de sus monerías, de su belleza o de su vitalidad, Sartre se fija, como diría un psicoanalista, en la extensión inagotable de los libros:

Nunca he arañado la tierra, ni buscado nidos, nunca hice un herbario ni lancé piedras a los pájaros. Pero los libros han sido mis pájaros y mis nidos, mis animales domésticos, mi establo y mi campiña; la biblioteca era el mundo atrapado en un espejo; tenía su extensión infinita, su variedad, su imprevisibilidad. Platónico por naturaleza, fui del saber a su objeto; encontraba que la idea tenía más realidad que la cosa. Fue en los libros que encontré el universo.

Si las tempranas tabulaciones de Sartre no diferían de las de cualquier niño, tampoco su postura idealista, en la que el saber es más que la cosa, difiere demasiado de la de muchos escritores.

Pero he aquí que el espejo se quiebra, que el encanto de la acción sin límites se ve restringida a una realidad insípida, que el flamante cascarón se rompe y Sartre debe nacer por segunda vez. Los lugares reconocidos: la biblioteca de su abuelo, el despacho, las conversaciones en alemán, la incondicionalidad de las personas que lo han rodeado, vuelan en pedazos: en 1917 su madre vuelve a casarse.

Mi madre volvió a casarse y éste fue ciertamente un período en que todo cambió para mí puesto que, por una parte, mi madre, que hasta entonces se había dedicado enteramente a mí y a la que consideraba un poco como una hermana mayor, introdujo a alguien en mi vida y ese alguien se convirtió en amo de mi destino.

Pero no sólo se vio sujeto a alguien que además le arrebató a su madre, sino que eso implicaba una situación mucho peor:

Me encontré en la obligación de partir a la Rochelle donde *él* había sido nombrado director de los astilleros navales que pertenecían a la casa Delaunay-Belleville. Por lo tanto, tuve que mudarme, dejé a mis abuelos y me encontré en otro medio familiar que además comprendía apenas pues mi padrastro era esencialmente un hombre de ciencia, un ingeniero; además me encontré en medio de un mundo nuevo, es decir, en una ciudad de provincia durante la guerra.

Es el abandono del reino, es el despojo. Ha sido arrojado de la seguridad y no le queda más que el exilio. Porque aparte de la estrecha amistad que le une a su madre, nada permite afirmar que podría vencer a un enemigo de la categoría de su padrastro. Para la madre, el nuevo matrimonio es la liberación de la tutela de Charles Schweitzer y de los sentimientos que esto le inspira, menoscabo, culpa, inseguridad: “ella no podía continuar a cargo de mi abuelo que se volvía demasiado viejo”.

Entre el matrimonio de Anne Marie y la partida a La Rochelle media un tiempo en el que Jean Paul continuó con sus abuelos mientras la nueva pareja vivía en un apartamento independiente. Pero la sentencia, aunque no todavía ejecutada, ya estaba dictada. Por cierto, el señor Mancy no sólo le arrebató la madre sino también el abuelo y ¿por qué no? la biblioteca. La transparencia de la esfera que había alojado a Jean Paul se rompe como símbolo de la ruptura de la infancia. Lo curioso es que las connotaciones de estos hechos reales no lo arrojan ni en la desesperación ni en el dolor; a lo más se intensifica en él la sensación “insípida, de aburrimiento, que representaba lo que más tarde he llamado la existencia”.

Una de las cosas importantes que me aportó ese matrimonio fue obligarme a una ruptura interior con mi madre; si le parece, como si no hubiera querido sufrir y hubiera preferido mejor llevar a cabo la ruptura.

Pero es que esa ruptura y la que sobrevendría más tarde con el abuelo, pueden apoyarse en una minucia anecdótica sin perder el carácter de lo que representaban: ser la ruptura de Jean Paul con su infancia. El matrimonio de su madre, el alejamiento de los lugares de infancia, *debían* venir como correlato material del paso a la adolescencia. Lo deja todo y entra a un universo poblado de personas y objetos desconocidos. En el liceo de La Rochelle se enfrenta por primera vez con la violencia.

Mi curso era bastante violento. Esto se debía a la influencia que la atmósfera del puerto de La Rochelle ejerce en los niños, que podían frecuentar los barcos, los marinos, etc. A mayor fuerza, mayor violencia que la acostumbrada. Más tarde, volví a encontrar un poco la misma cosa en Le Havre, donde fui profesor.

Es fácil imaginar la geografía sartreana de aquella época. Ha sido arrojado del reino y tiene que aprender el oficio depredador de vivir. Son “los tres o cuatro años peores de mi vida”.

Mi refugio era ése: las palabras, es decir, los libros. En ese tiempo mi vida en el liceo de La Rochelle estaba constituida, por una parte, de violencia y aislamiento, y por otra, de ciertos días, por ejemplo, el jueves o el domingo en que consagraba una jornada entera a los libros, por ejemplo a Ponson du Terrail. Es evidente que entonces eso representaba algo parecido al centro de la realidad; el resto aparecía un poco como fenómenos... un poco, pongamos, como fantasmas: no les otorgaba demasiada realidad pues era un mundo en el cual era desdichado.

Lo nuevo de esta relación con los libros es que ya no son los habitantes de un edén sino el refugio contra la infelicidad y la violencia.

En La Rochelle Jean Paul hace el cuarto, el tercero y el segundo curso. Como ha sufrido las “perversas influencias” del liceo, vuelve a París como interno para hacer en el liceo Henri IV el primero, el curso de filosofía y pasar el Bachillerato. Son los años 1920-1922. Los abuelos se encargan de él, lo sacan de paseo los jueves y los domingos. En el liceo Henri IV reencuentra a Paul Nizan al que ya había conocido en 1916 en ese mismo liceo, durante el quinto curso. Por la importancia que este escritor tiene en su vida, reseñaremos un poco su primer encuentro así como el carácter de sus relaciones. En 1916, cuando Jean Paul tiene once años, descubre la “grave felicidad de tener amigos”. Entre ellos Bercot: “hijo de viuda, era mi hermano... bello, débil y suave, no me cansaba de mirar sus largos cabellos negros a lo Jeanne d’Arc. Aunque, sobre todo, teníamos en común el orgullo de haberlo leído todo...” Sin embargo, todos, incluso Bercot, admiraban a Bénard. Este hijo de una costurera era el centro de la pasión de todos. Quizás por lo que lo separaba de ellos: no era interno sino medio-pensionista y estaba enfermo: murió al final del invierno.



En la Escuela Normal.

Algunas semanas más tarde, la clase de quinto A 1 fue testigo de un suceso singular: durante la clase de latín la puerta se abrió y entró Bénard escoltado por el bedel, saludó al Sr. Dirry, nuestro profesor, y se sentó. Todos reconocimos sus gafas de metal, su bufanda, su nariz un poco ganchuda, su aire de pollino friolero: creí que Dios nos lo devolvía y el Sr. Dirry pareció compartir nuestro estupor: se interrumpió, respiró fuertemente y preguntó: “Apellido, nombre, situación y profesión de los padres.” Bénard respondió que era medio-pensionista e hijo de ingeniero y que se llamaba Paul-Yves Nizan. Yo era el más afectado de todos; en el recreo le hice sondeos; él respondió; entablamos relación. Sin embargo, un detalle me hizo presentir que no tenía que habérmelas con Bénard sino con un simulacro satánico: Nizan bizqueaba. Era demasiado tarde para tenerlo en cuenta: había amado en ese rostro la encarnación del Bien; acabé amándolo por sí mismo. Había caído en la trampa, mi inclinación por la virtud me había conducido a encariñarme con el Diablo.

La suplantación con el muerto ha surtido su efecto, tanto más cuanto que a través de toda la vida existirá Nizan como un contrario y como un arquetipo: el del militante comunista. En 1922 pasan juntos al liceo Louis-le-Grand para preparar el ingreso a la Escuela Normal. Ambos hacen Filosofía. Porque “la filosofía me ayudaría en el plano literario: pensaba que eran conocimientos del mismo orden, susceptibles de combinarse entre sí. Sin duda mi abuelo era un poco el responsable: no es que se interesase por la filosofía, sino que pensaba que era «la misma cosa»”.

Durante esos dos años —1922-24— Sartre publica un cuento, *L’Ange du Morbide* y algunos capítulos de una novela, *Jesus-la-Chouette*.

Cuando ingresa en la Escuela Normal, en 1924, prepara la licenciatura en filosofía y redacta la tesis para el Diploma de Estudios Superiores, un trabajo sobre la imaginación: “Como yo era más bien un literato, se podía pensar que me interesaba por la imaginación en tanto creadora...” Mas la imaginación, en esta tesis y en las otras dos obras consagradas al tema, *La Imaginación* y *Lo Imaginario*, es tratada filosóficamente.

Sea como fuere, filosofía y literatura se confunden en la obra de Sartre: “Un escritor es siempre un hombre que más o menos ha elegido lo imaginario: le es necesaria una cierta dosis de ficción. Por mi parte, la encuentro en mi trabajo sobre Flaubert que por lo demás se puede considerar como una novela.”

La vida de *normalien* va desde 1924 a 1928, año en que se presenta por primera vez a la Agregación en Filosofía y fracasa. Tiempo que vive estrechamente con Nizan, compartiendo incluso el mismo dormitorio. No veía a su familia más que los domingos: “estaba liberado; seguía molestando a mi padrastro, pero ahora era con conocimiento de causa”.

Sobre su formación literaria encontramos declaraciones que son cruciales:

Ciertamente Nizan me influyó mucho porque en ese momento aprendí lo que era la literatura moderna. En La Rochelle yo leía, seguro, leía enormemente. Pero ¿qué leía? Leía a Claude

Farrère... Fue allí donde conocí a Ponson du Terrail... La literatura popular me interesaba mucho... Y no sabía que existían gentes como Paul Morand... éstas fueron cosas que me aportó inmediatamente Nizan... Alguien que me influyó mucho, aunque no directamente, sin que se notara, fue Proust... Gide nunca me gustó mucho pero Valéry tuvo también mucha influencia.

“Fue en la Escuela Normal donde fui verdaderamente, si se puede decir, feliz.” Esta declaración se encuentra contrapuesta con aquella sobre sus años de La Rochelle. Entre sus compañeros, Sartre se halla en un caldo de cultivo espiritual que colma todas sus ambiciones: la filosofía, la literatura, la conversación, sobre todo la conversación. Era una *situación*: noción que definirá posteriormente todo su pensamiento. Los “momentos”, las situaciones de la vida, representan su contingencia. La existencia —plano supremo de la realidad— no es otra cosa que la contingencia: las cosas como son, en su manifestación *libre* y abandonada. Libertad y contingencia son por tanto las primeras *nociones* de una filosofía que se desarrollará a partir de ellas. Al mismo tiempo de esta experiencia de lo contingente en su libertad, estaba la violencia, la misma que se había ejercido sobre él de una manera brutal en La Rochelle.

He conocido la violencia en mi propia carne, esa violencia de los liceos: una violencia traicionera y, en el fondo, muy páfida. Me han pegado y, por supuesto, también llegué a defenderme; pero en principio no era violento. De modo que al final tomé por mi cuenta la causa de la violencia viendo en ella la única respuesta posible a la violencia de que era víctima: después de todo, si hubiese sido suficientemente fuerte o hubiese estado apoyado por suficiente número de compañeros, la situación hubiese sido distinta. Por tanto, la violencia se convirtió para mí, a partir de aquello, en algo malo y bueno a la vez.

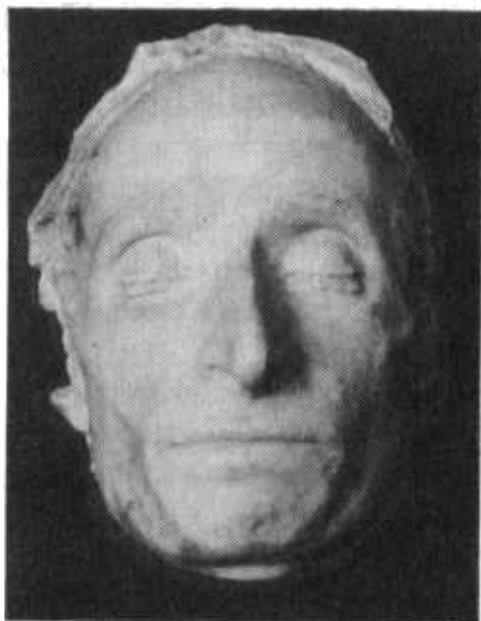
Pero como *normalien* Sartre conoce otra violencia.

En la Escuela Normal nos convertimos en los que ejercían la violencia... Digamos que he sido un poco violento; un poco, no mucho. Por ejemplo, en la Escuela Normal lo fui: pegaba a la gente. Pero la violencia, pese a todo, sólo hace su aparición cuando se han agotado los argumentos: ahora bien, yo siempre he pensado que tenía argumentos —y que nunca se habían agotado completamente—. Dicho esto, mantengo —en el plano teórico— que la violencia constituye la única vía de acceso a una sociedad diferente de la nuestra.

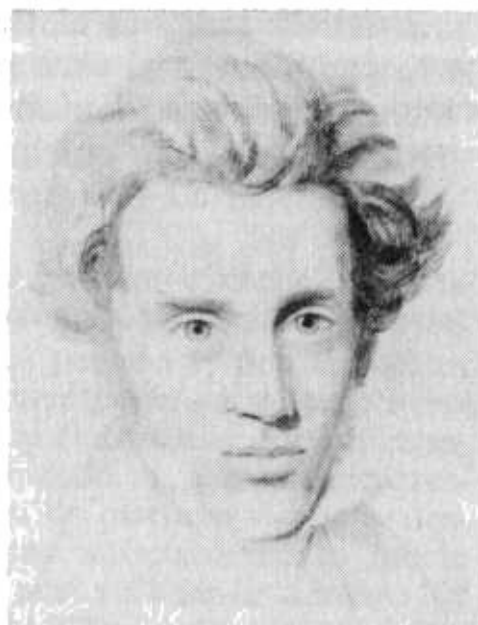
Violencia, ejercicio intelectual, creación, son las experiencias que configuran aquellos años de formación. Aparte de *L'Ange du morbide* y de *Jesus-la-Chouette*, redacta en 1928 en ensayo, *Er l'Armenien*, una novela, *Une défaite*, y un estudio de derecho, *La teoría del Estado en el pensamiento francés moderno* (Publicado en la *Revista Universitaria internacional*). También participa en la traducción de la *Psicopatología general* de Jaspers.

En 1929 termina el tiempo de su aprendizaje. Pasa por segunda vez el examen de agregación, esta vez con éxito, obteniendo el número uno. Tiene 24 años.

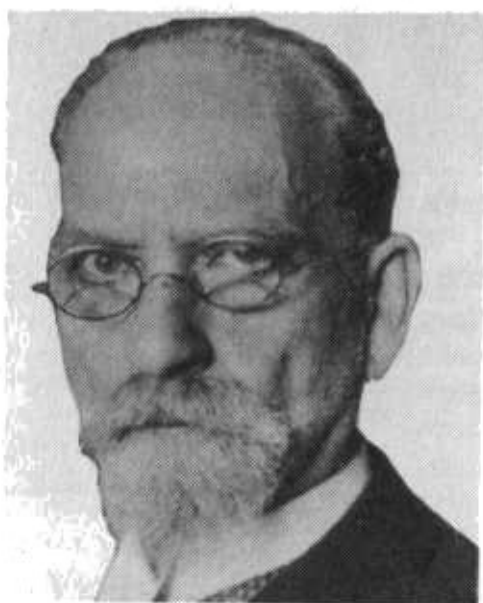




Blaise Pascal.



Søren Kierkegaard.



Edmund Husserl.



Martin Heidegger.

Los padres del existencialismo.



## El riesgo de existir: 1929-1938

Cuando en 1960, Sartre y Simone de Beauvoir viajan al Brasil, un periodista pregunta a Simone de Beauvoir por qué no se ha casado con Sartre. Ella responde: *Porque nunca ha pensado separarme de él*. Es una respuesta arrogante que echa por tierra de un plumazo la mitad de las convenciones del siglo xx. Esas palabras, sin embargo, están avaladas por una relación de treinta años a través de la cual ambos han probado que el ejercicio de la inteligencia y la función crítica de la condición humana, pueden dar lugar a una conducta estrechamente emparentada con la libertad. No se trata de una pura virtud de negación aunque algo hay de eso. (Recordemos que Sartre, en *Las Palabras* se describe como el “Espíritu que siempre niega”.) Es una postura dialéctica con la sociedad a la que se juzga sin ambages. Pero que va más lejos que la mera iconoclastia. La relación Sartre-Beauvoir se apoya en una elección que desecha lo dado y busca fundar una *situación* de libertad.

Repitémoslo: en 1929 Sartre tiene 24 años y pasa su agregación en filosofía con el número uno. En la Sorbona una joven formal de 21 años, que frecuenta a Merleau-Ponty, Jean Hippolyte y Levi-Strauss, se encandila con una banda de delincuentes intelectuales que desdeñan la mayor parte de los cursos y viven, como muchos muchachos de su tiempo, de excentricidades, de espíritu antirreligioso y de violencia. Esta banda que asolaba la Escuela Normal estaba compuesta por Sartre, Herbaud y Nizan. La joven formal se llamaba Simone de Beauvoir y cuarenta años más tarde describirá aquella situación como sigue:

*Estaban siempre juntos. Asistían a pocos cursos porque despreciaban a los sorbonienses y a los cursos de la Sorbona; entonces entre los sorbonienses se hablaba de ellos diciendo que eran hombres terribles, desprovistos de simpatía por las cosas, desprovistos de alma. Particularmente se decía que el más terrible era Sartre, porque se le consideraba libertino, borracho y perverso. Además, cuando aparecían eran muy diferentes entre ellos desde el punto de vista social y de aspecto. Nizan era siempre muy dandy, con pantalones de golf, muy elegante. Maheu era muy burgués. Estaba casado burguesamente y se vestía con una elegancia*

*muy burguesa. Sartre no estaba en absoluto vestido, llegaba con camisas abiertas, dudosamente limpias, más o menos en pantuflas, como si estuviera al interior de la Escuela Normal. Lo mirábamos con una especie de terror. No nos dirigíamos la palabra y ellos no se dignaban dirigir la palabra a nadie. Yo conocí primero a Maheu en la Biblioteca Nacional; fue por él, después, que conocí a Sartre, del que hablaba con admiración, diciendo: “No para nunca de pensar, piensa siempre, es alguien extraordinario”, lo que evidentemente me había intrigado mucho; Maheu me llevó a la ciudad universitaria para preparar el oral de la agregación. Fue así como comencé a volverme íntima de los pequeños camaradas...*

Intimidad que al principio fue a cuatro y terminó —aún no ha terminado— como una de las más extraordinarias asociaciones humanas entre Beauvoir y Sartre.

Respecto de esos años, las mejores fuentes de información que poseemos son los libros de Simone de Beauvoir. Sus memorias nos describen aquellos entusiasmos, aquellas apariciones y desapariciones, con exactitud y pasión desbordante. El tiempo ha probado que aquel encuentro fue para ambos *el* encuentro y que para Sartre en particular, luego de la experiencia con las palabras, fue la experiencia femenina por excelencia.

Herbaud y Nizan están casados. A través del primero Simone abre una brecha en el clan. Es el único que demuestra algún interés por ella, el único que le permite participar de la postura con que los tres enfrentan el mundo. *Pronto comprendí que si el mundo al que me invitaban me parecía rudo era porque no disfrazaban nada; no me pedían, después de todo, más que atreverme a lo que siempre había querido: mirar la realidad de frente.* Herbaud hace las veces de contacto y mediador. Tomada de su mano, Simone de Beauvoir llega hasta Sartre, bastante intimidad a causa de todo lo que sabe de él. Su dimensión intelectual o al menos la fama que goza entre sus amigos la predisponen a una admiración que no se contradirá con el tiempo. Pero que en aquellos momentos actuará como freno que exacerbará su timidez.

*Recuerdo haberlo visto con un gran sombrero en los corredores de la Sorbona, haciéndole la corte a no sé qué estudiante; siempre estaba haciéndole la corte a alguna joven filósofa...*

Simone de Beauvoir tenía de qué asombrarse, dado el clima de formalidad en el que se había desenvuelto. Pero no deseaba más que liberarse de lo aprendido. Y se deja llevar sin resistencia por el guardián que es Herbaud. Éste elogia a Sartre delante de Simone y viceversa. Sartre, amante de las “amistades femeninas”, expresa el deseo de conocerla.

