

RECUERDO DE SARTRE EN EL CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

Francisco FERNÁNDEZ BUEY¹

I

En 1946, casi al mismo tiempo en que Horkheimer y Adorno daban a la luz la *Dialéctica de la ilustración*, Jean-Paul Sartre (1905-1980) publicaba una obra polémica que iba a ser considerada como el manifiesto de otra de las principales corrientes de la filosofía moral del siglo XX. Su título es ya una afirmación: *L'existencialisme est un humanisme*. Para entonces, Sartre había cumplido los 40 años y era uno de los escritores más conocidos de Francia. Había publicado ya varias de sus obras más leídas y traducidas: literarias (*La náusea*, 1938; *El muro*, 1939; *Las moscas*, 1943; *A puerta cerrada*, 1944, la primera parte de *Los caminos de la libertad*, 1945) y filosóficas (*El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, 1943); y además acababa de fundar, con Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, entre otros, una revista que, con el tiempo, todo el mundo acabaría identificando con su nombre: *Les temps modernes*. *L'existencialisme est un humanisme* fue un acontecimiento cultural en Francia. Pronto lo sería en toda Europa.

Seis años antes, en la *Náusea*, J.P. Sartre había afirmado que los humanistas se equivocaban y hasta se mofaba de un cierto tipo de humanismo tradicional. Pero ahora, en *El existencialismo es un humanismo*, distinguía. Hay un humanismo – venía a decir – que teoriza sobre el hombre como fin y como valor superior; este es un humanismo cerrado sobre sí mismo, un humanismo que, ya en el siglo XX, ha acabado haciendo el caldo gordo al fascismo. Pero también hay otra manera de entender el humanismo, según la cual el hombre está constantemente fuera de sí mismo y eso es lo que hace existir al ser humano. Es el humanismo existencialista, que viene a postular el vínculo de la transcendencia, como algo constitutivo del hombre, con la subjetividad humana. Este humanismo proclama la paradoja: una **transcendencia sin trascendente**.

Sartre había compartido con otros filósofos contemporáneos de los que, sin duda, había aprendido (Husserl y, sobre todo, Heidegger) varias cosas importantes.

¹ Institut Universitari de Cultura – Universitat Pompeu Fabra – UPF – 08005 – Barcelona – Espanya.

Una de esas cosas es la primacía concedida al desvelamiento fenomenológico de las formas de la conciencia individual en el análisis de la subjetividad humana. Otra es el intento de restaurar la filosofía en su sentido más amplio después de la llamada crisis de la metafísica. Se puede decir, para abreviar, que esto representaba la recuperación de la filosofía no sólo como filosofía moral de la acción humana, sino también como ontología, o sea, como reflexión acerca del ser, que, a diferencia de la “filosofía científica” o de intención científica, muy vinculada entonces al positivismo, no desprecia la especulación.

En sus obras anteriores a 1946, Sartre había radicalizado las consecuencias del análisis fenomenológico de la conciencia al afirmar que sólo el hombre existe verdaderamente: mientras que la materia “resiste”, el objeto “consiste” y el animal “subsiste”, el hombre, y sólo el hombre, “existe” propiamente. El hombre existe porque tiene conciencia de ser, es un ser “para sí” (y no un ser “en sí”). Según Sartre, negarse a tomar conciencia de sí mismo y, en particular, de lo que representa la libertad humana, viene a ser sinónimo de “mala fe”. Se puede decir que existencia y libertad son conceptos equivalentes: para el hombre existir es ser libre; ser libre es afirmar conscientemente la libertad de elegir. El hombre nace libre y está siempre ante la responsabilidad de elegir. Sin conciencia de esta libertad, el hombre se “cosifica”, se convierte en cosa.

Pero, por otra parte, el hombre vive en sociedad. Y esto le obliga a algo así como a una segunda superación: del “ser para sí” ha de pasar al “ser para otro”. “Yo no puedo definirme si no es en relación con otro”, decía Sartre. Es la existencia del otro lo que me permite definirme a mí mismo en una relación, que, por lo demás, será siempre conflictiva. Tan conflictiva que el propio Sartre había llegado a decir que “el infierno son los otros”. De ahí que la autenticidad y veracidad del hombre es el estar obligadamente solo. “Soledad”, “derelicción”, “angustia”, “desesperación” y “náusea” son estados obligados y habituales de la conciencia del hombre que quiere ser “para sí”, que quiere ser autoconsciente. El hombre era para el existencialismo sartriano **una pasión inútil**.