El primer encuentro coincide por poco con el examen oral del concurso de agregación. Ambos lo superan con éxito y Herbaud fracasa. Con el tiempo Herbaud se nos aparece con una dimensión enorme: primer galanteador de Simone, renuncia a ella y la une a Sartre. Su fracaso en el oral lo obliga a retirarse de escena con lo cual se convierte en víctima propiciatoria de la felicidad ajena.

Estamos en julio de 1929. El trío Maheu-Nizan-Sartre han terminado juntos una etapa importante de su formación. Atrás quedan las locuras de la banda, esa intimidad fraterna y espartana, reservada a los varones.

El mejor biógrafo de Sartre, Francis Jeanson, las describe así:

*De hecho, “los queridos compañeros”... son absolutamente complementarios. Sin duda, no son pocos los gustos que tienen en común: sostener teorías fantásticas, inventar castas imaginarias (los Eugenes o mujeres “olfateadoras”) dibujar animales metafísicos (el catobeplax, el catoborix) y extravagantes retratos de Leibniz (de cura, tocado con un sombrero tirolés, con el muslo derecho marcado por la suela de Spinoza). Pero cada uno de ellos parece ejercer además, en el seno del “trío”, una cierta función específica: Herbaud dice dedicarse “sin prevenciones a las alegrías de este mundo” (“las obras de arte, la naturaleza, los viajes, las intrigas y los placeres”); Nizan está en la vanguardia por frecuentar los medios literarios y por su afición al partido comunista; en cuanto a Sartre, “siempre quiere comprender”, “piensa todo el tiempo”, “no deja nunca de pensar” y no vive “más que para escribir”. Forzando un poco las cosas, son las tres figuras del Enamorado de la vida, del Revolucionario y del Pensador idealista las que vemos fácilmente perfilarse en el horizonte de sus respectivas actividades.*

Pero he aquí que el encuentro con Simone de Beauvoir coincide para Sartre con el fin de su escolaridad. Puede decirse que es el acceso a la “edad del hombre” o de “como el héroe pasa más o menos mal del caos milagroso de la infancia al orden feroz de la virilidad”. Estas palabras de Michel Leiris, contemporáneo y amigo de Sartre, corresponden bastante bien con esa *situación* de corte, esa opción radical de todo hombre joven que ve precipitarse sobre sí el mundo de los adultos: no puede decirse que en Sartre se quiebre el “caos milagroso de la infancia”, puesto que éste no existe desde que dejó la casa de su abuelo. Es algo distinto. La necesidad de asumir una serie de responsabilidades para “alcanzar su salvación y, con un poco de suerte, la de los otros”. La salvación es más una experiencia que una palabra. Será compartida por todos los escritores existencialistas, precipitándolos en

una expectativa tan quimérica como la que pretendían rechazar: la del cristianismo. El rechazo estará avalado por la gratuidad que rige a la moral cristiana. ¿Cómo vamos a realizar actos morales si Dios existe? El cristianismo representará para ellos una ausencia de elección, un determinismo que niega la libertad y la evolución del hombre en sentido de lo mejor. El libre albedrío no basta para borrar lo gratuito de los actos humanos si éstos no tienen otra finalidad que la vida eterna, es decir, si éstos se justifican *fuera* del hombre y no al interior de su propio drama, de su soledad, de su inalcanzable salvación. Los existencialistas, y Sartre el que más, mostraron la realidad profunda del *absurdo* vital, dentro del cual no existiría más que la catarsis de la náusea: una manera *absoluta* de entrar en contacto con la propia existencia —entidad última y única a la que se reduce toda la realidad—. “Si Dios no existe, todo está permitido”, dirá Dostoyevsky con una frase que es antecedente de toda la filosofía de la existencia. Gran escritor del absurdo, Dostoyevsky pondrá sobre la mesa el profundo vértigo que sobrecoge al hombre sin Dios, al hombre libre, sin finalidad. Porque junto con ser una ontología —una meditación acerca del ser (o en este caso, del existir) — el existencialismo es una teleología: se plantea la proyección del hombre en la realidad: su finalidad. Y así como la salvación para ellos será una anti-salvación, una asunción de la función existencial en todo su horror y en toda su maravilla, así también la finalidad se entiende no como dimensión futura, sino como el desarrollo de *cualquier circunstancia*, como el despliegue de la *manifestación del ser*, es decir, de la existencia *hic et nunc*, del ser en su *serear*. Ya volveremos sobre estos tópicos cuando examinemos la obra de Sartre más de cerca. Sólo queremos dejar sentado que las opciones de la biografía del escritor se presentan como grandes alternativas que lo sitúan en el instante que vive, más acá de la teología, y por lo tanto, más cerca de una objetiva humanidad.

\* \* \*

Herbaud bautizó a Simone de Beauvoir como “el Castor”, (Beauvoir = Beaver = Castor), mote con el que Sartre nombrará a su amiga y le dedicará sus más importantes libros: *La Náusea*, *El Ser y la Nada* y *La Crítica de la Razón Dialéctica*. Cuando se conocen, en julio de 1929, a Simone de Beauvoir le parece *que todo el tiempo que no pasaba con él era tiempo perdido. Durante los quince días que duró el examen oral del concurso, no*

*nos separamos más que para dormir.* En agosto se separan por unos días, aunque Simone *sabe que nunca más saldría de mi vida.*

Sartre tiene ante sí su diploma y también su servicio militar. Respecto del primero, quiere escapar a la enseñanza en provincias y decide presentarse como “lector” en el Japón para 1931. Sartre y Beauvoir sellan un compromiso de dos años en los cuales proyectan “vivir en una intimidad tan estrecha como sea posible”. Se han convertido en dos personas autónomas que deben enfrentar juntas la contingencia. Para Sartre, sin embargo, más importante que la relación con el Castor, es la literatura. A decir verdad, el compromiso que lo une a su amiga es bastante complejo. Es el compromiso en la libertad que pone por encima de todo la apuesta que realizó en su infancia. Cuenta con unos años que salen de la *Grande Guerre* y que todos viven amablemente sin saber que están sentados sobre un barril de pólvora. Sartre confía en que va a realizar *algo* y cumple dócilmente con su programa vital. El tiempo de su servicio militar es menos opresivo que lo esperado. En Versailles (St. Cyr) comparte la meteorología con Raymon Aron: miden el viento mientras hablan de filosofía. Todos los ratos libres, bastantes, los pasa con el Castor. Comienza así la exploración de París durante sus permisos. Cafés, restaurantes pequeños, intimidad total: *modus vivendi* que la propaganda francesa exportará más tarde con el nombre de “existencialismo”. Las atentas conversaciones, la discusión acerca del mundo, de toda una generación, se convierten en una atracción tan vendible como lo fue la moda y los caballos en tiempos del París romántico.



“...el uniforme azul oscuro, la gorra, las vendas (para las pantorrillas), me parecieron un atuendo de presidiario”.

---

Sin embargo, durante el servicio militar de Sartre, él y el Castor son unos desconocidos. Conversan, leen, van al cine. Discuten sobre los libros que escribirán. Cuando por fin licencian a Sartre, en febrero de 1931, no será para partir al Japón sino a Le Havre como profesor de filosofía. A Simone de Beauvoir la nombran en Marsella.

La separación es sólo física y reducida a lo indispensable. Se encuentran a menudo en París y pasan juntos las vacaciones de 1931 en España. Es el primer año de la República y no se mezclan demasiado al momento político. Pese a su “horror a la clorofila”, Sartre se deja arrastrar a los paseos turísticos. Conocen Barcelona y Castilla movidos por un interés que más conmueve al Castor que a Sartre.

Al reintegrarse a Le Havre, Sartre comenzará un texto que siete años después se convertirá en *La Náusea*. Durante la Semana Santa de 1932 viajan a Bretaña y Sartre descubre la obra de Kafka. En el verano vuelven a España.

1933 es un año importante. Hitler sube al poder en Alemania y Sartre descubre, por Aron, la fenomenología. También lee a Hemingway y a Celine. El verano lo pasa con el Castor en Roma, primera estancia en la ciudad a la que volverán en el futuro casi todos los veranos. En septiembre, Sartre es nombrado profesor en el Instituto Francés de Berlín. Como siempre, la separación hace más intensa el ansia de comunicación con el Castor, sus deseos de estar juntos. Se ven en Navidad y en Semana Santa. En julio y agosto viajan por Alemania, Checoslovaquia y Austria.

A lo largo de toda su estancia en Berlín, Sartre se dedica a leer a Husserl (*Ideas para una fenomenología del Espíritu*). Esta lectura es el punto de partida de toda su filosofía. Al mismo tiempo escribe *Melancolía*, la futura *Náusea*. Cuando vuelve a Le Havre tiene terminada la segunda versión. También se ocupa de un antiguo tema: la imaginación, que ya había tocado en su Diploma de Estudios Superiores.

Nos detendremos un momento para auscultar un aspecto de la vida de Sartre que en el futuro se convertirá en primordial: el aspecto político. En Alemania estaba Hitler y él leía a Husserl.

En esa época mi conciencia política no era gran cosa. De esto, el Castor ha hablado muy bien en sus libros. Incluso le he dado algunas ideas al respecto. Éramos anarquistas, si usted quiere, pero de un anarquismo particular. Estábamos en contra de la burguesía, estábamos en contra de los nazis o de las Cruces de Fuego, lo que era el máximo: ésas eran gentes que podían atacarnos, perjudicarnos, pues se trataba de que podríamos impedirlos escribir. Éramos simpatizantes de los comunistas, no cabe duda, pero no nos comprometíamos, no teníamos la idea de comprometernos.

Simone de Beauvoir escribe en *La Fuerza de las cosas*:

*Fui con Sartre a la Bastilla: quinientas mil personas desfilaban blandiendo banderas tricolores, cantando y gritando: Sobre todo se gritaba: “La Roque al patíbulo” y “Viva el Frente Popular”. Compartíamos hasta cierto punto ese entusiasmo, pero no se nos ocurrió desfilas, o cantar, o gritar con los demás. Tal era nuestra actitud; los acontecimientos podían suscitar en nosotros vivos sentimientos de cólera, de temor, de gozo: pero no participábamos en ellos; seguíamos siendo espectadores.*

\* \* \*

La redacción de *La Náusea* y el trabajo sobre la imaginación llenan la actividad de Sartre en 1934. Ha vuelto a ocupar su puesto en Le Havre. Desde 1932, Simone de Beauvoir trabaja en Rouen por lo que se ha facilitado mucho su comunicación. Una de las alumnas del Castor, Olga, se convierte en *la invitada* a una fiesta que hasta el presente era de dos. Representa un desafío para la pareja Sartre-Beauvoir. Olga es una cantera de emociones o de reflexiones para Sartre. Ella agujonea su herencia pequeño-burguesa, al tiempo que constituye una estimulante amenaza para el compromiso que lo une al Castor. En *La Invitada*, novela inspirada en esta relación a tres, Simone de Beauvoir-Françoise mata a Xaviera-Olga para salvaguardar el pacto que la une con Pierre-Sartre. Empero la intromisión de este personaje en sus vidas se debió más a una nostalgia de seguridad que a una verdadera fuga del campo de sus mutuas relaciones. Para no tener que asumir un verdadero lazo con Olga —el lazo sexual— Sartre la convierte en mito: en personaje sagrado. Ella representa la libertad, la irresponsabilidad, las formas más inmediatas de la existencia. Frente a ella, Sartre es el *pensamiento* de la libertad, una forma de mirar la vida en perspectiva que lo llenará de un amargo sabor de adulto, de desgaste. En verdad, él y Simone de Beauvoir no son más que reflexión, una pura eventualidad de existir: no se plantean como existentes sino como irremediabilmente condenados a pensar la existencia. Éste es el núcleo que Olga no puede amenazar; sin darse cuenta, Sartre y Beauvoir se han convertido en un frente de lucha situado más allá de cualquier compromiso. En la medida en que permanece como imagen de un estado inalcanzable, Olga cae fuera de la órbita de ambos. Olga es inocente, ellos ya no lo son; Olga es libre, ellos desentrañan lo que pueda ser la libertad. Tantas razones que les permiten desembarazarse de una invitada que durante un tiempo los puso en contacto con el absoluto. (*No teníamos aún treinta años y nada nuevo nos sucedería ya, ¡nunca!*)



En 1935, esta sensación de desgaste, es decir, esta ausencia de sensaciones, lleva a Sartre a explorar “los límites de la percepción” a través de inyecciones de mescalina que lo dejan, durante seis meses, en compañía de langostas y otros seres amenazantes. Una noche que volvía de París a Le Havre, *entrevé gigantescos escarabajos, y el rostro de un orangután se pega por un momento al cristal* (Jeanson). Sartre cree volverse loco, si bien el Castor dice que se trata de una nostalgia de la locura. “Veía que todo eso debía conducirme de inmediato a la psicosis alucinatoria crónica. Ahora lo considero un poco como una crisis de identidad debida al paso a ocupaciones de adulto.” Olga, que los acompaña, asume el papel de enfermera, juego al que Sartre se deja arrastrar tanto debido a la profunda depresión que le causan las drogas como a una necesidad de sentirse protegido en medio de ambas mujeres. No recuperará la alegría y el humor hasta después de las vacaciones de verano, tras un viaje por el Alto-Loira y las Cevenas.

Todas estas manifestaciones contradictorias se deben al profundo malestar que le causa el asumir su condición de adulto. La pérdida del reino es un trauma que únicamente se puede sobrellevar si existe una perspectiva de salvación. Cama y redención son temas antiguos que pertenecen a nuestra experiencia más inmediata. Jean Paul quiere recuperar el gabinete de trabajo de Charles Schweitzer, aquella atmósfera de beatitud y de fuerza. La adolescencia, más que la infancia, concentra sus mejores adjetivos. El mundo de los adultos es un universo inflamado de corrupción. En él todo se negocia y se pacta. La profundidad de la memoria sólo sirve para establecer mejor el contraste con el futuro. Una biografía como la de Sartre permite afirmar que la adolescencia es un estado que no se pierde. La disponibilidad a modificarse constantemente, a cortar los puentes, a *devenir* antes que a *ser*, es patrimonio de los jóvenes. Si ser adulto equivale a entregarse a las ideas impuestas, a la moral de las componendas, a la adoración de las imágenes de un templo que no es el nuestro, entonces la única respuesta debe ser la del iconoclasta, la del anarquista. Según Sartre, ser adulto no debe corresponder con la asunción del ser social (producción, familia, etc.), sino con el complicado oficio de pensar en los ídolos de la sociedad. Para él toda entrega ideológica sin examen es alienación.

\* \* \*

Alienarse en el mundo de los mayores: he ahí la mejor manera de perder la inocencia. Sartre ha cambiado mucho, ha abandonado ideas y abjurado de

infinidad de cosas. Pero su confianza en los jóvenes —los únicos interlocutores válidos— ha permanecido idéntica. Sartre no reconoce más fuerza social que la de la gente que aún no tiene nada que perder, es decir, la de los marginados del sistema. Sólo ellos son capaces de constituirse en portadores de una moral a la que no se podrá poner en la mesa de las negociaciones. Por tanto, los jóvenes —socialmente hablando— no son nada, pueden ser cualquier cosa. Aunque ser cualquier cosa equivale a mostrarse enmascarado frente al poder. El Estado sobrevive por el conocimiento cabal y por el control de los individuos que gobierna. Con tal de estar fichados en los registros estatales, no importa que sean comunistas o monárquicos porque esa ficha los hace inofensivos o útiles. Es deber del Estado el incorporar a los jóvenes a “organizaciones juveniles”. Desde el momento en que al niño puede llamársele “scout”, “joven comunista” o “cruzado eucarístico” se sabrá que la sartén está tomada por el mango. Entonces la Tecnología, la Revolución o las Buenas Costumbres pueden dormir tranquilas. El mañana, la forja de un futuro, el éxito, son los espejos chinos, los cantos de sirena, que aplacan cualquier ambición contraria o diferente. El *fracaso en la vida* se convierte en responsabilidad absoluta del fracasado, ya que no puede quejarse de que no tuvo “su oportunidad”: eran el silencio, la ortodoxia en los órdenes, *la definición*. Por eso, cuando no se es nada y los compromisos laterales — familia, trabajo, orden burocrático— no existen, aparece la marginalidad. O mejor dicho, al revés. La marginalidad es una condición que se pierde, que precede a la compra. Antes de que ésta ocurra, el joven es el personaje más peligroso.

Se comprenderá entonces la repugnancia de Sartre por el mundo de los mayores. Cronológicamente estaba abocado a ser un adulto. Y ¿cómo decir *no* si se es adulto? ¿cómo perseverar en una reflexión que no esté atada a un partido, a una iglesia, a un “sistema”? ¿Existe el pensamiento autónomo?



Cuando leía.

Veremos cómo al arriesgar un pensamiento autónomo Sartre indica las respuestas a las preguntas anteriores. Respuestas, es evidente, que estarán condicionadas por su biografía, por esa contingencia que lo hará tomar partido durante la guerra, frente a la ocupación alemana o, antes, frente al lejano conflicto español.

1935-36. Los hechos históricos causan sobresaltos en Sartre. En Alemania se ha instituido el servicio militar obligatorio. En Francia, triunfa el Frente Popular. En España, Franco se alza contra la República. Son sobresaltos de esperanza o de horror que, sin embargo, no modifican demasiado sus actividades habituales. En el verano de 1936 viaja, nuevamente con Simone de Beauvoir, a Italia, siendo Venecia el lugar donde ve por última vez las langostas de la mescalina. El Castor: *Sartre me dijo más tarde que a lo largo de toda la noche lo había seguido una langosta.*

Durante el segundo semestre de 1936 aparece en Alean su primer libro: *La Imaginación*, tema al que ya ha consagrado su D.E.S. (*Diplôme d'Etudes Supérieures*) y que tendrá una *suite* en *Lo Imaginario*, publicado en Gallimard en 1940. Ambos libros, consagrados a la imagen, constituirán un apoyo firme para sus reflexiones posteriores. En el primero, encontramos los temas que desarrollará en *El Ser y la Nada*.

Pero volvamos un poco atrás y rescatemos un hecho de 1934. Como hemos visto, ese año Sartre lo pasa en Alemania leyendo a Husserl. Esa lectura quedará reflejada en una pequeña obra que sólo aparecerá en 1965 en forma de libro: *La trascendencia del Ego*. En ella, Sartre funda una de sus más importantes nociones filosóficas: la distinción entre *conciencia* y *yo*. La conciencia es lo inmediato, lo evidente, lo que nunca está *más allá* y que *trasciende* lo evidente. *Más allá* existe, por ejemplo, el *yo* —lo psíquico— con todo su conjunto de objetos cuyo acceso sólo se logra por medio de reflexiones, es decir, *mediante* operaciones que los convierten en conjeturales. También existen los objetos, las cosas, cuyo método de acceso es la intuición.

“La intuición, según Husserl, nos pone en presencia *de la cosa*.” Pero la intuición es el método de la fenomenología y la fenomenología es la única ciencia que puede *describir* las cosas ya que es la única que se aboca y se limita *al hecho*. No es crítica, pues no reduce los hechos a esencias, sino descriptiva: abandona los objetos a su abandono, dejando entre paréntesis (epoché) lo apriorístico que puedan tener. La fenomenología, pues, es una ciencia *existencial*, ciencia del dato, de lo dado. Así, frente al fenómeno *luna*, puede hablarse del *tunear* de la luna que permitirá intuirlo como algo que existe fuera del sujeto humano, como un objeto *en sí*. Es importante esta

noción de *en sí* pues ella y su oponente, el *para sí* —la conciencia trascendente— estructuran el tronco de la filosofía sartreana.

El Ego es una entidad tan real como todo lo que es físico. La conciencia es el mismo sujeto humano siendo *para sí*.

Aquí es conveniente remitirse a su primer libro publicado: *La imaginación*. En él leemos lo siguiente:

Miro esta página blanca, colocada sobre mi mesa; percibo su forma, su color, su posición. Estas diferentes cualidades tienen características comunes: por lo pronto, se dan a mi mirada como existencias que me limito a constatar y cuyo ser no depende en modo alguno de mi capricho. Ellas son *para mí*, no son yo. Aunque tampoco son *los demás*, es decir, no dependen de ninguna espontaneidad, ni de la mía ni de la de otra conciencia. Están presentes e inerte; a la vez. Esta inercia del contenido sensible, que a menudo se ha descrito, es la existencia *en sí*. Nada sirve discutir si esta hoja se reduce a un conjunto de representaciones o si ella es o debe ser *otra cosa*. Lo que es evidente es que el blanco que constato no puede ser ciertamente producido por mi espontaneidad. Esta forma inerte, que está más acá de todas las espontaneidades conscientes, que debe ser observada y conocida poco a poco, es lo que se llama una *cosa*. En ningún caso mi conciencia podría ser una cosa, porque su manera de ser en sí es precisamente *ser para sí*. Existir, para ella, es tener conciencia de su existencia. Ella aparece como pura espontaneidad, frente al mundo de las cosas que es pura inercia.