Esta filosofía, puesta en boca de sus personajes de ficción y explicitada en *El ser y la nada*, aunque seguramente recogía un estado de ánimo bastante extendido en los ambientes intelectuales europeos de los años de la segunda guerra mundial, había suscitado múltiples reproches. Los católicos le acusaban de inmoralismo o de amoralismo; los marxistas de individualismo extremo, cuando no de solipsismo; y los positivistas de jugar con las palabras para hacer pasar por argumentos, simples tautologías. *El existencialismo es un humanismo* pretende ser una réplica a todo eso. Inicialmente fue una conferencia organizada por el *Club Maintenant*, seguida con

mucha expectación y que, según los testigos, Sartre dio de pie, con las manos en los bolsillos y tono convincente. Con aquella conferencia estaba naciendo otra leyenda.

En *El existencialismo es un humanismo* Jean-Paul Sartre precisaba en defensa de su propia filosofía. La tesis principal compartida por los diversos existencialismos del siglo XX es esta: **la existencia precede a la esencia**. Tal es la forma que toma que había de tomar la idea de que hay que partir de la subjetividad. Luego el filósofo distingue entre un existencialismo cristiano y un existencialismo ateo, que es el suyo. Este existencialismo ateo arranca de la experiencia nihilista: **Dios ha muerto**. A pesar de lo cual, aunque Dios no existe, hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto. Ese ser es el hombre, la realidad humana. Para Sartre no hay naturaleza humana en abstracto, precisamente porque no hay Dios para concebirla. Sólo hay **condición humana**.

El hombre es, existe. Y sólo es lo que él se hace. El hombre es un **proyecto** hacia el futuro; es conciencia de proyección hacia el futuro. El hombre será lo que haya proyectado ser (no lo que quiera ser, porque su proyecto no depende sólo de la voluntad individual); de él depende la responsabilidad total de su existencia. El hombre se elige y, al elegirse, elige todos los hombres. La vida en sociedad es, sobre todo, **compromiso**. Nuestra responsabilidad en cada caso es tan grande que nuestra elección afecta a toda la humanidad. De ahí brotan la **angustia** y la **desesperación**. No es que el hombre se angustie en tal o cual circunstancia, el hombre **es** angustia. Pues si huye de la responsabilidad ante su elección, encogiéndose de hombros, cae en la **mala fe**. Todo ocurre como si para el hombre, individualmente considerado, toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que él hace y se rigiera por lo que él hace.

Pero la angustia existencial no es algo que tenga que conducir a la inacción, al quietismo, a la resignación o a la consolación. La angustia es parte de la acción, es fundamento de la acción comprometida. La **derelicción** (el estar yecto) y la desesperación del hombre son consecuencias del hecho de que Dios no existe. También para el existencialismo sartriano Dios es una hipótesis inútil. Sólo que, a diferencia de la moral laica ilustrada, que quería suprimir a Dios con el menor coste posible (es decir, como si nada de lo demás, en las normas morales, cambiara si Dios no existe) el existencialismo afirma, en cambio, que, sin Dios, desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible. No hay, pues, valores eternos, absolutos o universales. El reconocimiento de que Dios no existe tiene un precio. Y ese precio se tiene que pagar: no hay consolación posible.

El punto de partida del existencialismo en esto es Dostoievski: “Si Dios no existe todo está permitido”. Ya no hay excusas, no hay determinismo; el hombre es

libre, el hombre es libertad. Estamos solos y sin excusas. El hombre está condenado a ser libre, es responsable de todo lo que hace. El hombre es responsable, entre otras cosas, por su pasión. El hombre está condenado a inventar al hombre. El hombre es el porvenir del hombre. No hay, por tanto, moral que valga en general; ninguna moral general puede indicarnos en cada caso concreto, en cada **situación**, lo que hay que hacer. Hay, pues, que actuar **sin esperanza**. Lo que no equivale abandonarse al quietismo, puesto que, para el hombre, sólo hay realidad en la acción en la *praxis*. El hombre es sólo su proyecto y sólo existe en la medida en que él se realiza. Pero, a pesar de todo –dice Sartre– el existencialismo ateo no se considera pesimista; quiere defender **un optimismo duro**. Y en ese sentido es una moral de la acción y del compromiso; es una filosofía moral de la dignidad del hombre.

El existencialismo es también un materialismo. Pero es un materialismo otro, distinto. Desde el momento mismo en que no considera al hombre como un objeto material, el reino de lo humano aparece como un conjunto de valores distintos del reino material. Es también otra afirmación de la subjetividad: el hombre descubre en el **cogito** a los otros; y los descubre como la condición de su existencia. El ser humano se da cuenta de que no puede ser nada, salvo cuando los otros le reconocen como tal. El descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo al otro como una libertad puesta frente a mí.

La última parte de *El existencialismo es un humanismo* se presenta precisamente como una respuesta a la objeción de que tal filosofía no tiene ni puede tener una moral y que, por tanto, es inmoralista (o amoralista). Jean-Paul Sartre niega tal cosa. Ya al final de *El ser y la nada* había anunciado una ética. Y en los años que siguieron a *El existencialismo es un humanismo*, 1947 y 1948, redactó, efectivamente, un par de cuadernos en los que se proponía tratar de la moral en forma sistemática. Las notas entonces redactadas quedaron sin concluir. Sólo fueron publicadas (en 1983, por Gallimard) después de su muerte, con el título de *Cahiers pour une morale*. Lo que hay en estos *Cuadernos* de 1947-1948 es una tentativa de superar la contradicción que parece existir entre la negativa a aceptar una moral universal y la pretensión del carácter universal de la acción individual del hombre que está obligado a la libertad. ¿Cómo enlazar el individualismo radical y aquella afirmación explícita de que, *a priori*, la vida humana no tiene valor, con la idea de responsabilidad y compromiso existenciales del hombre que es un “para sí” y “para otros”?

La argumentación de J.P. Sartre, en los *Cuadernos*, es bastante repetitiva. Tal vez por eso no los publicó él mismo. Se puede resumir así: a través del infierno de la relación con el otro descubrimos **la intersubjetividad** y, con ella, la universalidad de la condición humana. Pero la universalidad del hombre no está dada. No hay naturaleza humana compartida. Y en ese sentido en que puede decirse que tampoco hay

“humanidad”. Sólo hay “condición” humana. La “condición” es algo que se hace, que se crea, que se inventa en cada caso, que es perpetuamente construida. La condición humana es **proyecto**; y el proyecto individual es también comprensión del proyecto de cualquier otro hombre. Siempre estamos obligados a elegir; eso implica **compromiso**, afirmación de determinados valores. Pero elegimos sin referencia a valores preestablecidos. ¿Cómo entonces? ¿Caprichosamente?

J.P. Sartre contesta a esa pregunta por la vía negativa. Luego compara la elección moral individual con la construcción o producción de una obra de arte. Entre la moral y el arte hay, para él, algo en común: ambos son creación e invención. Después de la muerte de Dios no hay ley moral dada. Estamos obligados a inventar en cada caso nuestra propia ley. El hombre se hace **escogiendo la propia moral**. Sin embargo, esta aproximación de la moral no tiene que interpretarse como una retirada al esteticismo, ni implica que no podamos juzgar las acciones de otro en absoluto, que todo vale, que vale cualquier cosa. Podemos decir que todo hombre se refugia tras la excusa de sus pasiones, que todo hombre se inventa un determinismo justificatorio o consolador de sus acciones. Pero ahí está precisamente la “mala fe”. La única cosa que cuenta, en definitiva, es saber si la invención (moral) se hace **en nombre de la libertad**.