Henos aquí frente a las dos nociones fundamentales: el *en sí* y el *para sí*.

Examinemos primero el *en sí*. La filosofía clásica establecía que el yo —la conciencia— estaba constituido por *todos* los elementos del aparato psíquico: el yo que piensa cartesiano es un yo opaco: “La teoría cartesiana no permite distinguir las sensaciones de los recuerdos o de las ficciones.” Por lo tanto es difícil establecer cuál es en verdad “la conciencia”. Si la conciencia no es la imagen (imaginación) ni los recuerdos (memoria) ni las sensaciones (percepción) entonces la conciencia está *más acá*, en su espontaneidad, de la inercia de los objetos incluyendo entre éstos a esas *funciones* del yo como son la imaginación, la percepción, etc. Es necesario que esa conciencia *opaca* de la filosofía substancialista se vuelva transparente o, como Sartre lo escribirá más tarde en *El Ser y la Nada*, que expulse “las cosas de la conciencia para (que se establezca) la auténtica relación entre ésta con el mundo”.

Lo que Descartes llama *res extensa* es omnímoda y omnicomprendiva. El *en sí*, las cosas, está en todas partes, llena la subjetividad, sin que las excepciones sean otra que las relativas a la conciencia, al *para sí*. Porque cuando arrojamus las cosas fuera de la conciencia es bien poco lo que nos queda: apenas la Nada, un filtrado de agua y de objetos entre los dedos que deja nuestras manos limpias.

El *para sí*, segunda de nuestras nociones, sería la conciencia transparente y desprovista de lo que no es ella misma, desprovista de *todo*. Así, se vería reducida a la Nada. “El campo trascendental (la conciencia —el *para sí*—)

purificado de toda estructura egológica recobra su limpidez original. En cierto sentido es una *nada* puesto que todos los objetos físicos, psico-físicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores, se hallan fuera de él, puesto que mi yo ha dejado de formar parte de ellos. Pero esa nada es *todo* puesto que es *conciencia* de todos esos objetos.”

Una de las consecuencias más escandalosas de esta concepción del *para sí* como *Nada* y del *en sí* como *Ser*, es la liquidación del concepto de *vida interior*. El solipsismo es imposible porque *cualquier cosa* es y por lo tanto es *objeto* extraño a la conciencia. Todo es mundo, tanto ni más secreta reflexión como la manifestación pro-amnistía que desfila por la calle.

En su pequeño artículo sobre la intencionalidad en Husserl, escrito al mismo tiempo que *La Transcendencia del Ego*, Sartre termina de aclarar estos conceptos:

Husserl no se cansa de afirmar que no se pueden disolver las cosas en la conciencia... La conciencia y el mundo se dan a la vez: exterior, por esencia, a la conciencia, el mundo es, por esencia, relativo a ella.

¿Cómo se relacionarán entonces ambas nociones, el *en sí* (el mundo) y el *para sí* (la conciencia)? ¿Cómo es posible, por ejemplo, el conocer?:

Conocer es *estallar hacia*, es arrancarse a la húmeda intimidad gástrica para deslizarse, allá, más allá de sí mismo, hacia lo que no es sí mismo, cerca del árbol y sin embargo fuera de él, pues él se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él del mismo modo que él no puede diluirse en mí.

Es la conciencia la que, al estallar, conoce.

La conciencia (al echar fuera todo lo que no es ella) se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay en ella salvo un movimiento de huirse, un deslizamiento fuera de sí... (la conciencia) no es más que el exterior de ella misma, y es esta huida absoluta, este rechazo a ser substancia lo que la constituye como conciencia... Ser es estallar en el mundo, es partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estallarse conciencia-en-el-mundo. Si la conciencia tratara de recuperarse, de coincidir finalmente consigo misma, en su calor, con las persianas cerradas, se aniquilaría. Esta necesidad de la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que sí misma, Husserl la llama “intencionalidad”.

Empero, la intencionalidad no se limita sólo al conocer. De igual manera existe la intencionalidad en el miedo, en el odio, en el amor.

Odiar a otro es también una manera de estallar hacia él, es encontrarse de pronto frente a un extraño de quien antes que nada se vive y se sufre la cualidad objetiva de “odiable”. He aquí que, de golpe, esas famosas reacciones subjetivas, odio, amor, temor, simpatía, que flotaban en el salmuera maloliente del Espíritu, se desgajan de él; no son sino maneras de descubrir el mundo.

Aceptar lo anterior es plantearse la realidad en tanto ser y acontecer en-el-mundo. Como Heidegger, Sartre piensa que ser es ser-en-el-mundo,

*aherrojarse* en un estado en el que sólo cuentan las categorías de esa modalidad circunstancial de ser: el existir.

Husserl ha vuelto a instalar el horror y el encanto de las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y de los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y de amor. Ha dejado la plaza libre para un nuevo tratado de las pasiones que se inspiraría en esta verdad tan simple y tan profundamente mal conocida por nuestros refinados: si amamos a una mujer es porque es amable. Henos aquí libres de Proust. Libres al mismo tiempo de la “vida interior”: en vano buscaremos los mimos de nuestra intimidad puesto que finalmente todo está fuera, todo, hasta nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los otros. No es en un ignorado retiro en donde nos encontraremos: es en el camino, en la ciudad, en medio de la muchedumbre, cosa entre las cosas, hombre entre los hombres.

Ese estar-en-el-mundo es la existencia.



El Castor y Sartre como jóvenes existencialistas.



Dejemos hasta aquí esta primera aproximación a la filosofía sartreana intentando no adelantarnos a los propios designios de Sartre. *La trascendencia del Ego* y *La Imaginación* constituyen sus dos primeros libros filosóficos, uno destinado a dar cuenta de la lectura de Husserl, el otro producto de su reflexión sobre el papel de la imaginación como proveedora de objetos que opacan el campo trascendental de la conciencia. Habremos avanzado algo si tenemos claro el papel que juega esa conciencia en el universo sartreano. Conciencia vacía, puro trascendental, desgajado del ser — convertida en Nada— que, como dice Jeanson, *debe superar su tentación de ser para asumir el riesgo de existir*.



Dibujo de Robert Lapalme.

## «La Náusea»: 1938

Antes de la guerra me consideraba simplemente un individuo, no veía en forma alguna el lazo que había entre mi existencia individual y la sociedad en que vivía. A la salida de la Escuela Normal, había construido toda una teoría al respecto: Yo era el “hombre solo”, es decir, el individuo que se opone a la sociedad por la independencia de su pensamiento pero que no debe nada a la sociedad y sobre el cual ésta no puede nada porque es libre. Ésa era la evidencia sobre la que fundé todo lo que pensaba, todo lo que escribía, y todo lo que vivía antes de 1939.

Sin embargo, los acontecimientos políticos eran lo más importante de aquellos años. Entre el Frente Popular francés que dejaba de ser popular y echaba fuera a socialistas y comunistas, la guerra de España con la gran ofensiva franquista, y la invasión de Austria por las tropas alemanas, había de qué preocuparse. Sartre y Simone de Beauvoir los viven confiando en que no sucederá lo inevitable. Ambos trabajan en París y viajan durante las vacaciones. 1937 es el año en que Sartre publica *El Muro* en la *Nouvelle Revue Française* de Jean Paulhan. Poco antes, Gallimard le ha rechazado el manuscrito de *Melancolía*, hecho que lo sume en un gran abatimiento. La publicación de *El Muro*, sin embargo, tiene un efecto de bálsamo. Contrariamente a lo que podría pensarse, este cuento no “ilustra” su filosofía. No se trata de una concreción de ideas, aunque podría decirse que en ese oscuro recinto en el que agonizan tres condenados republicanos españoles se muestra de una forma horrible el riesgo de existir. Morir es *la* mejor manera de sentir la existencia, su extraña huida, el vertiginoso deslizamiento de tierra bajo los pies. En la muerte se completan y se forman todas las nociones del horror que se venían insinuando a lo largo de la vida en forma de pequeños mareos, los desvanecimientos que obligan a interiorizar el gran fenómeno del absurdo.

Tom también estaba solo... Adelantó la mano y tocó la madera con precaución como si tuviera miedo de quebrar algo, luego retiró la mano rápidamente y se estremeció... Era *su* muerte lo que Tom acababa de tocar sobre el banco.

La atmósfera total del cuento —esa “larga noche que no encuentra el alba de ningún día”— predispone a la cercanía del hombre con su propia muerte. Es oscura, no hay colores, el alba es gris. La distancia que separa a los protagonistas es infinita e irrecuperable. Van a morir absurdamente. Como

todos los hombres que mueren, no saben en realidad por qué mueren. La contienda misma huye rápidamente hacia el pasado y es reemplazada por un hecho único: los fusilamientos que comenzarán al alba.

El realismo del estilo sartreano en este cuento es pragmático, adecuado a una historia que no pretende mostrar más que el espanto y la gratuidad del azar: el hecho de que Ibieta se salve no borra sino exalta el absurdo. Ibieta es el hombre que debía morir, que ya murió y debe volver de su muerte. Y al que su vida actual, recuperada por una delación también absurda, infama.

Antes que nada reconocemos en *El Muro* el producto de la total rebeldía que siente Sartre por el hecho del fascismo español. Así y todo, la escritura de este cuento es un acto aislado, realizado espontáneamente y que aún no se inscribe en una lucha general contra el fascismo. Durante los años inmediatamente anteriores a la guerra, Sartre se va acercando con actos como éste a las posturas que definirán sus años de postguerra. En 1938 la literatura era literatura a secas. El compromiso, si compromiso había, no pasaba de ser un rechazo de los hechos que hacían naufragar la esperanza. Aún Sartre no se había mezclado personalmente en esos asuntos. Pero los siente venir. Todo comienza a precipitarse: la guerra de España cobra ese año de 1938 un ritmo definitivo y en el aire se adivina la movilización alemana hacia el Este.

Por consejo de Gastón Gallimard, Sartre le cambia el título a *Melancolía* por el de *La Náusea*. Esta novela aparece durante el primer trimestre de 1938 y es saludada como un acontecimiento.

El clima de amenaza y de insípida sinrazón que se vivía en Europa por ese tiempo parece estar reflejado certeramente en este libro. Puede decirse que describe casi adivinatoriamente aquello sobre lo cual se precipitaban los hombres: esa barbarie más fuerte que cualquier reflexión, compulsiva como una náusea e inmediata como el cuerpo mismo.

Pocos textos del siglo xx han reproducido en forma tan viva el carácter orgánico de la existencia. Antes que nada está la presencia del cuerpo, más allá del cual apenas hay cosas. Sombras, arquitecturas deformadas por el aburrimiento, ciudad de límites imprevisibles, todo se halla diluido e inmerso en un caldo compacto de sensaciones sudorosas, brillantes, húmedas. La existencia del personaje, Roquentin, se ordena sin detalles: es mueca, chirrido, vómito. No hay curación —ni, por ende, salvación— porque no hay futuro. Éste no es otro que el instante presente. Sí, el tiempo es esto, lo que me sucede o, sobre todo, lo que no me sucede.

Nunca tan fuerte como hoy tuve la impresión de vivir sin dimensiones secretas, limitado a mi cuerpo, a los pensamientos livianos que suben de él como burbujas. Construyo mis recuerdos

con mi presente. Estoy arrojado, abandonado en el presente. Trato en vano de recuperar el pasado.



Viena. Congreso de los Pueblos por la Paz.

Por tanto, la misma sensación de espacio extenso e indefinible lo encontramos en el tiempo. El tiempo de Roquentin es tiempo de la conciencia y éste es tiempo de dolor, de asco, de tedio, cada uno con compases diferentes. Pese a que el texto está dividido como un diario, con horarios: “Viernes”, “Después del Mediodía”, “6 de la tarde”, podría decirse que el verdadero tiempo es el que necesita el protagonista para explorar el abismo de su rostro, o el inmóvil estupor del asco. Roquentin es un ente injustificable porque nada hay que pueda justificar el repentino estallido que denominamos la vida, la digestión, el sueño. Así, la técnica misma de la novela debe adecuarse a un ritmo próximo, cercano a los ojos, al tacto, al olfato:

Pagué. Madelaine levantó el plato. Mi vaso aplasta contra el mármol un charco de cerveza rubia en la que flota una burbuja. La banqueta está hundida en el lugar en el que estoy sentado y, para no resbalar, me siento obligado a apoyar fuertemente mis suelas contra el suelo; hace frío.

El universo del relato está estructurado en compartimientos en los que cada sensación aparece rodeada de un efecto de encierro que linda con la esquizofrenia. Cabellos, rostro, carne desnuda y pobre son elementos de un robot de combinaciones infinitas. A cada momento parece que nos hallamos

ante un nuevo rostro, ante una nueva carne sorprendente. No se progresa, o mejor, parece que el relato se hunde en arenas blandas donde la amplitud de la tristeza y del miedo encubierto ofrecen una visión insípida y gris del acontecer.



Con Ilya Ehrenburg.

El mismo Sartre lo dice: “Yo era Roquentin; en él mostraba, sin complacencia, la trama de mi vida.” Pero al describirse a sí mismo como Roquentin, Sartre describe a sus contemporáneos, hundidos en la contingencia del absurdo. Porque existir es existir absurdamente, presa de un estertor estomacal que puede *sacarnos fuera*, darnos vuelta como un guante mediante la náusea. Éste es el acto reflejo por el cual se podría expulsar la existencia fuera de sí, para que así, esa existencia tan nostálgica de ser, se identifique con la conciencia —ese gran viento— que al mismo tiempo es Nada. Toda conciencia en contacto con el existir es presa de la Náusea. ¿Por qué? Es fácil adivinarlo. Los objetos —despojados de los motivos que los vuelven válidos, vivibles, justificados— se convierten de pronto en abismos metafísicos. Son absurdos porque son gratuitos, no tienen excusa.

Ahora lo veo; recuerdo mejor lo que sentí el otro día al borde del mar, cuando sostenía ese guijarro. Fue una especie de repugnancia dulzona. ¡Cuán desagradable era! Y eso venía del

guijarro, estoy seguro, eso pasaba del guijarro a mis manos. Sí, es eso, es realmente eso: una especie de náusea en las manos.

Sin que los objetos pertenezcan al ámbito de lo útil, de la ciencia, sin que sean *justificados* por nuestra conciencia *para algo*, se desnudan de tal manera que recuperan el aspecto de seres *en sí*, desprovistos de finalidad.

El hecho de contemplar los objetos de esta forma se inscribe en toda esa tradición filosófica para la cual la reflexión del mundo es irracional. La más directa y lejana referencia a esa tradición la encontramos en Pascal, en el Pensamiento 72. Allí se analiza la situación trágica del hombre, colocado entre lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande. *Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un término medio entre nada y todo.* Contemplar la Naturaleza coloca al hombre en una posición *desproporcionada*. Nada sin apoyo entre dos aguas, imposibilitado de adecuarse a los extremos. *Que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento.*

Perderse es caer y caer es, en este caso, ser presa del vértigo. La contemplación de lo que nos sobrepasa nos pone en contacto con la reacción orgánica del vértigo, es decir, nos lleva más a un estertor que a una reflexión. Es la misma postura de Sartre: la realidad es *abismante*, no tiene fondo su caída. Sin embargo, el paralelismo entre Sartre y Pascal se detiene aquí: el primero lleva su postura hasta el fin. *Nunca* habrá justificación ni fondo que nos asegure. La caída se prolongará infinitamente. Como para Jean Cocteau: *La vida, esa caída horizontal.*

Veamos un ejemplo de la Náusea:

Yo flotaba, estaba aturdido por las brumas luminosas que me penetraban desde todas partes a la vez. Madelaine vino flotando a sacarme el abrigo y observé que se había estirado los cabellos hacia atrás y se había puesto aretes: no la reconocía. Miraba sus grandes mejillas que no terminaban de huir hacia las orejas. En el hueco de las mejillas, bajo los pómulos, había dos manchas rosadas que parecían aburrirse sobre esa carne pobre. Las mejillas huían, huían hacia las orejas y Madeleine sonreía.

No es temerario pensar que las experiencias de Sartre con la mescalina deben haber influido en este tipo de descripción. La droga —como un sol— ilumina los objetos despojándolos de sus características habituales. Más allá de su mera cotidianeidad, desprovistas de sus objetivos y motivos, los objetos se muestran desnudos, abismales, *alucinantes*. Quizás este carácter alucinatorio no es más que la verdadera dimensión de su ser. Lo que probaría la adecuación que Sartre establece entre experiencia del ser como existente y alucinación.

Detengámonos un momento para dar cuenta de las condiciones objetivas del relato:

El historiador Antoine Roquentin vive en Bouville escribiendo una obra sobre un personaje del siglo XVIII, el Marqués Adhémar de Rollebon, intrigante de corte, aventurero y complicado en la muerte del zar Pablo I de Rusia. Roquentin vive en Bouville porque “la mayor parte de los documentos que conciernen los largos períodos en Francia del Marqués están en la biblioteca de Bouville”. Vive en el hotel Printania, frecuenta los bares —*Rendez-vous des Cheminots*; *Café Malby*— y acostumbra a ir al cine. Por las mañanas va a la biblioteca en la que ha conocido al Autodidacta, personaje empeñado en saberlo todo de forma *alfabética*, secretamente conmovido por los muchachos jóvenes. Roquentin vive “solo, completamente solo. No hablo con nadie, nunca; no recibo nada, no doy nada. El Autodidacta no cuenta. Aunque está Françoise, la patraña del *Rendez-vous des Cheminots*” con la que a veces, por las noches, hace el amor. “Así me purgo de ciertas melancolías cuyas causas conozco demasiado bien.”

A todo lo largo del relato existe un solo hablante: Roquentin. Es a través de él que vemos y sentimos el paisaje. Una ciudad descrita con una minuciosidad obsesiva, sus calles, sus casas y negocios, su historia. Por Roquentin —en una visita al museo de la ciudad— nos enteramos de los personajes de Bouville, “los Cerdos” que emocionan al Autodidacta, los padres de la Patria, todo un mundo grandilocuente y napoleónico como Francia misma. La burguesía retratada sin máscara. Por ejemplo: “Madame Thérèse luchaba sin flaquear contra un mal profundo. Su boca infinitamente cansada traducía bastante su dolor. Pero nunca esta mujer piadosa había dicho: «¡Me duele!»”, etc., etc. Paralelamente a estas descripciones de Bouville y sus personajes están las referencias a ciudades de todo el mundo: Roma, Barcelona, Hong Kong, Meknès, Londres, que estructuran la experiencia de Roquentin. A esta experiencia pertenece también Anny, el amor del pasado que se prolonga intacto en el presente. Toda referencia sentimental la tendrá por centro.

A pesar de la riqueza que se adivina en ese pasado, Roquentin da la sensación de haber naufragado en Bouville: “Mi vida actual no tiene nada de brillante: aunque de cuando en cuando, por ejemplo cuando tocan música en los cafés, vuelvo hacia atrás y me digo: antes, en Londres, en Meknès, en Tokio, conocí momentos admirables, tuve aventuras.”

En realidad. *La Náusea*, aparte de ser una novela sobre la gratuidad y realidad de la existencia, es una radiografía de la felicidad. Radiografía en la medida en que sus valores están tan alterados que son los opuestos. A través de su lectura existe una reflexión y una búsqueda de los momentos —buenos o malos— de plenitud. Roquentin se preocupa sobre todo por lijar los momentos en los que vivió realmente: “Se lo puede llamar con el nombre que se quiera, pero, de todas maneras, fue un hecho que *Me ocurrió*”. (Simone de Beauvoir: *¿Por qué estoy tan trastornada como si me hubiera sucedido algo verdaderamente?*)

La aventura es objeto de meditación constante. Porque la aventura es una palabra que enmascara la felicidad y la pasión. En la larga conversación con Anny, al final del libro, todo se refiere a ella. Los años de separación no los ha alejado. Es más, separadamente han llegado a las mismas conclusiones. Ambos están persuadidos de que “nunca más encontrarán nada ni nadie que les inspire pasión”, ambos viven rodeados de sus pasiones difuntas. “Trato de encontrar ese hermoso furor que me hizo tirarme desde el tercer piso un día en que mi madre me zurró”, dice Anny.

Sin embargo, ahora, Roquentin considera que “cuando se vive, no sucede nada”. La aventura, la pasión son cosas del pasado de las cuales a lo más es dable recordarse. La felicidad como recuerdo de la felicidad. En medio del tedio existe la inagotable soledad y la memoria como paradigma de lo que no se podrá alcanzar nunca.