El existencialismo, según esto, no quiere ser mero nihilismo en el sentido de que esté proponiendo quedarse en la transmutación de todos los valores que han sido característicos de la cultura occidental. El existencialismo, al menos en la versión de Sartre, quiere ser **nihilismo positivo**, en el sentido de que nosotros, con nuestra acción individual, inventamos los valores. De modo que, aunque el contenido de la moral sea variable, una **cierta forma** de esta moral puede ser considerada universal. Esta idea sartriana se puede traducir así: también el existencialismo tiene un presupuesto absoluto y universal, en el sentido de ser **intersubjetivamente** compartido. Ese presupuesto es la **libertad**. El existencialismo es negación de toda moral establecida, pero al mismo tiempo afirmación de otra filosofía moral: **la moral de la ambigüedad**.

Que ésta era una preocupación central de los existencialistas ateos lo prueba el hecho de que también Simone de Beauvoir escribió un texto, en 1947, que lleva por título *Pour une morale de l'ambiguïté*, en el que trata de solventar la paradoja que supone la proclamación de un imperativo moral de la conciencia que, sin embargo, no puede obligar a todos. Simone de Beauvoir empieza rechazando las doctrinas morales clásicas, de base religiosa o laica, que, en todos los casos, buscan la consolación del hombre. La condición humana es la ambigüedad. Y esto es particularmente patente después de Stalingrado, después de Buchenwald y después de la bomba atómica. El existencialismo es precisamente la filosofía de la ambigüedad del

hombre. La historia del hombre es, ciertamente, un fracaso. Pero también ese fracaso es ambiguo, en el sentido de **ambivalente**.

Una parte importante del capítulo segundo de este ensayo de Simone de Beauvoir está dedicada a explicar los puntos de contacto y las diferencias entre nihilismo y existencialismo en la acepción sartriana. La actitud nihilista manifiesta una cierta verdad: la ambigüedad de la condición humana se hace patente. Pero el error del nihilismo es que define al hombre, no como existencia positiva de una falta o de una ausencia, sino como una falta o una ausencia en el corazón mismo de la existencia, cuando en realidad la existencia no es ausencia como tal. El nihilista lleva razón cuando afirma que el mundo no tiene justificación alguna y que él mismo no es nada, pero olvida que le corresponde a él justificar el mundo y hacerse existencia válidamente. La falta fundamental del nihilista es que, al rechazar todos los valores existentes no encuentra, más allá de su ruina, la importancia de aquel fin universal, absoluto, que es la libertad misma.

La parte final del ensayo de Simone de Beauvoir distingue entre **ambigüedad** y **absurdo**; y, en cierto modo, adelanta uno de los nudos que la separarán (a ella y a Sartre) de Albert Camus: “Declarar que la existencia es absurda es negar que pueda dársele un sentido; en cambio, decir que es ambigua es plantear que su sentido nunca está fijado, que se ha de conquistar incesantemente”. La afirmación del absurdo rechaza toda moral; pero el hombre intenta salvar su existencia a través del fracaso y del escándalo, precisamente porque su condición es ambigua. Fracaso y éxito son dos aspectos de la realidad que, en principio, no se distinguen. Se puede aceptar que la moral de la ambigüedad es una moral individualista siempre que se entienda por individualismo aquel punto de vista que otorga al individuo un valor absoluto y que sólo reconoce al individuo el poder de fundamentar la propia existencia. Pero eso no quiere decir que se trate de una moral solipsista.

La filosofía moral que Sartre comparte entonces con Simone de Beauvoir hace suya la contradicción, la ambivalencia, la ambigüedad. Es una filosofía moral de la paradoja y paradójica ella misma; brota de la convicción de que la paradoja es precisamente la condición humana. Pero no parece ir más allá de eso. Es un nihilismo que quiere volverse positivo en la acción individual e individualizada, como diciendo “el nudo que no se puede desatar, se corta”. Quizás por ello lo que Sartre no logra terminar en su reflexión filosófica sobre la moral lo explicitaría **en su vida** de compromiso civil durante los treinta y tantos años que siguieron.