Pero he ahí que Roquentin recibe en Bouville una carta de Anny en la que ésta le da una cita en París. Roquentin irá sin ilusión, persuadido de que da lo mismo “porque tampoco tiene razones para no hacerlo”.

Hacerlo, no hacerlo, son posibilidades contradictorias e igualmente válidas. Roquentin lucha contra la cosificación que haría que la conciencia se vuelva objeto. El drama de la náusea es que, en cuanto experiencia, escapa a esa cosificación y diseña el universo como repugnante. Las cosas se interiorizan, el yo se vuelve cosa. Roquentin *sabe* que el mundo existe, igual que ese guijarro que de pronto *se puso a existir* transmitiéndole su náusea a las manos.

La última náusea, Roquentin la vive como consecuencia del memorable almuerzo con el Autodidacta. Son tales las banalidades a las que los hombres reducen el mundo que Roquentin prefiere refugiarse en el estado nauseoso. En él las cosas desfilan próximas y horrendas, prefiguran un abismo metafísico al que nada —ni tan siquiera el yo— escapa. El Autodidacta ha hablado de humanismo. Hay que amar a los hombres. Los hombres son



admirables. Roquentin piensa: “Tengo ganas de vomitar” “¿Esto es entonces la Náusea: esta engeguecedora evidencia?” “Ahora lo sé: yo existo y sé que el mundo existe.” “Apoyo mi mano en la banqueta pero la retiro precipitadamente: eso existe.” “Todo lo que me ha ocurrido desde el mes de enero, ahora lo comprendo. La Náusea no me ha abandonado y creo que no me abandonará tan pronto; pero ya no la sufro, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: la Náusea soy yo.”

Así, yo estaba hace un rato en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra, justo bajo mi banco. Ya no recordaba lo que era una raíz. Las palabras se habían desvanecido y con ellas la significación de las cosas, su empleo, las débiles referencias que los hombres han trazado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, con la cabeza gacha, solo frente a esa masa negra y nudosa, completamente en bruto y que me daba miedo. Luego tuve esa iluminación... Me cortó el aliento. Nunca en los últimos días había presentado lo que quería decir “existir”.

Éramos un montón de existentes incómodos, estorbados por nosotros mismos, no teníamos ninguna razón para estar allí, ni unos ni otros, cada existente, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con relación a los otros. *De más*: fue el único lazo que pude establecer entre esos árboles, esas rejas, esos guijarros... *De más*, el castaño, ahí, frente a mí, un poco a la izquierda... Y yo, yo también estaba de más... Yo estaba de más para la eternidad.

La palabra *Absurdo* nace ahora bajo mi pluma.

Es tal la identificación de Sartre con Roquentin que en este pasaje no se sabe si el que habla es Roquentin —que escribe su diario— o Sartre —que escribe la novela *La Náusea*—. Ni uno ni otro pretende mentir. Aquí estamos en el meollo del asunto, ...“comprendía que había encontrado la llave de la Existencia, la llave de mis Náuseas, de mi propia vida. De hecho, todo lo que he podido captar después se relaciona con este absurdo fundamental.” “La existencia no es algo que se deje pensar desde lejos: es preciso que ella lo invada bruscamente, que se detenga sobre usted, que pese densamente sobre su corazón como una enorme bestia inmóvil”.

Sabía perfectamente qué era el Mundo, el Mundo desnudo que se mostraba de repente y yo estaba sofocado de cólera contra ese enorme ser absurdo. No se podía ni preguntar de dónde salía eso, todo eso, ni cómo se explicaba que existiera un mundo y no más bien nada (*Ser y Tiempo*, de Heidegger, comienza: “¿Por qué es en general el ser y no más bien la nada?”). No tenía sentido, el mundo estaba presente en todas partes, delante, detrás. Nada había habido *antes* que él. Nada. No existieron momentos en los que pudo no existir. Era precisamente lo que me irritaba: es evidente que no había *ninguna* razón para que existiera esa larva fluyente. Pero no era posible que no existiera. Era imposible: para imaginar la nada es necesario que uno se encuentre ya aquí, en medio del mundo, vivo y con los ojos abiertos; la nada no es más que una idea en mi cabeza, una idea existente flotando en esta inmensidad: esa nada no vino antes que la existencia, era una existencia como otra y surgida después de muchas otras.



Una cierta náusea

La larga reflexión que resumimos en estos párrafos posee una tensión que transmite el vértigo. Puede decirse sin temeridad que es uno de los textos mayores de la literatura del siglo xx. En él se retrata en forma admirable la condición trágica y metafísica del hombre sin explicaciones y se ilustra poéticamente un pensamiento filosófico.

A consecuencia de esta experiencia con la Náusea, Roquentin decide abandonar su obra sobre el marqués de Rolleston y volver a París. Aún no ha visto a Anny. La cita era para el 20 de febrero, sábado. El almuerzo con el Autodidacta tuvo lugar el miércoles. El viernes toma el tren embargado por una fuerte impresión de aventura. Una de las primeras impresiones que tiene cuando entra a la habitación de Anny es la enorme desnudez del cuarto.

Antes Anny llevaba en todos sus viajes una inmensa maleta llena de chales, turbantes, mantillas, máscaras japonesas... que colgaba de los muros, enganchaba en las lámparas, extendía sobre las mesas o sobre el suelo siguiendo un orden variable y complicado; en menos de media hora el cuarto más banal se revestía de una personalidad pesada y sensual, casi intolerable. Quizás la maleta se perdió o se quedó en la consigna... Esta habitación fría, con la puerta entreabierta de la sala de baño, tiene algo de siniestro. Se parece, en más lujoso y más triste, a mi cuarto de Bouville.

Los reencuentros son así. Tratamos de reconocer en los gestos de ahora algún vestigio de entonces. Cualquier semejanza es convertida de inmediato en certeza. El diálogo entre Antoine y Anny busca reproducir los pormenores de unos rostros que sólo han vivido en la memoria. Intercambian experiencias banales “¿Qué haces?” “No estás casado, espero”, hasta que Roquentin le pregunta “¿Ya no tienes momentos perfectos?” “No, ya no... ya sobrevivo.”

¿Qué son los momentos perfectos? Unidades de tiempo regidas por una inmutable felicidad, que nada perturba. “¿Ves como este momento podría ser bello? Mira el cielo, mira el color del sol sobre la alfombra. Justamente me he puesto el vestido verde y no estoy maquillada, estoy pálida. Retrocede, anda a sentarte en la sombra.” Esta dicha es *buscada* por Anny hasta el punto de que, dice, los momentos perfectos precisan de estoicismo. La primera vez que se besaron fue en Londres, en los jardines de Kiev, junto al Támesis. Era un momento importante, digamos perfecto. Por lo que era irrelevante el hecho de que Anny se sentara sobre unas ortigas. “Ese dolor era impertinente, en un momento como ese no me estaba permitido pensar en mis muslos. No bastaba con disimular mi sufrimiento: era necesario no sufrir.”

Roquentin piensa: “No hay aventuras —tampoco hay momentos perfectos...— hemos perdido las mismas ilusiones, hemos seguido los mismos caminos.” Cualquier cosa malogra los instantes de plenitud. Por más que preparemos el escenario, por más que todo esté a punto, la luz en la

intensidad justa, la adecuada meteorología, que el perfume sea el de la primavera y el cielo esté despejado, que no haya deudas por pagar y nadie nos persiga, siempre aparecerá lo otro, que lo arruinará todo: la Náusea, la certeza de que moriremos, que nada tiene sentido en el tiempo y que los proyectos se diluirán en una vastedad menos brillante que la de nuestros sueños.

Roquentin ha intentado escribir un libro: ha debido abandonar. Ha intentado reencontrar su amor: se da cuenta de que son demasiado iguales ya para seguir juntos. Abandona a Anny presa del mismo tedio con que ésta lo observa partir. De vuelta en Bouville no le queda más que liquidar lo poco que permanece en pie; arreglará sus maletas y también la ciudad desaparecerá. El Autodidacta será sacado a empujones de escena después de un enojoso momento en que se lo ve acariciar a un muchacho en la biblioteca y el bibliotecario, el Corso, lo echa a bofetadas seguido por Roquentin que, habiendo asistido al incidente, trata de hacer algo. Queda... ¿qué queda? Queda la conciencia.

Lúcida, inmóvil, desierta, la conciencia está puesta entre los muros; se perpetúa. Nadie ya la habita. Hace un rato aún alguien decía *yo*, decía *mi conciencia*. ¿Quién? Por fuera existían calles parlantes, con colores y olores conocidos. Quedan muros anónimos, una conciencia anónima. He ahí lo que existe: muros, y entre los muros, una pequeña transparencia viva e impersonal. La conciencia existe como un árbol, como una brizna de hierba. Ella dormita, se aburre. Pequeñas existencias fugitivas la pueblan como pájaros en las ramas. La pueblan y desaparecen. Conciencia olvidada, desamparada entre los muros, bajo el cielo gris. Y he aquí el sentido de su existencia: la conciencia es conciencia de estar de más.

Todo sobra y es prescindible, incluso el núcleo final de la realidad: la conciencia. Hasta aquí *La Náusea* es la historia de un gran fracaso: el trabajo, el amor, los proyectos, quedan reducidos a su justo absurdo. El aburrimiento puede más que la ilusión de los objetos.

¿Sólo la Náusea entonces? ¿Sólo el mundo reducido al espasmo? No, vimos como Roquentin reivindicaba “la música que tocan en los cafés”, ese

“Some of these days  
you’ll miss me honey”

que él pide poner una y otra vez.

Detrás del existente que cae de un presente a otro, sin pasado, sin futuro, detrás de esos sonidos que día a día se descomponen, se coagulan y resbalan hacia la muerte, la melodía permanece idéntica, joven y sólida, como un testigo sin piedad.

La melodía, he ahí algo permanente, que escapa al extravío y a la asfixia. Su autor y su intérprete se han salvado. “Quizás se creyeron perdidos del

todo, ahogados en la existencia y sin embargo, nadie podrá pensar en mí como yo pienso en ellos, con esta dulzura.” Son distintos, la obra de arte los ha salvado, ésta los ha “lavado del pecado de existir”. Cual Anaximandro, Jean Paul Sartre llega a esa última certeza que al mismo tiempo es la primera: la existencia individual es un pecado (el pecado original) por haberse desprendido del todo y haber asumido una conciencia propia. Lo que prueba que los problemas de la filosofía —y de la poesía— siguen siendo los mismos, que los grandes interrogantes nos asaltan con la misma fuerza y que el Misterio es el punto de partida de nuestra condición injustificable. La obra de arte constituye el supremo esfuerzo que nos saca fuera del círculo de la Náusea. Como dirían los antiguos, la obra de arte es una catarsis, una enorme purga justificativa.

La negra canta, ¿se puede entonces justificar la existencia?... Naturalmente, no se trataría de un trozo musical... sería preciso que fuera un libro... y... no un libro de historia... Mi error fue querer resucitar a M. de Rollebon... Otro tipo de libro... en el que se adivine, tras las palabras impresas y las páginas, algo que no existe, que está por encima de la existencia. Una historia, por ejemplo, como no suele suceder, una aventura.

He aquí donde hemos llegado. La aventura, la pasión, los momentos perfectos pueden existir y tener sentido: el que les da la obra de arte. Sólo la literatura es pasible de salvación. El gran abismo puede clarificarse y adquirir una coherencia parecida a la seguridad. “Un libro... al principio no sería más que un trabajo aburrido y fatigoso, que no me impediría existir ni sentir que existo. Pero llegaría un momento en el que el libro estaría escrito, estaría detrás de mí y pienso que un poco de claridad caería sobre mi vida. Entonces, quizás, podría a través de él, recordar mi vida sin repugnancia.”

Sí, son las voces del silencio, las presencias que llegan confundidas por las nieblas del amanecer y permiten aceptar, sin dolor, el oficio indescifrable de existir.

## «El Ser y la Nada»: 1939-1933

Con *La Náusea* puede establecerse una categoría para la obra literaria de Sartre: la de literatura *de ideas*. Ya vimos que los *motivos* de la filosofía y de la poesía eran los mismos. Sus diferencias son sólo de orden formal. Porque “la función del escritor es hablar de todo, es decir, del mundo en cuanto objetividad y, al mismo tiempo, de la subjetividad que se opone a ella, que está en contradicción con ella”. La literatura es totalidad. En ella tienen cabida tanto las razones del corazón como los objetos de la ciencia o como — en el caso de Aldous Huxley— la ciencia misma. Por esto, la irrupción de las ideas en la obra literaria, la invasión de la literatura por la filosofía, es legítima en la medida en que esta última propone los problemas fundamentales de los hombres, que aquella acoge y pone a nuestro alcance.

*La Náusea* se publica en 1938. Ese mismo año, Sartre escribe *La Infancia de un Jefe* y proyecta la tetralogía que luego aparecería como *Los Caminos de la Libertad*. En el verano, él y Simone de Beauvoir se embarcan para Marruecos donde Sartre podría haber reencontrado el pasado de Roquentin. En septiembre, de vuelta en París, ambos se ponen al trabajo. Sartre escribe su *Esbozo de una teoría de las emociones* y el Castor, *La Invitada*, novela en la que es cuestión el trío Sartre-Beauvoir-Olga. Son los últimos momentos de una etapa que la guerra cerrará definitivamente. En Navidad esquían en Megève y en la Semana Santa de 1939 viajan por la Provenza. Vuelven a ella en julio donde tienen noticias de la firma del tratado germano-soviético, importante hito en la experiencia de Sartre por la desilusión que echó sobre las esperanzas del socialismo. El 3 de septiembre de 1939 Francia le declara la guerra a Alemania.

**ANTOINE**  
DIRECTION SIMONE BERRIAU

**MORTS  
SANS SÉPULTURE**  
2 ACTES et 4 TABLEAUX  
JEAN-PAUL SARTRE  
Mise en scène de MICHEL VITOLD

ET

*La respectueuse*  
1 ACTE et 2 TABLEAUX de  
JEAN-PAUL SARTRE

SOIRÉE à 21h (SAUF MARDIS) Mises STRASBOURG SOIRS MATINÉES DIMANCHES & FÊTES

**TH. ANTOINE**  
DIRECTION SIMONE BERRIAU

**ANDRÉ LUGUET  
ET  
FRANÇOIS PÉRIER**

**LES  
MAINS  
SALES**

**JEAN-PAUL SARTRE**

**SARAH BERNHARDT**  
DIRECTION SIMONE BERRIAU

**PIERRE BRASSEUR**

**KEAN**  
OU  
**DÉSORDRE ET GÉNIE**  
d'ALEXANDRE DUMAS  
A l'adaptation de  
JEAN-PAUL SARTRE

Teatro de situación.

**TH. ANTOINE**  
MICHEL VITOLD  
JEAN PARÉDÉS  
MARIE-OLIVIER  
RENE LEFÈVRE

**NEKRASSOV**  
Paroles de JEAN-PAUL SARTRE  
Mise en scène de JEAN MEYER

**JEAN TOULOUT  
R J CHAUFFARD  
ROBERT SELLER**

RIDEAU à 20h précises. L'entrée de la salle sera interdite pendant les 15 minutes.

**THÉÂTRE ANTOINE**  
DIRECTION SIMONE BERRIAU

**PIERRE BRASSEUR  
MARIA CASARÈS  
JEAN VILAR**

**Le Diable  
et le Bon Dieu**  
PIÈCE EN 3 ACTES ET 10 TABLEAUX DE  
JEAN-PAUL SARTRE  
MISE EN SCÈNE DE  
LOUIS JOUVET

Scénario de YVETTE LABISSE, adapté par ENILE et JEAN BERTIN  
Costumes dessinés par FRANCINE GAGUARD-BISSE, réalisés par M<sup>lle</sup> SCHIAFFARELLI

**MARIE-OLIVIER  
JEAN TOULOUT  
HENRI NASSIFT**

Sartre es movilizado a Nancy de donde sólo vuelve en febrero de 1940 con un permiso de ocho días. En abril aparece *Lo Imaginario* y Sartre es premiado por su colección de cuentos *El Muro* (que contiene aparte del cuento homónimo, *El Cuarto*, *Eróstrato*, *Intimidación* y *La Infancia de un Jefe*).

En la primavera y verano de 1941 Alemania invade Holanda, Bélgica, Luxemburgo y finalmente Francia. La Wehrmacht ha rodeado la inexpugnable *línea Maginot* y se pasea por Europa. Sartre es hecho prisionero y enviado a Alemania. En contacto con los demás deportados concibe la posibilidad de escribir teatro, un teatro parecido a esas circunstancias: *el teatro de situación*. Cuando lo liberan en marzo de 1941 y vuelve a París, tiene ya dibujado un destino que reducirá a polvo su pasado individualista. Sartre lo ha dicho en infinidad de entrevistas: su gran crisis fue la de la guerra, el encuentro con la solidaridad en contra del invasor. La ceguera del fascismo no le permitirá postular la experiencia colectiva del teatro como *misterio*. Es una nueva —y mejor— forma de salvarse, la única posible en esos años: no hay salida separado de los otros: él se salvará por ellos y ellos por él. La guerra y el terror son *situaciones* en las que hormigean la delación, el odio, tanto como la heroicidad y la entrega. Éstos constituirán los *temas* de su teatro. Durante su cautiverio ha escrito y representado una obra: *Bariona*, a la que siguen —ya en París— *Las Moscas* y *A Puerta Cerrada*.

*Bariona, el Hijo del Trueno* es, como él mismo lo dice, un misterio de Navidad. No se trata de una súbita manifestación de la fe, surgida de la situación en el campo de prisioneros. No. “Si tomé mi tema de la mitología del cristianismo no significa que haya cambiado la dirección de mi pensamiento, ni por un momento, durante mi cautividad. Se trataba simplemente, en unión de los sacerdotes prisioneros, de encontrar un tema que pudiera realizar, aquella noche de Navidad, la más amplia unión entre cristianos e incrédulos.” Lo importante era buscar una *situación* que fuera común a todos y, a su vez, diera origen a una *situación de solidaridad*. De esta manera, el teatro de Sartre se nos aparece como pragmático y didáctico, un arma que debe unificar al público alrededor de una pasión.

Si el hombre es libre en una situación dada, y se elige a sí mismo en y por esa situación, entonces es preciso mostrar en el teatro situaciones simples y humanas y libertades elegidas en esas situaciones... Para que la decisión sea profundamente humana, para que ponga en juego la totalidad del hombre, es necesario cada vez llevar a la escena situaciones límites, es decir, que presenten alternativas en las que la muerte sea uno de los términos.

¡He ahí lo que son las situaciones! El teatro debe enfrentarnos con lo más temido. Representar situaciones límites —expresión que Sartre toma de Jaspers— es un imperativo categórico, es decir, no hay otra alternativa para el



teatro. Nuestra situación actual, la de Sartre bajo la ocupación alemana y la nuestra bajo el terror atómico, frente a la soledad, al amor no correspondido, a las enfermedades incurables y a todas las servidumbres con que nosotros mismos nos ofendemos, es una situación trágica, razón por la que la tragedia —única forma cuyo desenlace es la muerte, única forma *real*— constituye también la única alternativa del teatro.

No hay teatro si no se realiza la unidad de todos los espectadores. Entonces las situaciones, además de ser simples, deben ser universales. La tarea del dramaturgo se limita a elegir de entre las situaciones límites que nos agobian, aquella que mejor exprese sus propios problemas.

*Las Moscas*, que fue representada en 1943, en plena ocupación alemana, ilustra perfectamente esta idea del teatro como teatro situacional. Por cierto, la transposición griega es la máscara necesaria para que el llamado a la resistencia que contiene, pudiera ser entendido sólo por aquellos a los que Sartre se dirigía. Orestes vuelve a Argos para vengar a su padre Agamenón. Los asesinos de éste, Egisto y Clitemnestra, reinan sobre una ciudad sumida en la desesperación y en la culpa. Las moscas, que lo invaden todo, son el símbolo del remordimiento. Tanto los reyes como los habitantes han decidido vivir el castigo que merecen por el crimen de hace quince años. Sólo una persona resiste, roída por los deseos de venganza: Electra. Cuando Orestes mata a su madre y al amante de ésta, se presenta como la única persona libre, la única capaz de arrostrar las responsabilidades de sus actos. Sin remordimiento; Orestes realiza un acto humano; porque “la justicia es asunto de hombres” y el mayor asunto de los hombres es la libertad. Al matar a Egisto y Clitemnestra, Orestes debe asumir *su* destino. *Su* acto libra a la ciudad de la culpa. Al final —cual Flautista de Hamelin— Orestes se lleva las moscas consigo fuera de la ciudad.

¿Qué les decía Sartre a sus contemporáneos? ¿A esos franceses que, como él, compartían una ciudad invadida? Les decía que no se sintieran culpables de ser franceses, de resistir, de pensar en forma diferente a como la propaganda del gobierno de Vichy quería que pensarán. El hundimiento militar de Francia no era razón para sentir remordimientos. No había que arrepentirse de los muertos causados por la Resistencia ni de los muertos que esas muertes causaban entre los rehenes. “El tema de mi obra podría resumirse así: «De cómo se comporta un hombre frente a un acto que ha cometido, del cual asume todas las consecuencias y responsabilidades, incluso si ese acto, además, le produce horror.»” “El verdadero drama, el que yo

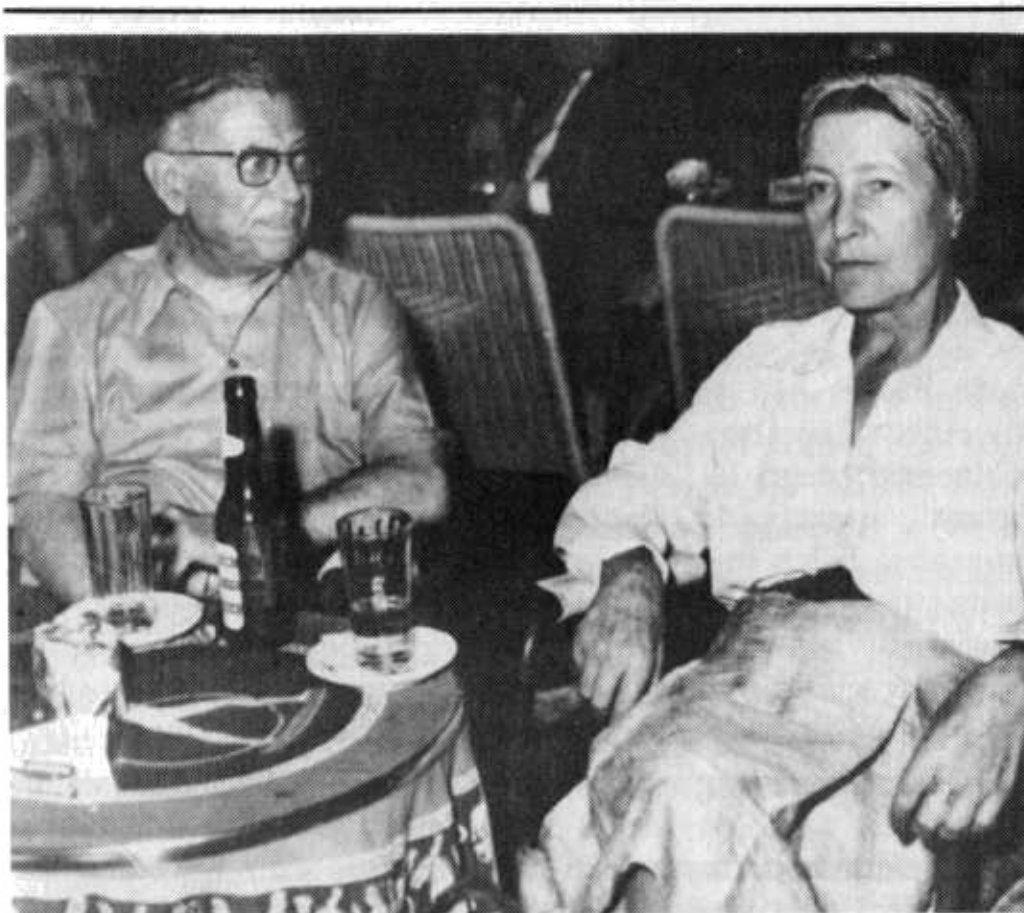
hubiera querido escribir, es el del terrorista que, matando alemanes en la calle, causa la ejecución de cincuenta rehenes.”

Teatro de situación, teatro de responsabilidad. La obra de Sartre es el informe de una enorme situación del hombre contemporáneo. Esa situación sólo puede traducirse en una *conducta*: verdad a la que Sartre llega en medio del horror de la guerra, frente a la gratuidad de la vida y al desprecio de los invasores.

Imaginar la situación del hombre bajo el nazismo es imposible para los que no la hemos vivido. El texto de Sartre *París bajo la Ocupación* es un documento emocionante y terrible. La única respuesta que puede dar un sobreviviente a esa situación es: “He vivido.” Nada más. Vivido apenas, fuera de los derroteros habituales, de forma latente y vegetal. En primer lugar, la tarea de explicarlo es ardua, casi imposible. Las buenas conciencias se regocijan quizás pensando que los franceses, al estar fuera del fuego, gozaron de una tranquilidad que no existía en los frentes de lucha. A lo mejor es verdad. Aunque en los frentes de lucha el hombre moría con su nombre frente a otro hombre que también lo tenía. La lucha clandestina, por el contrario, debía abolir la identidad, el reconocimiento del hombre consigo mismo. La muerte anónima era imperativa.

Concretamente para Sartre, la lucha clandestina reviste una forma literaria. Escribir *Las Moscas* fue su manera de resistir. Sin embargo, antes de elegir la literatura como arma de solidaridad, trató de crear un grupo de opinión contra el invasor. A su vuelta del campo de prisioneros, en marzo de 1941, reúne a sus amigos —entre los que se encuentra Merleau-Ponty— para fundar un movimiento llamado *Socialismo y Libertad*, objetivos que debían regir tanto las aspiraciones durante la ocupación alemana como preparar el futuro democrático de Francia. Pero las disputas dentro del grupo entre marxistas y no marxistas amenazan la seguridad de todos. Sartre ha hecho un llamamiento a los comunistas pero éstos desconfían de las empresas individuales. Lo acusan de ser agente provocador a cargo de los alemanes. Dicen que lo han liberado a cambio de su colaboración.

Sartre vuelve a sus libros. Ha terminado *La Edad de la Razón*, primer volumen de *Los Caminos de la Libertad*, la proyectada tetralogía sobre la Resistencia. Al mismo tiempo escribe *Las Moscas* y traza las líneas de lo que será *El Ser y la Nada*.



Con el Castor en  
Roma. 1967.



Sartre  
y la Pléiade.

El verano de 1941 lo aprovecha para viajar en bicicleta con el Castor por la zona libre. Trata de contactar a Gide y a Malraux quienes no tienen una idea clara de lo que hay que hacer. Cuando vuelven a París, procuran organizar la vida cotidiana; deben luchar por la subsistencia, buscar alimentos y hacer milagros con los pocos elementos materiales al alcance.

Éste es el tiempo en que comienzan a frecuentar el café Flore. Allí pasan las tardes aprovechando la calefacción. Escriben y conversan, inician esa forma de vida que luego la “Administración” llamará “existencialismo”, mezcla de disolución, pesimismo y solidaridad humana. Ellos inician el movimiento de la *comunicación*, toda una generación que se queja de la soledad y el egoísmo; un nuevo *estilo* surgido de las entrañas de la guerra como reacción contra los alemanes: anglofilia, anarquismo, cabellos largos, afición al jazz.

1941 termina para Sartre y Simone de Beauvoir en Anger, en casa de Mme. Lemaire, lugar que frecuentarán a menudo durante aquellos años de guerra. Charles Dullin acepta representar *Las Moscas* a pesar de las dificultades de todo orden que eso le plantea.

Mientras tanto, el curso de la guerra ha cambiado. En 1942 los aliados desembarcan en Italia y Alemania invade la “zona libre” francesa, hecho al que seguirá la derrota alemana en Stalingrado en febrero de 1943. Esto abre un campo de esperanza en todo el mundo. Los comunistas llaman a Sartre para actuar juntos, olvidando los rumores mal intencionados que hicieron correr a propósito de la liberación del escritor. Éste accede y colabora en *Les Lettres Françaises*. Entretanto Dullin ensaya *Las Moscas* que se estrena en junio. La obra tiene una acogida “mitigada”. La crítica, compuesta casi en su totalidad por colaboracionistas, la ataca. En toda la temporada no llega a las cincuenta representaciones.

Si la filosofía sartreana resulta difícil de comprender, es, sin embargo, a través del teatro que Sartre alcanzará al gran público. Su obra dramática es heredera del teatro francés de entreguerras y precede, en cuanto a su contenido, al “teatro del absurdo”. Dada su ferviente búsqueda de comunicación, no trata de renovar la forma sino de poner en juego los aspectos más inmediatos de la tragedia humana. Es un teatro que busca el *compromiso*, la responsabilidad del hombre con su ciudad.

Por esos años, Sartre trató en vano de comprometerse en una acción concreta. Pero ya vimos a lo que lo llevaron sus esfuerzos de compromiso con los comunistas. No podía comprometerse por el temor de sentirse comprometido; ya su experiencia le había otorgado una intuición muy

profunda de la libertad y temía los condicionamientos que una organización pudiera imponerle. No quería enajenarse en el mundo de las consignas y las tácticas, las *líneas de partido* le causaban horror. Por eso permaneció cauteloso frente al compromiso directo. Prefirió llevar a cabo una labor en la que se encontrara preservada la autonomía de su pensamiento.

Más allá de esta postura que elude todo lazo con las organizaciones, está “la experiencia del heroísmo. No el mío, es evidente —yo no hice más que llevar algunas maletas—. Pero el militante de la resistencia que era detenido y torturado se había convertido en mito para nosotros”. Este hombre será el que le enseñe a Sartre el heroísmo y en nombre del cual cree poder llevar a cabo cualquier sacrificio.

\* \* \*

Inmerso en este clima de incertidumbre escribe *El Ser y la Nada*. Obra monumental que esclarece el universo completo de la filosofía de la existencia. *El Ser y la Nada* se erige en la mayor contribución de Occidente al pensamiento contemporáneo.

Cuando en 1941 Sartre está en el campo de prisioneros lee a Heidegger para poder explicárselo a unos sacerdotes que lo acompañan. De esta lectura saldrá, como un informe, la primera redacción de *El Ser y la Nada*.

En el capítulo sobre las primeras obras filosóficas de Sartre, examinamos el papel que tiene la conciencia —el para-sí— frente a los objetos —el en-sí— que la ponen en movimiento. Para recuperar su plenitud, la conciencia ha tenido que echar fuera aquellos contenidos que la opacaban y le restaban espontaneidad. Una vez limpia la conciencia —lo trascendental— de las connotaciones egológicas, a saber, de todo lo que pertenece al yo, es necesario conocer lo que significa finalmente este yo —elemento intermedio entre la conciencia que lo ha echado fuera y las cosas mismas—. El ensayo *Lo Imaginario* —continuación de *La Imaginación*— trata sobre el carácter irreal del yo, de los contenidos imaginarios que pueblan la vida psíquica. Por lo pronto, recordemos que para Sartre la imaginación cumplió en el pasado una función negativa respecto de la conciencia consistente en oscurecer la transparencia de ésta llenándola de cosas. Debido a esto se confunde habitualmente conciencia con espíritu: “Tengo presente en mí la imagen de una bestia feroz...” Aquí existe un doble problema: o la conciencia se enfrenta con objetos o se enfrenta con imágenes. Confundir ambas funciones corrompe la naturaleza de la conciencia, a saber: la imagen no es nunca real ni

tampoco procede de una realidad; a lo más procede de lo que Sartre llama un *análogon*, es decir, un casi que cumple las funciones del objeto sin por ello alcanzar su realidad: “Una pared blanca en imagen es una pared a la que falta la percepción.” La función imaginante puede hacer presente diversos *análogon* prescindiendo de los objetos reales que la circundan. Esta capacidad de borrar la realidad sustituyéndola por la función imaginante reduce la realidad a la nada, la anula y la reemplaza por la imagen. Esto es lo que Heidegger llama *superación*: se prescinde de lo real apuntando más allá del mismo. Este ser que ejerce la función imaginante no está prisionero de lo real; al mismo tiempo ejerce una *libertad* que consiste en *escapar del mundo*. Por esto la función imaginante “es la conciencia entera en tanto que realiza su libertad”.

Las consecuencias de esta teoría de la imaginación pueden ser múltiples: una es la posibilidad de asumir la libertad de la conciencia en cuanto imaginación en función de la obra de arte. Otra es la “virtualidad de huida”, de escape de la realidad: cuando el hombre niega ésta y *presentiza* únicamente aquello que quiere, *viviendo* lo que *presentiza*.

En cuanto al libro *Ensayo de una Teoría de las Emociones*, pretende explorar los objetos afectivos del yo. Del mismo modo que la conciencia no recibe *imágenes* sino que es conciencia imaginante, también en el caso de las emociones la conciencia no se ve *afectada* por éstas sino que se coloca como conciencia emocionada. El mundo para ella es emocionante en su estar ahí.

Al establecer diversas modalidades de la conciencia —imaginante, emocionada— Sartre nos sitúa en el carácter espontáneo y libre de la conciencia. Porque —recordemos— no sólo existe la intencionalidad en el conocer. También existe en el odiar, en el amar, en el temblar. Para cada una de estas relaciones existe una conciencia determinada que al mismo tiempo es una y la misma.

Trataremos de presentar las ideas generales de *El Ser y la Nada* ayudados por lo que ya sabemos de la filosofía de Sartre. En primer lugar debemos enfrentarnos a una pregunta muy simple que surge cada vez que nos enfrentamos con este autor: ¿Qué significa la filosofía de la existencia? O mejor ¿qué significa el existencialismo? Hemos hablado mucho de la conciencia y de las cosas. De la primera dijimos que era espontaneidad; de las segundas que eran inercia. Pero esas cosas a las que se enfrenta la conciencia no son objetos ideales como podrían ser, por ejemplo, los entes matemáticos, sino reales, seres en-el-mundo. Aquí entonces es preciso distinguir entre esencia y existencia. *Lo que sea algo* es su *esencia*. Para decirlo de otra

forma, la esencia de algo es su *definición*. Cuando esta definición se manifiesta *en la realidad*, se da ex-sistiendo, es decir, *siendo desde su origen*. Existir es pues *ser desde su causa*. Para el existencialismo el Ser es el existir. Recordemos que el para-sí o conciencia trascendente aprehende al ser-en-el-mundo, nos lo da *antes* que la definición de lo que ese ser sea. Es claro entonces por qué se dice que para los existencialistas la existencia —la misma que tanto angustiaba al Roquentin de *La Náusea*— *precede* a la esencia. Sartre lo dice claramente: “Como la conciencia no es *posible* antes de ser, sino que su ser (existente) es la fuente y la condición de toda posibilidad, es su existencia la que implica su esencia.”

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la conciencia con el Ser? En primer lugar constatando que el ser es y, al mismo tiempo, reconociéndose diferente de él. La conciencia toma distancia —*la distancia respetuosa*— del ser, pero una distancia inapreciable, es más, una distancia inexistente. Es la Nada que emana del Ser. Mejor dicho, la conciencia, al relacionarse con el Ser, funda la Nada. Para aclarar lo anterior, debemos tener presente la operación de esclarecimiento de la conciencia, por la cual ésta se vaciaba de todos los objetos extraños y quedaba reducida a ese “gran viento” sin contenido, a esa nada pura. Por un lado la conciencia —el para-sí— produce la Nada mediante un proceso de aniquilamiento al relacionarse con el ser; por otro, ese Ser —el en-sí— difiere de la conciencia en la medida en que es lo único que auténticamente es. En verdad, la conciencia o para-sí “es un agujero de ser en el seno del Ser”.



"El hombre es una pasión inútil."



Otro tema que aparece a menudo en las conversaciones sobre el existencialismo es el de la *angustia existencial*. Ya tuvimos oportunidad de conocer su naturaleza inmediata cuando analizamos *La Náusea*. También tuvimos oportunidad de afirmar que la naturaleza intrínseca de la conciencia era su libertad. La existencia del para-sí y la libertad son uno y lo mismo. La libertad es la *existencia* del hombre, no su *esencia*. Por lo cual, la libertad posibilita que el hombre *busque su esencia*, que poco a poco reconozca su definición. “La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad.” De esta manera hay un estado de la conciencia como libertad que explora, tanteando, la esencia futura. La angustia no sería otra cosa que ese sobrecoimiento de la conciencia ante la imprevisibilidad de su propia libertad. La diferencia entre la angustia y el miedo se ilustra en ese joven soldado que va a enfrentarse por primera vez con el fuego: tiene *miedo* de los obuses pero se *angustia* pensando en la conducta imprevisible que adoptará bajo los obuses. Está claro que en el segundo ejemplo la angustia está condicionada por la libertad del individuo, por la posibilidad de hacer *esto o lo otro, o quizás lo otro*. La conciencia se angustia a sí misma debido a que es libre. Montaigne se siente angustiado ante el precipicio cerca del cual camina, no por el precipicio mismo (porque en ese caso sería miedo) sino por el temor de arrojarse a él, porque nada, sino el mismo en su libertad, puede impedirselo. Si fuera un en-sí (una piedra, por ejemplo) sometido a la inercia, Montaigne no *temería* abandonar el camino. Pero como se trata de una libertad, depende de él dejarse caer al fondo o seguir por el sendero.

He aquí, pues, lo que en concreto es la angustia: la conciencia no puede evitar ser libre, su libertad se presenta como una *fatalidad* a la que no puede renunciar. Además, la conciencia, que tantea imprevisiblemente el futuro en busca de su esencia y se angustia, tiene oportunidad de mentirse a sí misma precisamente para *eludir la angustia*. Cuando esto ocurre nos hallamos en una postura de *mala fe*. La *mala fe* es, respecto a la mentira, lo que la angustia al miedo. La mala fe es una mentira de sí y para sí, de la conciencia consigo misma; la mentira, por el contrario, está siempre dirigida a otro.

\* \* \*

Podríamos extendernos incesantemente en la exposición del pensamiento de Sartre. Empero nos hallamos condicionados por un espacio fijo: las dimensiones de este pequeño libro. Nuestros objetivos se habrán cumplido sin

embargo si, a partir de su lectura, el lector se siente lo bastante interesado como para buscar las obras mismas del filósofo y entrar en su universo fascinante. La naturaleza de esta obra está destinada a ser un prolegómeno, apenas un comentario nunca incisivo de la vida y la obra de uno de los más complejos y completos espíritus de nuestra época. Prosigamos, pues, con nuestro vuelo de altura tratando al menos de no traicionar demasiado a nuestro personaje.

La publicación de *El Ser y la Nada* no obtiene ninguna resonancia. Pero 1943 será un año de euforia: Mussolini dimite en Italia ante el avance de las tropas aliadas: el ejército italiano capitula sin condiciones. En el Este, la suerte de la Wehrmacht no es mejor; el ejército ruso se ha reorganizado y comienza su empuje hacia el Rin.

Sartre escribe el segundo volumen de *Los Caminos de la Libertad: El Aplazamiento*, trabajo que sólo suspende para componer su pieza *A Puerta Cerrada*. Con Merleau-Ponty, Albert Camus y Simone de Beauvoir, se propone fundar una revista. Será su manera de salir de las catacumbas. También de anunciar el fin de aquella noche de pesadilla. La revista será *Les Temps Modernes (Los Tiempos Modernos)*, cuyo primer número sólo saldrá a la luz en septiembre de 1945.

La vida doméstica de Sartre transcurre junto al Castor en París y, durante los días festivos, en casa de Mme. Lemaire en Anger. La crónica de 1944 reviste caracteres de apoteosis. Constantemente había fiestas en las que parecía prepararse la liberación de París. Sartre frecuenta a antiguos surrealistas como Queneau y Leiris. Conoce a Picasso, Jean-Louis Barrault, Braque y Bataille. En este año de 1944 conoce a Jean Genet. Justamente organizan una fiesta durante la noche del 5 al 6 de junio *como si hubieran querido celebrar el desembarco de las fuerzas aliadas en Normandía* (Jeanson), noticia que no les llegará sino a lo largo del día 6.

Pero tenían por delante un futuro incierto. El interrogante era acerca de lo que ocurriría en la postguerra, en cómo se podría organizar una vida democrática tras el clima de desgarró que había supuesto la ocupación. “La guerra terminó en la indiferencia y en la angustia”, escribirá en *Les Temps Modernes* de octubre del 45. “El lunes, las tiendas, las oficinas, volverán a abrir: París se volverá a poner al trabajo.” “Hoy día, 20 de agosto del 45, en este París desierto y hambriento, la guerra terminó, la paz no ha comenzado.” Sartre no se hacía ilusiones sobre la futura paz. Porque ella no implicaba necesariamente el mejoramiento del mundo. Ya en esos días, escribirá que una vez caídos los reyezuelos del terror —Hitler, Mussolini, Hiro-Hito—

“dos gigantes se levantan, solos, y no se miran con buenos ojos”. Sin salir del todo de una guerra, estaríamos en los umbrales de otra. “La guerra, al morir, deja al hombre desnudo, sin ilusión, abandonado a sus propias fuerzas.”