Con su propio activismo permanente, Jean-Paul Sartre dio cuerpo a lo que fue una reflexión ética frustrada. De ahí su compromiso con la libertad como escritor, como filósofo, como ciudadano. Siempre a la contra de lo establecido, siempre a favor de las causas sociales nuevas o que creía nuevas. Y siempre dividido,

paradójicamente en discusión con los más próximos, entre la justificación del **ensuciarse las manos** en el compromiso socio-político y la afirmación de la propia libertad de pensamiento. Un anuncio, y de los mejores, de lo que iba a ser su **ética en acto** lo encontramos ya en las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, publicadas en noviembre de 1946, justo cuando andaba forcejeando en lo que podía ser una ética a la altura de las circunstancias.

El texto sartriano sobre la cuestión judía es un alegato directo contra el antisemitismo, escrito en un momento en que empezaban a divulgarse en Europa los horrores del Holocausto, pero en el que apenas hay referencias concretas a los hechos. Es un ensayo breve, directo, especulativo, con alusiones a la filosofía de la existencia, al estar **en situación**, sin apenas apoyo historiográfico, pero que no tiene nada de ambiguo. Al contrario: ese texto parece chocar, precisamente, con lo que connota la expresión **moral de la ambigüedad**. Sartre manifiesta ahí su simpatía por los judíos; y la manifiesta con un lenguaje simple y claro, inequívoco, al servicio del tema, como buscando el puñetazo en el ojo del lector francés que se mece en el olvido:

Ningún francés será libre hasta que los judíos gocen de la plenitud de derechos. Ningún francés estará seguro mientras en Francia, y **en el mundo entero**, haya un judío que siga temiendo por su vida. (SARTRE, 1968; grifos do autor)

II

Seguramente, ningún otro filósofo ha representado mejor que Jean-Paul Sartre los anhelos y esperanzas del intelectual europeo del siglo XX comprometido con la causa de la libertad. Él no fue un político profesional ni un politólogo. Tampoco fue, hablando con propiedad, un analista de la política en el sentido en que eso se entiende hoy, aunque en los diez tomos de *Situations* hay mucho material interesantísimo para el análisis de las ideas políticas en el siglo XX. Más allá de sus equivocaciones en tal o cual situación, de su fracaso político o de sus excesos en tal o cual polémica particular con otros grandes de la época, su pasión por la libertad **no fue una pasión inútil**. Sartre fue un escritor y filósofo que pasó la mayor parte de su vida dividido entre la ética de las convicciones fuertes (a las que no quería llamar verdades) y la ética de la responsabilidad en la cosa pública, responsabilidad que no consideraba exclusiva de los políticos. Cargó con esa cruz, reflexionó sobre ella, rechazó cireneos (aunque estos, a veces, eran amigos), hizo a los demás mirarse en el espejo en que él se miraba y obligó a algunos de los políticos contemporáneos a cargar con otra cruz: la de los límites morales de la política que se atiene exclusivamente a lo que cree posible aquí y ahora con olvido de los fines.

Apenas ha habido en el mundo acontecimiento político-social importante, entre 1945 y 1980, en el que J.P. Sartre no hiciera oír su voz. Hay filósofos y literatos que sólo intervienen en la cosa pública en las pocas ocasiones en que el gusano de la conciencia les dice que no es posible callar. No fue el caso de Sartre. Él quiso ser el gusano de la conciencia. Compitió con otros en eso. Y rompió con casi todos con los que compitió y con los que había compartido anhelos. La historia misma de *Les temps modernes* desde 1946 a 1980 es una historia de rupturas: con Aron, con Camus, con Merleau-Ponty, con Lefort; al final, si hemos de creer a Annie Cohen-Solal, incluso con Simone de Beauvoir. No es extraño, pues, que en 1980 Sartre tuviera un entierro multitudinario y que inmediatamente después empezaran a llover las más gruesas piedras sobre su cadáver. Algunas de ellas para negar incluso la evidencia: su pasión por la libertad y su generosidad con la causa de los condenados de la tierra, con los revolucionarios, con los rebeldes, con los disidentes, con los desobedientes y con los perseguidos.