Estado de espíritu que penetrará en todos los hombres de la postguerra y al que por una suerte de simplificación absurda se le ha llamado “existencialismo”. Aunque analizado en profundidad, el sentimiento de derrota humana que embargaba al hombre de la postguerra participa en algo del “espanto existencial” por todo lo que tiene de absurdo y de gratuito. Con el análisis que Sartre hace de la paz, con su duda respecto a las perspectivas reales del hombre, prueba que su pensamiento se aleja siempre del punto en el cual se lo pretende situar. El pensamiento sartreano es dialéctico porque ante todo piensa en *contra de sí mismo*, trata de revisarse constantemente, de negarse. Por ejemplo, la experiencia de la ocupación y de la guerra lo han colocado ante la necesidad de revisar su individualismo. Así es que se prepara para, alegremente, destruirlo. No tiene miedo de ser otro, de quemar si es necesario todo lo anterior.

Ahora lo que verdaderamente importa es entender esas nuevas connotaciones de su personalidad surgidas de la experiencia de la guerra: *la historicidad y la solidaridad*. El problema en el futuro no será de cómo *ser* sino de cómo *hacer*, de cómo insertar el imperativo de un mundo nuevo y mejor en la reflexión teórica. Ese mundo nuevo será el que haga posible el socialismo luego de la liquidación del capitalismo. Postura clara y sin embargo, acribillada de dudas debido a su afán por reivindicar una autonomía reflexiva. Razón por la que no se inscribe nunca en el Partido Comunista. Sus relaciones con él estarán jalonadas durante años por errores de interpretación y mala fe. Pero Sartre sabe que la verdad de la opresión pertenece al oprimido y que éste sigue al P. C., que el socialismo no podría triunfar sin él. Aun así, se abstiene de convertirse en comunista. Y esto debido sobre todo a sus diferencias ideológicas con el marxismo (especialmente en lo que respecta a la dimensión humana del hombre y al terror implícito en Marx) y a la existencia de una izquierda a la izquierda del P. C. Respecto al pensamiento revolucionario mismo es curioso observar —en *Materialismo y Revolución*, escrito en 1946— que “es un *pensamiento en situación*: es el pensamiento de los oprimidos en cuanto se rebelan en común contra la opresión”. Pero pese a todo su afán por comprender la historia desde una reflexión a ultranza, Sartre no se plantea los problemas con los comunistas en la forma agónica que lo hará más tarde. Con atacarlos a través del estalinismo le basta para arrinconarlos y tenerlos a raya en medio de sus malas conciencias.

*A Puerta Cerrada* se pone en escena en junio de 1944. Se trata de una obra que transcurre en el infierno. Tres personajes —dos mujeres, un hombre— no necesitan de instrumentos de tortura para crear un clima infernal: basta con que permanezcan juntos, condenados a una coexistencia eterna para que la tortura aparezca ejercida por la mano del otro.

“El infierno son los otros” es la fórmula que sintetiza la comprensión de esta obra. Esta sentencia siempre ha sido mal comprendida. Pareciera que Sartre quiere decir que las relaciones con los demás son siempre terribles cuando lo que quiere decir es que “si las relaciones con los demás son torcidas, viciadas, entonces *el otro* no puede ser más que el infierno”.

El estreno es un gran éxito que marca el comienzo de la fama de Sartre. La obra se repone en agosto creando alrededor de su autor una aureola de notoriedad a la que le es difícil escapar. En agosto también organiza el comité de redacción de *Les Temps Modernes*: Sartre, Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Olivier y Jean Paulhan. Albert Camus declina participar en él. Malraux rehúsa. Por esta época, Sartre conoce a Hemingway que vive en París como corresponsal de guerra.

A su vez, el diario *Combat*, que dirige Albert Camus, le propone a Sartre ser corresponsal en Estados Unidos. Parte a comienzos de 1945 y no vuelve hasta seis meses más tarde. Cuando lo hace, cae en medio de un París que se desquita de sus males pasados. Frivolidad, exposiciones, premios literarios, fiestas de todo tipo. Y sobre todo, la moda que todos “siguen”: el existencialismo. Sartre y Simone de Beauvoir saltan a la palestra como los representantes de un fenómeno literario-filosófico tan apasionante a nivel popular como puede ser la vida de las actrices o los políticos. Con más fuerza aún después de que Sartre pronuncia su conferencia: “El existencialismo es un humanismo.” Además, en esta época se multiplican los artículos —publicados principalmente en *Les Temps Modernes*— las entrevistas, las respuestas y contrarrespuestas. Sartre tiende a despejar los malentendidos a que da lugar su pensamiento por parte de los comentaristas irresponsables y los periodistas *à scandale*. Porque, de verdad, el fenómeno no era un movimiento, era un escándalo.

Durante su estancia en los Estados Unidos, Sartre conoció a Dolores, de quien se apasionó hasta el punto de volver a Nueva York en diciembre de ese año. Será el comienzo de una larga relación que introdujo dudas en su pacto con Simone de Beauvoir. Como siempre, Sartre trató de reducir su vida personal a una teorización que se asemejaba mucho a un movimiento de fe: el sentimiento por Dolores era el *amor contingente*, el que tenía con el Castor

era el *amor de unión*. Explicación ambigua que enajenaba el porvenir, puesto que ni Sartre ni nadie podía saber si Dolores no adquiriría una presencia tan fuerte que desplazara a la de Simone de Beauvoir.

Hasta ahora Sartre y el Castor han vivido en hoteles. En 1946 el filósofo se traslada solo a vivir a la rue Bonaparte, al piso de su madre, que ha quedado viuda del Sr. Mancy. Los hechos más significativos de esta época son la reorganización de *Les Temps Modernes* (Sartre queda solo como director), el conocimiento de Koestler, la primera disputa con Camus y el estreno de dos obras de teatro: *Muertos sin Sepultura* y *La Puta Respetuosa*.

Su trabajo de escritor se halla pues, dividido entre el teatro y la teoría literaria. Especialmente le preocupan las cuestiones relativas a la responsabilidad del escritor, al compromiso del intelectual. Dos obras importantes sobre este tema van a salir a la luz en 1947: el *Baudelaire*, que en 1970 juzgará “muy insuficiente, extremadamente malo”, y *¿Qué es la literatura?*, además de infinidad de ensayos críticos reunidos posteriormente en el volumen *Situaciones I*. Entre ellos destaca un prólogo para *La Situación* de Nizan, dos artículos sobre *Sartoris* y *El Sonido y la Furia* de Faulkner y, cosa extraña por lo poco conocido que era entonces, otro artículo sobre *La Equivocación* de Nabokov. Leer atentamente estas obras aclara en forma fundamental la elección sartreana respecto a la literatura como oficio y como fatalidad. La pasión por *entender* se ve atemperada en ellos por un prurito de rigurosidad que le viene directamente de su formación filosófica. El mundo órfico de la creación literaria encuentra en sus juicios un justiciero apolíneo. La tiniebla develada y sensual se nos aparece transparente, tanto a través del sarcasmo como de la omisión. Al leer sus ensayos literarios se tiene la impresión de que es el infierno descrito por un geómetra. Sartre inaugura en Francia una nueva forma de ensayo permitiendo a éste reencontrar la vitalidad que tenía en tiempos de Pascal.

Pero una obra como *¿Qué es la literatura?* no sólo se reduce a juicios literarios. En ella también encontramos una cantera de proposiciones que conciernen a sus relaciones con los comunistas:

La política del comunismo estalinista es incompatible con el ejercicio honesto del oficio de escritor... Nunca se le responde a un adversario: se le desacredita, es de la policía, del Intelligence Service (hoy en día, de la CIA), es un fascista. En cuanto a las pruebas, nunca se dan porque son terribles y comprometen a mucha gente... El político estalinista no desea de ninguna manera encontrar su imagen en la literatura porque sabe que un retrato es ya una impugnación... Durante ese tiempo, intacta, la doctrina marxista se consume: falta de controversias internas, se degrada en un determinismo estúpido.

Y etcétera, etcétera. La radiografía más clara y más cruel que se haya podido hacer de la política comunista de los fines —o de los medios convertidos en fines— está en los escritos de Sartre. Toda la degradación intelectual —desde la genuflexión sin examen hasta la mala calidad de su letanía, la misma que los comunistas utilizan para purgar a sus propios compañeros— está sacada a la luz por este espíritu implacable.

No nos queda más que agregar que “los espíritus”, “los intelectuales” comunistas que lo vapuleaban en ese tiempo —Garaudy, Courtade, Hervé, Naville, Roy— fueron expulsados del P. C. por desviacionistas.

A propósito de lo anterior es interesante consignar un hecho de 1948. David Rousset funda la *Agrupación Democrática Revolucionaria* de la que forma parte Sartre. Es quizá la única vez que el filósofo ha estado inserto en un grupo político. Resultado de esta experiencia será la obra: *Conversaciones sobre la Política* en las que intervienen aparte de Sartre, David Rousset y Gerard Rosenthal. Tocante al grupo mismo diremos que duró poco: Sartre lo abandonó en octubre de 1949.

La Agrupación Democrática Revolucionaria quería en suma representar una mediación entre Estados Unidos y la URSS: la idea, no ya de una línea media que hubiéramos definido nosotros mismos, sino más bien de una mediación constantemente mudante entre la URSS y los USA en el plano socialista. La ADR era, pues, eso al comienzo. Pero muy rápidamente se convirtió en lo que se podía prever: una determinada línea que elegía a una de las dos grandes potencias. Eligió los Estados Unidos.

Volvamos a 1947. En las vacaciones de Navidad, en casa de Mme. Lemaire, Sartre escribe *Las Manos Sucias*, obra en la que es cuestión la opresión como bandera de un partido proletario, opuesta a la política de conjunto de ese mismo partido. “¿Puede un revolucionario, en nombre de la eficacia, arriesgarse a comprometer su ideal? ¿Tiene derecho a «ensuciarse las manos»?”

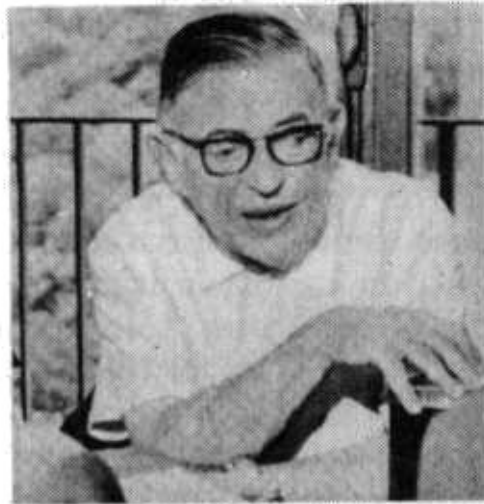
La obra tuvo un destino curioso. De la misma manera que la *Agrupación Democrática Revolucionaria* pasó por ser anticomunista —por la única razón que representaba una alternativa de la izquierda y se convertía así en “competidora” del P. C.— así también *Las manos Sucias* se presentó como una obra anticomunista. La frase de Saint Just que parecía presidirla: “Nadie gobierna inocentemente” describía demasiado bien las triquiñuelas del poder como para que no fuera tildada de anticomunista. La misma frase podía presidir la obra de Merleau-Ponty: *Humorismo y Terror*, en la que leemos: *Ningún político puede enorgullecerse de ser inocente*. *Las Manos Sucias* es la propuesta dramática de toda una reflexión sartreana tratada en otros libros que ya hemos comentado.

La obra se estrena en 1948, en medio de ataques “nauseabundos” (el Castor) de los comunistas. Merleu-Ponty dirige *Les Temps Modernes* y Malraux presiona a Gallimard para que la revista no se edite en esa editorial. Juillard acoge al grupo casi al mismo tiempo que el Vaticano pone en el *Index* las obras de Sartre. A fines de ese año lo sorprendemos escribiendo el cuarto tomo de *Los Caminos de la Libertad*, *La Última Oportunidad*, novela que no se publicará nunca pues Sartre renuncia a completarla. Después de la aparición de *La Muerte en el Alma*, en 1949, la tetralogía quedará ahí, como trilogía. “Me dije (a propósito del Flaubert) que no podía continuar abandonando mis trabajos a medio hacer (*El Ser y la Nada* anuncia una moral que nunca fue hecha, *La Crítica de la Razón Dialéctica* se quedó en su primer tomo, el estudio sobre el Tintoreto fue interrumpido en la mitad)”. Otro tanto se podría decir de *Los Caminos de la Libertad*.

Por esta misma época, Sartre rompe con Dolores y comienza a escribir una de sus obras capitales: *San Genet, Comediante y Mártir*. En 1950 relee a Marx y se inician las divergencias con Merleau-Ponty a propósito de la guerra de Corea (Merleau-Ponty prefería una intervención americana que una china), divergencia que los llevaría a la ruptura en 1953. En 1951 muere Andre Gide y Sartre escribe en *Les Temps Modernes* “Vivió por nosotros una vida que no tenemos más que revivir leyéndolo”. También por entonces escribe y estrena *El Diablo y Dios*.

La anécdota... se inspiró en un entremés de Cervantes. Un truhán, cansado de hacer el Mal, decide un día jugar a los dados su buena conducta futura... El truhán pierde: se consagra al Bien. Pero Dios lo tienta ya que al observar sus leyes, Goetz suprime lo humano en él. Elige así la negación de Dios: se elige a sí mismo como hombre. Ha decidido que los principios de Dios destruyen tanto al ser humano como los del Diablo. Entre ambos elige al hombre.

En 1952 se sitúa la disputa con Camus o lo que se llamó el *affaire* Camus. La publicación de *El Hombre Rebelde* causó una gran desilusión en Sartre pero quiso abstenerse de opinar. Otro redactor de *Les Temps Modernes*, Francis Jeanson —el biógrafo de Sartre— escribió un brusco artículo en contra: *Albert Camus o el alma rebelde*. La respuesta de Camus no fue dirigida a Jeanson sino a Sartre tratándolo de “Sr. Director”. A lo que Sartre respondió que “la amistad también tiende a volverse totalitaria” y que “respondería sin ninguna cólera... pero sin miramientos”. “Una dictadura violenta y ceremoniosa se instaló en usted apoyaba en una burocracia abstracta...”, etc., etc. Resumiendo: vino la ruptura, que esta vez fue definitiva. Los dos hombres ya no se verían más. Pero a la muerte de Camus, Sartre escribirá un artículo afectuoso en el *France-Observateur*.



Reiterando su simpatía  
por los jóvenes.



En este mismo año de 1952 aparece *San Genet: Comediante y Mártir*, enorme prefacio a las novelas de Jean Genet, en el que Sartre prosigue su búsqueda filosófica, aclara aún más sus posturas sobre la moral y la literatura y elabora en su mayor parte su doctrina de la libertad y de la estética.

La visita que realizó Sartre a Heidegger en diciembre del 52 debió ser como una peregrinación a las fuentes de su propio pensamiento. Fue a Friburgo a dar una conferencia y aprovechó la ocasión para subir hasta el bastión de ese misántropo aquejado ya por el veneno de la soberbia: sólo comunicó su pesadumbre por el libro que Gabriel Marcel acababa de publicar sobre él.

Los hombres de genio —como los dioses— deben habitar su Olimpo para que no nos contaminen con sus pequeñeces. Lo mismo debe suceder con Sartre, me imagino. A este respecto hay una frase significativa que expresa la inmensa vanidad del creador, *tout en voulant* guardar la modestia: “Lo que acaso más les aprecio (a sus amigos maoístas), cuando estoy con ellos, es que no me toman por Sartre.” Enorme responsabilidad es la de tener un nombre. Responsabilidad y condena como la de Kean, quien lleva esa responsabilidad hasta el punto de renunciar a su propia imagen.

*Kean o Desorden y Genio*, adaptación de la obra de Alejandro Dumas, fue escrita por Sartre, en Roma, en el verano de 1953. Kean representa a un actor que representa a Kean. ¿Quién es quién? ¿Estamos *acá* o *allá* del espejo? Uno y otro se toman por el otro que desea ser el otro. Este *uroboro*, esta serpiente que devora su propia cola, tiene que ver con el espejo de la identidad. Se plasma y se desbarata tan pronto como nos asomamos al azogue. El perpetuo aniquilamiento, que en francés es lo mismo que anonadamiento, la condena a deshacer el Ser en cada coyuntura y a restituir la Nada, es seguramente la mejor lección que se puede sacar de la lectura de *El Ser y la Nada*.

## Revolución o barbarie: 1953-1973

Los próximos veinte años de la vida y la obra de Sartre van a estar marcados por un signo inequívocamente político. Recordemos aquello que hemos llamado las crisis y que Sartre llama “los grandes virajes” (*les grands tournants*). Antes que nada, él reconoce que el más grande y definitivo de todos lo constituyó la guerra.

Fue ahí, si usted quiere, cuando pasé del individualismo y del individuo puro de antes de la guerra, al social, al socialismo. Es ése el verdadero viraje de mi vida: antes, después. Antes, eso me llevó a obras como *La Náusea*, en la que la relación con la sociedad era metafísica, después me llevó lentamente a la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

“La guerra dividió verdaderamente mi vida en dos.” Sin olvidar que ya antes de 1939 ocurrieron hechos que se podían identificar como sustanciales para su posterior compromiso político: en 1936, el Frente Popular, con el que, sin estar ligado de una forma real, compartía simpatías y posturas comunes. “Sea como fuese, eso nos obligó (al Castor y a él) a salir de la indiferencia absoluta y estuvimos enteramente por el Frente Popular”; 1938, el Pacto de Múnich —entre Alemania, Inglaterra, Francia e Italia, con el que se “solucionaba” la situación de Checoslovaquia en favor de Alemania— hizo que su sentimiento antinazi se acelerara. “En el momento de Múnich estaba compartido entre mi pacifismo individualista y mi antinazismo.” Pero “lo que hizo estallar todo eso fue que un día de septiembre de 1939, recibí una hoja de movilización y fui obligado a ir al regimiento de Nancy para reunirme con hombres que no conocía y que estaban movilizados como yo. Fue eso lo que hizo entrar lo social en mi cabeza”.

Ahora estamos en 1953 y su actitud social y política se ha afirmado. Ha publicado numerosos artículos y libros, y estrenado obras de teatro en los que se transparenta una clara posición democrática de izquierda. No se ha adherido al Partido Comunista precisamente para salvar su reflexión del naufragio a que estaría condenada en manos de los comisarios de la nueva iglesia. Pero desde fines de la guerra, Sartre ha estado tentado por los comunistas. No puede zafarse de la idea de que los oprimidos siguen al PC. Y con razón. Por otro lado, no puede aceptar las posturas comunistas frente a la

estrategia en Europa. Para él, sólo una Europa socialista y democrática puede resolver la terrible alternativa en que se debate el mundo, compartido entre la URSS y los Estados Unidos.

Es cierto que hay que elegir entre la URSS y el bloque anglosajón. La Europa socialista no es posible “elegirla” puesto que no existe: está por *hacer*... En tanto las circunstancias no hayan cambiado, las oportunidades de la literatura están del lado del advenimiento de una Europa socialista, es decir, de un grupo de Estados con estructura democrática y colectivista cada uno de los cuales se habría desprendido, en espera de mejores cosas, de una parte de su soberanía en beneficio del conjunto. Sólo en esta hipótesis queda alguna esperanza de evitar la guerra; sólo en esta hipótesis perdurará la libre circulación de las ideas en el continente y la literatura volverá a encontrar un objeto y un público.

Hipótesis que en ese tiempo no podían tolerar los estalinistas sino como una herejía que ponía en peligro los planes hegemónicos de la URSS.

Era el tiempo de la guerra fría. Cuando Merleau-Ponty escribe y publica *Humanismo y Terror* como respuesta a los procesos de Moscú. Para Sartre había que luchar en dos frentes igualmente decididos a reducir a Europa. El vacío socialista europeo ayudaba a que esto pudiera ocurrir en cualquier momento. No quedaba sino defenderse y atacar con la ayuda del análisis y también de la injuria: “Por lo pronto no había que elegir como heraldo al más auténtico fruto seco de todos los partidos comunistas europeos... (...) el único cretino es Kanapa.”