Antes de la segunda guerra mundial el filósofo y escritor no había manifestado un interés particular por la política. Es verdad que intervino frente al antisemitismo rampante, antes y después del Holocausto, pero lo hizo más bien desde el desprecio de la política. La segunda guerra mundial le cambió en esto. Y fue en los años que siguieron, durante la primera guerra fría, cuando, tras el fracaso en la construcción de una ética, Sartre daría concreción a su moral de la ambigüedad. Lo hizo a través de un largo diálogo con el marxismo y con el movimiento comunista. Al hilo de ese diálogo fue perfilando su posición política. Mientras tanto, había perdido en el camino la motivación para escribir una ética. Con los años, lo justificaría así:

La actitud moral aparece cuando las condiciones técnicas y sociales hacen imposibles las conductas positivas. La moral es un conjunto de trucos idealistas para ayudarnos a soportar lo que la penuria de recursos y la carencia de técnicas nos imponen. (SARTRE, 1968)

En 1945-1946 Sartre había fundado con Merleau-Ponty la revista *Les Temps Modernes*. No era una revista sólo política, pero en ella iniciaría el filósofo y escritor sus batallas políticas. Al principio, el “político” de la revista, por decirlo así, era Merleau-Monty. Él era quien firmaba los editoriales y algunas notas de la redacción a las que Sartre añadió su firma. La primera, y seguramente la más persistente, batalla política que dio Sartre fue en favor de los colonizados y contra los colonizadores, con motivo de la intervención francesa en Indochina. Sartre fue entonces uno de los primeros europeos en exigir la independencia inmediata, y sin contrapartidas, de los pueblos colonizados. Esto se tiene que valorar teniendo en cuenta los titubeos de la izquierda francesa y europea del momento acerca de la cuestión colonial, sobre

todo cuando entraban en juego los propios intereses nacionales. *Les Temps Modernes* fue una revista precursora en este punto.

La segunda batalla de Sartre, ya desde 1946 pero sobre todo con el cambio de década, tuvo repercusiones incluso en la redacción de la revista. Al comenzar la guerra fría afirmaba, también de acuerdo en eso con Merleau Ponty, que, en caso de conflicto, habría que alinearse con la Unión Soviética frente a los Estados Unidos de América. Esto dejó fuera de la redacción a otro de los fundadores de *Les Temps Modernes*: Raymond Aron. Para Sartre se trataba de una apuesta hecha con **la muerte en el alma**, pues él estaba por la paz y contra la guerra, pero pensaba, sobre todo a partir de la guerra de Corea, que el principal peligro bélico procedía entonces de los Estados Unidos. Había viajado allí y, ya de vuelta en Francia, se había ido convenciendo de las limitaciones de aquella democracia demediada por el macartismo. Para Sartre lo que existía realmente en EE.UU. era un régimen pre-fascista vetado de racismo.

En 1948 hizo un intento de intervención directa en la vida política francesa: dio vida, con David Rousset, Jean Rous, Gérard Rosenthal y algunos más, a un partido nuevo, el *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, que compartía con los marxistas la inspiración revolucionaria, pero se alejaba de la orientación clasista del partido comunista y pretendía, además, recuperar las tradiciones del socialismo democrático. En ese contexto, y en polémica también con algunos de los dirigentes del RDR, Sartre se manifestó contra el Pacto Atlántico y a favor de la neutralidad de Europa. El RDR, criticado a la vez por gaullistas, socialistas y comunistas e internamente dividido, naufragó. Fue el primer fracaso político de Jean-Paul Sartre. Presentó la dimisión del RDR durante el otoño de 1949. Por entonces tirios y troyanos denunciaban alternativamente su **amoralismo** y su individualismo decadente **pequeño-burgués**. Sartre asumió el fracaso, sacó conclusiones pesimistas sobre la esperanza, calló durante algunos meses pero no se amilanó. Aquella experiencia y esta reflexión pesimista impregnarían su diálogo con el partido comunista en la década de los cincuenta.

Sartre habría querido transplantar el humanismo existencialista al cuerpo proletario del partido comunista, que consideraba inválido. Entre 1950 y 1968 lo intentó varias veces, sin éxito, en un diálogo que oscilaría entre la lealtad a su concepto de proletariado, el tormento que le producía el que su idea de la autoconciencia no coincidiera con la realidad y la náusea que le provocaba el burocratismo disfrazado de teoría.