Así y todo, Sartre realizará un acercamiento decidido al Partido a comienzo de la década de los cincuenta. El *affaire* Camus será un reflejo de él. Leamos lo que el Castor escribe en *La Fuerza, de las Cosas*: *Camus era idealista, moralista, anticomunista; obligado a ceder durante un momento a la historia, pretendió retirarse de ella lo más deprisa posible; sensible a la infelicidad de hombres, se la imputaba a la Naturaleza; Sartre había trabajado desde 1940 en el repudio del idealismo, en zafarse de su individualismo originario, en vivir la Historia; cercano al marxismo, deseaba una alianza con los comunistas. Camus luchaba por grandes principios y, así, se había dejado prender en el humo de pajas de Gary Davis; en general, se negaba a participar en las acciones precisas en las que Sartre se comprometía. Mientras Sartre creía en la verdad del socialismo, Camus defendía cada vez más los valores burgueses: El Hombre Rebelde los refrendaba. Como finalmente era imposible el neutralismo entre los dos bloques, Sartre se acercó a la URSS; Camus la detestaba y, aunque no le gustaban los USA, prácticamente se alineaba a su lado.*

He aquí la situación de la que Camus fue una insólita víctima. Pero si reconocemos que los más grandes novelistas franceses de ese tiempo fueron

Malraux, Sartre y Camus, tendremos que reconocer que en las rencillas entre Camus y Sartre debió existir algo más que diferencias ideológicas. Pero para nosotros lo importante de todo esto es la baza que Sartre juega en favor de los comunistas.

En 1943 los intelectuales comunistas le habían propuesto a Sartre unirse a ellos en el Comité cultural del partido (CNE), a lo que Sartre accedió tomando parte en las reuniones presididas por Paul Eluard. También con ocasión de esta cooperación, Sartre comenzó a escribir en *Les Lettres Françaises*. Mas este maridaje se comprende mal pues, al mismo tiempo, no renunció ni a sus *mises au points* ni a su independencia.

Francis Jeanson sugiere en el colmo del pudor: *alrededor de 1947, el pensamiento de Sartre es precisamente lo que le falta al Partido Comunista, así como el Partido Comunista es lo que le falta al pensamiento de Sartre*. La sugerencia de Jeanson es —no cabe duda— bien intencionada. Habría que ver, sin embargo, en lo que se habría convertido el pensamiento de Sartre —purificado, esclarecedor y perficiente del marxismo— en manos del Partido. La alianza, en fin, sólo se entendería para borrar la mala conciencia del filósofo.

Examinemos brevemente las fricciones de ese tiempo con el Partido. En 1944 se sitúa la querrela entre Sartre y el periódico comunista *Action*, que le reprochaba que el existencialismo era un instrumento de diversión respecto de la lucha de clases. Sartre responde respetuosamente que a él le parecía que su filosofía se inspiraba en cierta medida en el marxismo y que quizá podía no ser desautorizada por un marxista. Luego surge su memorable polémica con Garaudy acerca de la “sustracción de menores” en la que el Partido le reprocha apartar jóvenes del marxismo. Ya hemos visto en qué terminaron los impugnadores. En 1947 recibe el gran honor de ser atacado por *Pravda* en términos escatológicos (“secreciones nauseabundas y pútridas”) a lo que Sartre contesta —uniendo sus razones a las de Nizan que acaba de ser gratificado con calumnias— con un severo enjuiciamiento del comunismo estalinista. Después, en 1950, denuncia la existencia de los campos de concentración en la URSS.

Posteriormente, y pese a conservar su postura ambigua, Sartre ayudará al Partido, por ejemplo, en el caso de Henri Martin, condenado en 1950 por haber hecho propaganda en contra la guerra de Indochina y a favor del cual el Partido se había movilizado en 1951. Inclusive Sartre se entrevistó con el presidente Auriol a este respecto en enero de 1952. Es en este año 52 cuando se concretó su colaboración con los comunistas después del *affaire* Camus.

1952 no fue muy importante. Permanecí cuatro años muy próximo a los comunistas pero mis ideas no eran las suyas, ellos lo sabían. Me usaban sin comprometerse demasiado y sospechaban que si había un acontecimiento como Budapest yo los abandonaría; lo que no dejé de hacer. Objetivamente, eso puede representar un viraje importante pero subjetivamente no fue gran cosa, porque yo tenía poco más o menos mis ideas y no las abandoné durante mi vecindad con los comunistas; y las volví a encontrar y a desarrollar en la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

Pero no podemos olvidar la participación de Sartre en diciembre de 1952 en el Congreso de los Pueblos por la Paz. Su asistencia y firma del comunicado final marcan el pináculo de las buenas relaciones entre él y el Partido.

1953, año en el que comienza nuestra crónica, parece aglutinar una enorme cantidad de novedades políticas. En primer lugar, muere Stalin, que no es poco. En contrapartida, la URSS anuncia que posee la bomba de hidrógeno. También termina la pesadilla de la guerra de Corea. En Indochina, Ho Chi-Min tiene en jaque a los franceses que pronto caerán derrotados en Dien Bien Fu.

Es muy probable que la muerte de Stalin le haya dado esperanzas a Sartre en el sentido de que a lo mejor con el dictador iban a desaparecer el comunismo de guerra y el estado de *extrema necesidad* con el cual contó Stalin para llevar a cabo su férrea y lúcida política.

Por esto, a comienzos de 1954, Sartre forma parte de un encuentro de escritores del Este y del Oeste que se llevó a cabo en Bruselas. Es Elsa Triolet, la mujer de Aragon, ambos del PC, la que le pide que asista. Dicho encuentro traerá como consecuencia una invitación para visitar la URSS, invitación que acepta, desplazándose a Moscú, Leningrado y el Usbequistán. Al finalizar la visita, coincidiendo con sus cuarenta y nueve años, surge la alarma. No puede volver a París: una crisis de hipertensión lo obliga a hospitalizarse en Moscú. Así paga la fatiga y la actividad de los últimos años. Es la primera manifestación de un estado de postración que durará seis años y le impedirá trabajar si no es a fuerza de anfetaminas, la Corydrane, “la aspirina que reanima”.

Tan pronto como se siente un poco recuperado, parte a descansar a Italia acompañado de Michelle Vian. Allí intenta comenzar una autobiografía, cosa que consigue a medias pero que constituirá el copión de *Las Palabras*.

La crónica de estos años se encuentra casi exclusivamente acaparada por su depresión y por la escritura de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Decimos casi porque “fuera”, en el mundo de los hombres, en la Historia, ocurren hechos a los que no se puede sustraer: comienza la guerra de Argelia y las tropas rusas invaden Hungría dando lugar a la insurrección de Budapest.

Estos dos hechos —más, como dijimos, su enfermedad y la redacción de la *Crítica*— poblarán sus preocupaciones. En cuanto a su salud, podemos reproducir algunos pasajes del *Diario* del Castor en los que se refleja angustiosamente esa situación:

*Lo que había pasado durante esas terribles jornadas (las de 1954) es que Sartre había evitado de milagro un ataque. Desde hacía mucho tiempo estaba sometiendo su salud a rudas pruebas... Ha trabajado veintiocho horas seguidas, sin dormir y casi sin pausa; durmió un poco la noche del domingo al lunes, pero cuando le he dejado el lunes a las 11 de la noche, rendido, ha puesto manos a la obra de nuevo y ha continuado hasta las 11 de la mañana... En 1954 la muerte se había convertido para mí en una presencia íntima, pero desde entonces, hizo presa de mí.*

Además de los desarreglos orgánicos, es posible interpretar este tiempo como el de una crisis de tipo histórico. Lo vemos envuelto en una angustia de corte sartreano en que la “imprevisibilidad de la conducta” tenía que ver con el entronque de su filosofía en el marxismo; también con el cambio de piel que pretende llevar a cabo desde un idealismo abstracto hasta una toma de posición socialista. Todo lo cual vendrá reflejado en las dificultades para escribir la *Crítica*.

Aparte de la labor de coloso que supone la confección de esta obra, Sartre redactará artículos políticos, casi todos relacionados con su constante polémica con el PC francés. De ellos podemos citar: *Respuesta a Claude Lefort*, *Operación “Kanapa”*, *El Reformismo y los Fetiches* (réplica de un artículo de Hervé titulado *La Revolución y los Fetiches*), *Respuesta a Pierre Naville*. Y su violenta impugnación de la intervención soviética en Hungría: *El Fantasma de Stalin* con la que compromete una vez más sus relaciones con los comunistas.

Pero el estreno de su obra *Nekrasov* pondrá una nota de distensión entre ellos. *Nekrasov* es una sátira contra el anti-comunismo de la prensa burguesa que su autor juzgará más tarde —condicionado quizá por los avatares de la polémica— como “a medias malograda”.

Budapest, como Praga y los acontecimientos de París en mayo de 1968, no podían —dada la personalidad extremadamente moral del filósofo— dejar de ser puntos de fricción. En *El Fantasma de Stalin*, Sartre despacha su indignación contra la “mala fe” del PC húngaro, sobre la complicidad oportunista de la URSS, sobre el silencio culpable de los comunistas franceses.

Elijo al azar —reconociendo que en esta elección puede haber *partí pris*: mientras un arma no pruebe lo contrario todavía se podrá ser anticomunista— una nota del artículo en cuestión.

Debo decir que escuché en el Movimiento de la Paz a un orador a quien la primera intervención (la del 23 de octubre en Budapest) emocionó apenas...: “¿La primera intervención?”, dijo con aire sencillo, “confieso que usted me turba mucho: yo no había pensado en ella. Pero me digo, vea, que si la URSS, con todos sus tanques, todos sus cañones y todos sus soldados hubiera querido meterlos en cintura desde la primera vez, no habría bastado más que un segundo”.

Es verdad. Y yo le concedo mucho más a mi contrincante. Si la URSS hubiera querido probar sus armas atómicas sobre Budapest y sobre algunos centros obreros, hoy los dirigentes soviéticos no habrían sido importunados por la exasperante y tenaz resistencia de Hungría; el problema húngaro no sería más que un problema de repoblación.

El texto es emocionante, escandaloso, indignante:

Cuando disparabais, en esos días de octubre, cuando los tanques del ejército socialista, llamado por un jefe comunista, masacraban obreros comunistas, era el socialismo mismo que vuestras balas y obuses hacían volar en pedazos.

En 1946, Henri Mougín le reprochaba a Sartre el haber sido el primero en atacar el pensamiento comunista sin preocuparse de los ataques de la derecha católica.

Enfrentamos aquí el eterno problema de “hacerle el juego a la derecha”. Los ataques de la derecha no se contestan, por lo menos a nivel intelectual pues el pensamiento de la derecha no existe. Apenas hay doctrinas que son doctrinas de *ayer*. Lo que más puede hacerse es practicar la arqueología. Mas, preocupa, irrita y desilusiona cuando un pensamiento que se considera de *mañana* actúa como si fuera de ayer. Ésta es quizá la razón por la que la polémica debe estar circunscrita a la izquierda por más matices que podamos encontrar en ella.

\* \* \*

Ante el conflicto que opone al F.L.N. argelino a la O.A.S., en la larga, cruel e inexplicable guerra por la independencia de Argelia, Sartre es un decidido partidario del F.L.N. El Crimen que cometía Francia no podía ocultar los crímenes menudos, cotidianos, las torturas sistemáticas con que el ejército francés gratificaba a los argelinos. No es necesario ser hijo de colonos franceses en Argelia, como yo, para sentirse complicado en el lado peor, en ese lado desde el cual Sartre grita *¡Todos somos asesinos!*



Mayo 1968. Sartre en la Sorbona.  
Tribunal Russel. Estocolmo, 1967.





“Sartre irrita”. Tanto más cuanto que no calla nunca. Durante la guerra de Argelia, a falta de diarios que publicaran esos “hilillos de voz que surgían del silencio”, Sartre echa mano a *Les Temps Modernes*. Allí publica *Una victoria*, comentario al libro de Henri Alleg *La Question*, en el que se relatan las torturas que ha sufrido el autor durante los interrogatorios. También publica *Vous êtes formidables*, recensión de un folleto escrito por cristianos sobre “el ejercicio cínico y sistemático de la violencia absoluta. Pillajes, violaciones, represalias ejercidas contra la población civil, ejecuciones sumarias, recurso a la tortura para arrancar confesiones e informaciones. No ocultan nada, denuncian todos los crímenes de guerra que han cometido ante sus ojos”.

Cuando los *pieds noir* se alzan en Argel y De Gaulle reaparece en la escena política francesa, Sartre denuncia en *El Pretendiente* los peligros de esta ascensión. De Gaulle representa en algún sentido la confianza del ejército, su poder es por demás militar, es el poder de un hombre, no de una solución ni de un programa. Cuando se plantea el plebiscito, Sartre, en *La Constitución del Desprecio* y *Las ranas que piden un rey*, alertará a los franceses sobre los equívocos que resultan de elegir a un hombre eficaz, a un solo hombre y no a un país soberano.

Un hombre que toma el poder como consecuencia de una conspiración no puede ser considerado como un hombre honesto. No puede ser considerado como un político válido.

Toda esta actividad se concretará en 1960 con el “Proceso de la Red Jeanson”. La red Jeanson era un comité de enlace entre la izquierda francesa y los 400.000 argelinos que vivían en Francia, de decidido apoyo al F.L.N. Sartre colabora activamente en ella. Cuando en septiembre de 1960, varios argelinos comparecen ante el Tribunal Permanente de las Fuerzas Armadas, Sartre es llamado a declarar como testigo por uno de los abogados de la red. Como se encontraba en el Brasil, envió un telegrama y una carta de solidaridad en la que analizaba “a calzón quitado” los hechos que han causado la guerra y las razones por las que la independencia “es ya un hecho, de acuerdo con Francia o contra ella”.

Si Jeanson me hubiera pedido transportar valijas o albergar a militantes argelinos, y yo hubiera podido hacerlo sin riesgo para ellos, lo habría hecho sin ninguna duda. Es necesario, creo, decir estas cosas pues se aproxima el momento en que cada cual tendrá que asumir sus responsabilidades... Por primera vez, a pesar de todos los obstáculos, de todos los prejuicios, de todas las prudencias, argelinos y franceses, unidos fraternalmente por un combate común, se encuentran juntos en el banquillo de los acusados... Están en el banquillo como delegados nuestros. Lo que representan es el porvenir de Francia, y el poder efímero que se apresta a juzgarlos ya no representa nada.

Esta carta fue leída en la audiencia causando una enorme conmoción. Como a ella se sumaba la firma del *Manifiesto de los 121* —declaración de los intelectuales y artistas por la que reclamaban el derecho a la insumisión y el apoyo al F.L.N.— Sartre fue amenazado con la prisión si volvía a París. Pero a su vuelta no sucede nada. Sartre se encuentra inmerso en el ambiente que ama. Como en tiempos de la ocupación alemana, tiene un enemigo delante. Testifica en favor de diversos inculpadados y reencuentra la fuerza explosiva de los jóvenes:

La izquierda está fatigada. Sus cuadros han envejecido. Creedme, la vejez es una causa que el marxismo no ha considerado, pero que existe, pues es fácil envejecer en nuestra sociedad. La juventud es la única que ha respondido al engaño como hacía falta, es decir, con la violencia. Para mí, los únicos hombres de izquierda auténticos en la Francia de hoy se encuentran entre los que tienen veinte años.

En verdad, el PC condena el *Manifiesto de los 121*. Al mismo tiempo, la derecha vuela con una bomba el apartamento de Sartre en la rue Bonaparte. Todo esto coincide con el encuentro de Sartre con Franz Fanon, psiquiatra que escribirá uno de los libros más lúcidos sobre el colonialismo, *Los Condenados de la Tierra*, obra capital, no sólo para los argelinos, sino también para todos nuestros pueblos colonizados. En el prólogo que le escribe Sartre leemos el espanto que debe dar a los europeos la existencia de un hombre que habla *de* ellos pero nunca *a* ellos. Que se limita a diagnosticar el fin del horror colonial como lo haría un médico flemático al que ya nada puede conmover.

En medio de la guerra de Argelia, Francia se vio amenazada por su ejército con un golpe de Estado. Los paracaidistas debían caer inminentemente sobre París. Era demasiado intolerable: el pueblo de las luces, los hijos de Luis XIV, no podían permitirse... ¿Entonces De Gaulle? Ahora sabemos que la amenaza era real y que la solución De Gaulle fue tramada dentro del mismo ejército. Claro que las soluciones “dentro del ejército” son escasas. Después de que la Historia se empeña en demostrarnos esto, sé, ahora como chileno, que la *tradición democrática* no es más que un biombo para ocultar la *tradición de la explotación*. Cuando ésta no logra perpetuarse se puede perfectamente pasar por alto aquélla. Razón por la que no dudo que Francia podría inaugurar un fascismo tan triste como el que campea en Chile. Problemas, como diría Jorge Edwards, de las simetrías del terror, de ese equilibrio brutal que no permite entrar de una vez —por lo menos en el transcurso de una vida— en lo que no se ha logrado nunca a lo largo de la Historia: el socialismo.

El socialismo es la obsesión de Sartre. Toda su obra, todas sus energías, estarán consagradas a defenderlo, a denunciar su traición, a aspirar a su cada vez más imposible realización.

Las obras de estos años —aparte de las que ya hemos señalado— son un abortado estudio sobre el Tintoreto, *El Secuestrado de Venecia*, una obra de teatro *Los Secuestrados de Altona*, muy conocida por su versión cinematográfica, y un prefacio para el libro de André Gorz, *Le Traître*, titulado *De ratas y hombres*. Pero todas ellas se equilibran mal con las grandes obras del período: la *Crítica de la Razón Dialéctica* y *Las Palabras*.

En el plano personal se destaca un hecho triste: muere Merleau-Ponty, y Sartre escribe un largo y emocionado homenaje a ese hombre del que lo separaba más de una diferencia, *Merleau-Ponty vivo*.

Tratemos ahora de examinar someramente la *Crítica de la Razón Dialéctica* pues de *Las Palabras* ya nos hemos ocupado.

Lo primero que nos sorprende es observar la situación a la que ha quedado reducida la filosofía de la existencia o el existencialismo. En las primeras páginas de *Problemas de Método*, Sartre alude explícitamente a una filosofía —el marxismo— frente a las ideologías —por ejemplo, el existencialismo— y dice que éstas existen parasitariamente, dependen y son deudoras de aquella filosofía única. El existencialismo no sería más que una ideología que serviría para iluminar una parcela de la realidad que en su conjunto sería marxista. El marxismo es una misión del hombre y de la Historia en tanto relación práctica con la realidad. Para hacerse verdaderamente operativo, el marxismo necesita de una antropología, de una fundamentación ontológica de sus fenómenos. Las relaciones de producción no tendrían otro modo de *explicarse* que mediante una realidad anterior: la especificidad de la existencia humana. En esta realidad —la existencia, lo vivido— que para Kirkegaard es fundamento de todo, se encuentra la piedra de toque desde la que podemos desarrollar las ulteriores consideraciones de la historicidad. El existencialismo, “esa protesta idealista contra el idealismo” sería la única aproximación válida de la realidad humana, en tanto el marxismo se constituiría como la única interpretación válida de la Historia. Esto explica el imperativo de Sartre en la *Crítica* por fundar una “antropología estructural e histórica”. Si esta antropología tiene un objeto —es decir, un ser al que se aplica— descubriremos que tiene también una Verdad que no puede ser otra que una verdad en devenir, una verdad histórica. Además de ser *deveniente*, dicha verdad debe ser *totalizante*. “Esta doble exigencia —dice Sartre— define ese movimiento del ser y del conocimiento que desde Hegel se llama «dialéctica»”. Pero si Historia y

Verdad vienen a totalizarse en ese proyecto de dialéctica, entonces la Verdad y la Historia deben ser también totalizantes. Ahora bien, la Razón es una relación entre el conocimiento y el ser. Encontramos así que la Historia (ser) y la verdad (conocimiento) totalizantes deben poseer también una relación de doble movimiento, en el sentido del Ser y en el de la Verdad, es decir, deben poseer asimismo una Razón. ¿Es esta razón la Razón positivista de las ciencias naturales? ¿o bien hay otra que es exclusiva de la antropología? ¿Existe una Razón dialéctica?

Nunca se podrá establecer la legitimidad de la Razón dialéctica ni, por lo tanto, la validez de la antropología, si no se pueden abordar los problemas humanos de forma que se inscriban en la totalidad sintética de sus significaciones y de sus referencias a la totalización en curso, si no establecemos que todo conocimiento parcial o aislado de esos hombres debe sobrepasarse hacia la totalidad.



*Vende La Cause de Peuple en la calle.*



Sartre y Simone de Beauvoir salen de un interrogatorio policial a propósito de *La Cause du Peuple*.

El objetivo de la obra será, pues, *crítico*, en la medida en que tratará de determinar la validez y los límites de la Razón dialéctica, oponiéndose a la Razón analítica de Kant y a la Razón positivista de Comte.

La necesidad de enriquecer el marxismo con una antropología no se detiene en los aportes de la “ideología” de la existencia. Va mucho más lejos. También hay que introducir en él los aportes del psicoanálisis freudiano, la sociología y la etnología, disciplinas que hasta hace muy poco eran consideradas como “burguesas” por el marxismo simplista.

La filosofía de Sartre se había concentrado principalmente en las relaciones del para-sí (la conciencia trascendente) y el en-sí (las cosas). Dijimos que el para-sí estaba condenado a una libertad que lo volvía indeterminado en medio de los objetos. En la *Crítica*, el para-sí continúa siendo libre aunque esa libertad se vuelve *impotencia* ya que debe luchar con otras libertades —los otros— para ejercerse como libertad. Se vuelve impotencia porque la lucha se establece en el campo de la *escasez*, en el cual todos persiguen los insuficientes dones de la tierra. Ante todo, el hombre depende de la materia para poder constituirse en hombre. Cuando la dialéctica es dialéctica de la Naturaleza, a saber, cuando la lucha es entre el hombre y los bienes materiales (caza, pesca, aprovechamiento del suelo), existe un

peligro de muerte para él (accidentes, enfermedades, etc.), peligro que lo aliena, que la *saca de sí* para colocarlo *en la Naturaleza*. Mas la lucha es entre una *libertad* y una *materia*, entre alguien capaz de proyectarse y de cambiar estos proyectos, alguien ingenioso que construye trampas y puede prever el comportamiento de la Naturaleza y otro que no lo puede. Se trata de una lucha desigual.

Ahora, si el peligro viene de otro hombre, premunido como yo de una libertad y de una voluntad deliberada, entonces la lucha, la dialéctica, se establece a nivel de la *escasez*, por los bienes que no alcanzan para todos y debo arrebatárselo al otro, debo urdir su muerte ya que de ella depende mi alimentación y mi vida. En este tipo de lucha existe una reciprocidad de medios: el otro es tan hábil como yo y defiende algo tan legítimo como lo que yo mismo defiendo. No es cuestión entonces de corrupción humana, de un sino original que condene al hombre a luchar *desde la eternidad* con los demás hombres, sino de escasez. La violencia nace de ella y da origen a la violencia social.

Se verá que la escasez es un principio que hace inteligible la realidad, tanto natural como humana. En las relaciones de un hombre con otro se cierne un peligro de muerte: la existencia de la escasez impone que unos hombres se erijan por la fuerza en dominadores de los otros, dominación que puede llegar —y llega muchas veces— al exterminio, y cuya única frontera es el miedo de los dominadores a su propia destrucción.

La escasez no es un principio sartreano sino marxista. Cuando Marx hace del trabajo el fundamento real de la organización social, alude a lo mismo. La dialéctica histórica es una dialéctica negativa. Aliena al hombre en la Naturaleza (trabajo) y en los demás hombres. La praxis individual se dirige a actuar como herramienta sobre lo práctico-inerte para superar la escasez. Pero no la supera nunca. Por lo que la praxis y, por ende, la alienación, se perpetúan indefinidamente.

Tal es la noción de la que Sartre parte para introducirnos en seguida en la minucia de las formas de relación del *hombre de la escasez* con los demás hombres. Otras nociones como la *necesidad*, la *serialidad* —cosificación colectiva de objetos que convierte a los hombres en intercambiables, en prescindibles— *la imposible imposibilidad* —círculo vicioso de la praxis individual en que el hombre reconoce su imposibilidad de actuar de otra manera— van a esclarecer la noción de escasez.

Todas estas nociones nos llevan al *grupo* —colectivización de los individuos amenazados individualmente por un tercero—. La praxis del grupo

se hace historia al liberarse la libertad que antes no era más que impotencia.

Como resultado de esta filosofía habría que elegir sin duda la condición del hombre de permanecer atado a lo práctico-inerte, en el que se aliena. La libertad inicial, al convertirse en impotencia, convierte a su vez al hombre en proyecto irrealizado. El camino de la liberación está, pues, en el grupo, en su praxis, en la asunción de aquella olvidada o desconocida libertad.

\* \* \*

A pesar de las advertencias en el sentido de que lo rechazaría, la Academia sueca le otorgó a Sartre el Premio Nobel de Literatura en 1964. Y lo rechazó. Por razones también sartreanas: “una lápida”, “una consagración que no podría soportar”. Si los honores no habían hecho mella en él, no era el momento para desdecirse. Lo rechazó sin saber que era un honor al que no se renuncia y que se coloca sobre ciertas personas vivas como eso: como una lápida.

En 1965, una colaboradora de Sartre, Arlette el Kaïm, se convierte en su hija adoptiva. También en este año Sartre realiza su último viaje a la URSS y apoya a Mitterrand en las elecciones de diciembre porque votar por él era votar contra el poder personal de De Gaulle.

1966 será el año de la muerte de Giacometti al cual Sartre le ha dedicado dos estudios: *Las Pinturas de Giacometti* y *La Búsqueda del Absoluto*, este último sobre las esculturas; también será el de la muerte de su madre. Sartre tiene sesenta años y el cordón cortado tantas veces desaparece en un universo de polvo sin aire del que apenas se salvan *Las Palabras*.

En 1967 tendrá lugar el Tribunal Russell, constituido para juzgar los crímenes de guerra de Vietnam. Sartre será su presidente. En un intercambio de cartas con el Presidente de la República, De Gaulle —tratándolo de *cher maître* (querido maestro)— le manifiesta que el Tribunal no puede reunirse en suelo francés pues la justicia compete al Estado. El Tribunal deberá, por lo tanto, sesionar en Estocolmo; su *dossier* aparecerá en *Les Temps Modernes* y en el *Nouvel Observateur*.

Otro hecho relevante de este año es la guerra árabe-israelí. La postura de Sartre frente a ella es matizada. Cree que existen tantas razones de uno y de otro lado, que mientras no se solucione el problema palestino persistirá la tensión y el peligro inminente de la guerra. Retoma la frase que el mismo Nasser le dijo: “Hay una contradicción que no llegamos a resolver. Aunque la solución por la guerra no parece una buena solución.”

Entretanto, su actividad literaria se centra en la redacción de su estudio sobre Flaubert, *El Idiota de la Familia*, obra enorme que se publicará en 1971 y 1972. También escribe numerosos prólogos y proclamas, declaraciones y llamamientos de solidaridad en defensa de sus nuevas posturas izquierdistas.

Ideas que son el resultado de una también nueva crisis del filósofo: la que corresponde a los acontecimientos de mayo de 1968. Ese año, la pólvora dormida bajo diez años de poder personal estalla en la misma nariz de los franceses. Los estudiantes entran a saco en París y tratan de restaurar la Comuna. Ellos y todos los individuos sin catalogación, todos los marginados, se ponen de acuerdo para echar por la borda a los que se empeñan en que mueran antes de que comiencen a vivir. Es una revuelta anarquista y suicida, romántica, no deliberada, que asombra a todo el mundo. Los disturbios crecen de manera que los partidos de izquierda no tienen más remedio que salir a la palestra, arrastrados por la dinámica de los hechos o encandilados quizá por las perspectivas de poder.





Sartre entra en Alemania para visitar al anarquista Andreas Baader.



En un míting de la Izquierda Proletaria en la Mutualité.

Sartre, Simone de Beauvoir y otros intelectuales publican un llamado a los trabajadores e intelectuales para apoyar a los estudiantes. El 9 de mayo, Sartre firma un manifiesto en el que apoya a los jóvenes instándolos a rechazar el orden alienado. En fin, en esos días Sartre no descansa. La fiesta de París se prolonga hasta paralizar a Francia entera. Doce millones de trabajadores en huelga, el Barrio Latino declarado “libre” y la Sorbona capital de esa república de la libertad. “La imaginación al poder” es la divisa que encuentra finalmente eco en los corazones temerosos del rayo vertical, del asalto paterno, del castigo divino. El 20 de mayo Sartre dirige la palabra a los estudiantes en un anfiteatro de la Sorbona, afrontando por primera vez el problema del Partido Comunista como partido reaccionario, su desidia, los obstáculos que ha puesto para no participar en los movimientos.

El Partido Comunista ha mantenido en esta crisis una actitud que no era en absoluto revolucionaria y que, por otra parte, ni siquiera era reformista.

1968, sí, eso fue importante. Para todos. Pero particularmente para mí, pues, si alguna vez me acerqué a los comunistas fue finalmente porque en 1968 no había nada a su izquierda, salvo trotskistas que eran, en el fondo, comunistas desdichados. Si hubiera habido un movimiento izquierdista después de la guerra, me habría comprometido inmediatamente.

Para terminar, diremos que en los movimientos de mayo está el ejemplo de lo que en la *Crítica* Sartre describe como la praxis del *grupo*: el colectivo de individuos atacados por un tercero, que liberan así su libertad y fundan la Historia.

Una vez terminados los acontecimientos de mayo, De Gaulle llamó a elecciones legislativas en las que la derecha se hizo más fuerte que antes. El reflujo histórico se probaba una vez más avalado por el miedo de los que tenían algo que perder. Cuando se asienta nuevamente el orden establecido, es la misma burguesía la que despide a De Gaulle mediante un plebiscito sobre la regionalización (1969). Sartre y el Castor no han votado y mantienen los contactos con los jóvenes. Apoyan especialmente a la Izquierda Proletaria, maoísta, en sus acciones de propaganda y denuncia. En el terreno universitario, rechazan la reforma de Edgar Faure, denuncian el estado de sitio en que se ha convertido el Barrio Latino, estimulando el espíritu de insurrección que nació en mayo del 68.

El maoísmo de Sartre es muy *sui generis*. Increíblemente es un maoísmo “crítico”, libertario, lo que parece un sinsentido. En abril de 1970, Sartre asume la dirección de *La Cause du Peuple*, periódico maoísta en el que pretende dar acogida a todos los grupos revolucionarios marginados pero que es editado por la Izquierda Proletaria. Dentro de este grupo, el filósofo colabora en el apoyo a los huelguistas, en repartir propaganda por las calles y

en denunciar las connivencias de los comunistas y socialistas con el capitalismo.

En febrero de 1972 se filma la película *Sartre*, de Alexandre Astruc, cuyo texto es la continuación de *Las Palabras*.

Un año más tarde, Jean Paul Sartre participa en una serie de emisiones de la televisión francesa, ocasión que aprovecha para anunciar el lanzamiento del periódico *Liberation*.

Cuando en 1974 viaja a Alemania para entrevistar al anarquista Andreas Baader, lo hace en el nuevo marco de sus actividades libertarias. Quiere respaldar así la acción de un grupo que cuestiona la máscara de la democracia burguesa, máscara de la que forma parte —en igualdad de intereses— el partido comunista. Sea como fuere y pese al enorme retroceso que supone el acuerdo de las fuerzas represivas de derecha e izquierda —los “compromisos históricos”— Sartre sigue pensando que tarde o temprano, el desprestigio del poder traerá consigo una situación en la que la libertad será una condición necesaria del cuerpo social. En las tres entrevistas publicadas en 1975 con motivo de sus setenta años, se advierte, una vez más, la decidida solidaridad suya con esta idea. También en su actual proyecto de escribir un libro titulado *Poder y Libertad* adivinamos el apasionado intento de desmontar las articulaciones de la opresión; en ese intento vemos hasta qué punto, para él, “la alternativa sigue siendo: socialismo o barbarie”.



Paseando por Capri con Simone de Beauvoir, 1976.

## Miscelánea actual

### *Un día:*

Mi vida se ha vuelto muy simple, dado que no puedo desplazarme. Me levanto a las ocho y media. A menudo duermo en casa de Simone de Beauvoir y vuelvo a mi casa después de desayunar en un café que queda en el camino. En Montparnasse me siento en casa... Trabajo de nueve y media o diez a una y media. Almuerzo tarde, hacia las dos, y me quedo hasta las cuatro en el café. En seguida vuelvo al trabajo a las cinco, hasta las nueve. Con Simone de Beauvoir volvemos juntos a su estudio cerca del cementerio de Montparnasse, y paso la velada con ella, habitualmente escuchando música o leyendo. Me acuesto casi siempre a la misma hora, hacia las doce y media.

### *La disciplina:*

Son necesarias costumbres regulares para escribir de manera productiva. No he escrito tres novelas en mi vida, he escrito mucho, muchas páginas. No se puede escribir una obra algo abundante sin disciplina de trabajo. Por ejemplo, escribí páginas de *El Ser y la Nada* en una pequeña cima de los Pirineos cuando viajábamos en bicicleta con Simone de Beauvoir y Bost. Yo llegué primero, me senté en el suelo, bajo una roca, y comencé a escribir. Luego llegaron los otros, se sentaron a mi lado y continué escribiendo.

### *La música*

La música ha contado mucho para mí, como distracción y como elemento principal de la cultura. En mi familia todos eran músicos: mi abuelo tocaba el piano y el órgano, mi abuela bastante bien el piano, como también mi madre, que cantaba. Mis dos tíos —sobre todo mi tío Georges, cuya madre era también muy música— eran excelentes pianistas, y usted sabe que al órgano mi primo Albert no estaba mal tampoco.

### *Sartre, personaje*

Yo no soy muy personaje. Sé bien que existe una imagen mía pero, precisamente, es la de los demás, no la mía. No sé cuál es la mía: no pienso mucho en mí, en mí como individuo. Cuando pienso reflexivamente es más bien con ideas válidas para todos.

### *El marxismo*

Hay ciertos aspectos del marxismo que permanecen: la lucha de clases, la plusvalía, etc. Es el elemento de poder contenido en el marxismo que ha sido tomado por los soviéticos. En cuanto filosofía de poder pienso que el marxismo ha dado su medida en la Rusia soviética. Estimo que hoy, como trato de decirlo un poco en *Tenemos razón para rebelarnos* es otro pensamiento el que hace falta, un pensamiento que tenga en cuenta al marxismo para sobrepasarlo, para rechazarlo y retomararlo, envolverlo en sí. Es la condición para llegar a un verdadero socialismo.

### *La admiración*

Yo no admiro a nadie y no me gustaría que me admiraran. Los hombres no son para ser admirados: son todos semejantes, todos iguales. Lo que importa es lo que hacen.

### *Las mujeres*

Mis relaciones con las mujeres han sido siempre mejores porque el lazo sexual permite mejor que lo objetivo y lo subjetivo se den juntos. Las relaciones con una mujer, inclusive si no se hace el amor con ella —pero se lo ha hecho o hubiera podido hacérselo— son más ricas. Por lo pronto hay un lenguaje que no es la palabra, que es el lenguaje de las manos, el lenguaje de los rostros.

### *El hombre y el socialismo*

O bien el hombre está perdido o se hará realizando el socialismo libertario.

### *La libertad*

Pienso que una teoría de la libertad que no explique al mismo tiempo lo que son las alienaciones, en qué medida la libertad puede dejarse manipular, desviar, volverse contra sí misma, es una teoría que puede engañar cruelmente a alguien que no comprenda del todo lo que ella implica y crea que la libertad está en todas partes. Pero si se lee bien lo que he escrito, no creo que pueda cometer tal error.

### *La edad*

El hecho de haber perdido el uso real de la vista, de no poder caminar más de un kilómetro, es la vejez. Ya que son, efectivamente, males que no existen, con los que puedo vivir, pero que vienen del hecho de que estoy al final del camino. Ahora, eso, es verdad. Por otro lado, sin embargo, no pienso demasiado en ello. Me veo, me siento, trabajo como alguien que tiene cuarenta y cinco, cincuenta años. No tengo el sentimiento de la vejez. Empero a los setenta años se es un hombre viejo.

No me gustan los hombres de mi edad. Toda la gente que conozco es mucho más joven que yo. Es con ellos que me entiendo mejor: tienen las mismas necesidades, las mismas ignorancias, los mismos saberes que yo. La gente de edad... ¡oh, son *emmerdants*!

### *Mayo del 68*

Para mí el movimiento de mayo fue el primer movimiento social de envergadura que haya realizado, momentáneamente, algo vecino a la libertad y que, a partir de allí, haya tratado de concebir lo que era la libertad en acto.

### *Sartre, hoy*

Es difícil decir que me encuentro bien aunque tampoco puedo decir que esté mal. Desde hace dos años me han ocurrido algunos accidentes. Particularmente me duelen las piernas cuando camino más de un kilómetro y, en general, me limito a esta distancia. Por otra parte, tengo problemas de presión arterial bastante considerables, pero que, bruscamente, este último tiempo han desaparecido. Sufría de una hipertensión bastante grave y ahora, como resultado de un tratamiento medicamentoso, he llegado a un estado que casi es de hipotensión.

En fin, y sobre todo, he tenido hemorragias detrás del ojo izquierdo —el único de mis dos ojos que ve, puesto que el ojo derecho perdió la vista cuando yo tenía tres años— y actualmente veo aún las formas, vagamente, veo las luces, los colores, pero ya no puedo ver los objetos ni los rostros de forma distinta. Y no puedo, por consiguiente, ni leer, ni escribir. Más exactamente, puedo escribir, es decir, formar palabras con mi mano y lo hago en la actualidad de forma casi conveniente, pero ya no veo lo que escribo. Y la lectura me es absolutamente imposible: veo líneas, espacios entre las palabras, pero no puedo distinguir las palabras mismas. Privado de mis capacidades de leer y de escribir no tengo ninguna posibilidad de ejercer como escritor: mi oficio de escritor está totalmente destruido.



## Bibliografía

1936: *La imaginación*.

1938: *La Náusea*. Ed. Losada, Buenos Aires. Aymá, Barcelona. Ed. Diana, Barcelona.

*El Muro*. Ed. Losada, Buenos Aires. Ed. Diana, Barcelona.

*Esbozo de una Teoría de las emociones*.

1940: *Lo Imaginario*. Ed. Losada, Buenos Aires.

1943: *Las Moscas*. Ed. Losada, Buenos Aires.

*El Ser y la Nada*. Ed. Losada, Buenos Aires.

1945: *La Edad de la Razón*. Ed. Losada, Buenos Aires. Ed. Diana, Barcelona.

*El Aplazamiento*. Ed. Losada, Buenos Aires.

*A puerta cerrada*. Ed. Losada, Buenos Aires.

1946: *El Existencialismo es un Humanismo*.

*Muertos sin Sepultura*. Ed. Losada, Buenos Aires. *La Puta Respetuosa*.

Ed. Losada, Buenos Aires (el título argentino es *La Mujerzuela* (?) *Respetuosa*).

*Reflexiones sobre la Cuestión Judía*.

1947: *Baudelaire*. Ed. Losada, Buenos Aires.

*Situaciones I*.

*La suerte está echada*. Ed. Losada, Buenos Aires.

1948: *El Engranaje*. Ed. Losada, Buenos Aires.

*Las manos sucias*. Ed. Losada, Buenos Aires.

*Situaciones II*.

- 1949: *La Muerte en el Alma*. Ed. Losada, Buenos Aires. *Conversaciones sobre la Política*.  
*Situaciones III*.
- 1951: *El Diablo y Dios*. Ed. Losada, Buenos Aires.
- 1952: *San Genet, Comediante y Mártir*.
- 1953: *El Asunto Henri Martin*.
- 1954: *Kean*. Ed. Losada. Buenos Aires.
- 1956: *Nekrasov*. Ed. Losada, Buenos Aires.
- 1960: *Los Secuestrados de Altona*. Ed. Losada, Buenos Aires.  
*Crítica de la Razón Dialéctica*. Ed. Losada, Buenos Aires. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- 1963: *Las Palabras*. Ed. Losada, Buenos Aires.  
*¿Qué es la Literatura?* Ed. Losada, Buenos Aires.  
*Situaciones IV*.  
*Situaciones V*.  
*Situaciones VI*.
- 1965: *Situaciones VII*.
- 1966: *Las Troyanas*. Adaptación de Eurípides.  
*La Trascendencia del Ego*.
- 1969: *Los Comunistas tienen miedo de la Revolución*.
- 1971: *El Idiota de la Familia*. Tomos I y II.
- 1972: *Defensa de los Intelectuales*.  
*Situaciones VIII*.

*Situaciones IX.*

1973: *El Idiota de la Familia*. Tomo III.

1976: *Situaciones X*.

1977: *Sartre*. Texto de la película del mismo nombre.

NOTA: Todos los artículos, prólogos, estudios y entrevistas que se mencionan a lo largo de la obra y no aparecen por sus títulos en la lista precedente, han sido recogidos en su mayor parte en las *Situaciones*.

OBRAS DE CONSULTA: En castellano existen pocas obras *sobre* Sartre. La mejor y más accesible es *Jean Paul Sartre en su Vida*, de Francis Jeanson. Barral Editores, 1975. También están *Sartre*, de Colette Audry, EDAF, Madrid, 1975, y *Crítica de la Razón Dialéctica y Cuestión de Método*, de Juan José Sanguinetti, EMESA, Madrid, 1975.