Empezó declarando que los valores que él defendía eran los mismos que los del comunismo, pero no dejó de poner su firma al lado de la de Merleau-Ponty al denunciar, en 1950, los campos de deportación soviéticos. Al hacer esto, denunciaba al

mismo tiempo las dictaduras franquista, salazarista y griega, el macartismo y el imperialismo norteamericano; se negaba a poner en el mismo plano el terror fascista y el comunista. Desde 1952 colaboró abiertamente con el partido comunista francés y se unió a los delegados comunistas en el Congreso Mundial de la Paz que se celebró en Viena. Parecía haber llegado a la conclusión de que podía aceptar la disciplina colectiva sin renunciar a la libertad. Al menos eso es lo que dice Simone de Beauvoir. Es la época de su enfrentamiento con Albert Camus. Y también de sus artículos, en *Les Temps modernes*, sobre *Los comunistas y la paz*. Sartre argumentaba aquella opción suya aduciendo escándalos contemporáneos como el asunto Henri Martin, el asesinato legal de los Rosenberg, el papel de los Estados Unidos en la guerra de Corea y el trato que la derecha estaba dando a los comunistas en Francia.

Hasta 1956 Sartre defendió desde *Les temps modernes* la política del PCF contra los ataques de otros intelectuales (Camus, Lefort, Hervé, el mismo Merleau-Ponty, etc.). En 1954 dio un paso más: aceptó la vicepresidencia de la Asociación Francia-URSS. De todas formas, mientras vivió Stalin, Sartre declaró su aprecio por el comunismo disidente de Tito. Muerto Stalin, viajó a la URSS, dijo haber encontrado allí al hombre nuevo y aplaudió el *deshiello*, o sea, la desestalinización relativa. Declaró entonces que la libertad de crítica era allí total y hasta se permitió una profecía. Dijo a la prensa que, en seis o diez años, el nivel medio de vida en la URSS sería un 30 o un 40% superior al de Francia. Veinte años después se arrepentiría de eso. Escribió (en *Situations X*): “Después de mi primera visita a la URSS en 1954 he mentido. He dicho cosas amables sobre la URSS que no pensaba”.

En su diálogo con las direcciones de los partidos comunistas de la época, Sartre, siendo como era uno de los máximos exponentes del pensamiento francés del momento, estuvo siempre mucho más cerca del PCI que del PCF. Cuestión de talante o de carácter. Pues esta aproximación al PCI no se debe a lo que se llamaba en la época, pensando en él, “el decadentismo burgués atormentado”, sino al aprecio del filósofo por la apertura de miras de Togliatti, que en su análisis de lo que había sido el estalinismo fue mucho más allá del lugar al que habían ido los demás dirigentes de los partidos comunistas. Sartre, que trató a menudo a Togliatti durante sus frecuentes estancias en Italia desde 1946, apreciaba además la actitud del PCI respecto de los intelectuales, su política cultural. A Togliatti dedicaría, en 1964, uno de sus célebres elogios fúnebres.

El diálogo atormentado de Sartre con el comunismo prosiguió en los años siguientes. Viajó a Pekín y se vio con Mao en 1955. Apoyó abiertamente la revolución cubana y ese mismo año estuvo en Cuba, con los Castro y con Guevara. Pero inmediatamente después, en 1956-1957, se manifestó contra la represión soviética en Budapest. Esto fue el final del trato cordial con el PCF. Hay que subrayar que,

más allá de sus polémicas en el mundo político-intelectual francés, al empezar la década de los sesenta, Sartre era apreciado en el mundo sobre todo por su **tercermundismo**, por sus tomas de posición a favor de la descolonización y de los movimientos de liberación. Y se comprende que esto haya sido así. Pues no todos sabían, en esos años, de las controversias domésticas del filósofo; fuera de Francia, en cambio, casi todos veían en él una especie de contra-embajador universal que combinaba las declaraciones a favor del marxismo y del socialismo con el apoyo a la causa de la liberación. Así en Brasil, donde estuvo durante tres meses, en 1960, de la mano de Jorge de Amado. O en Yugoslavia, donde fue recibido por Tito ese mismo año y alabó la autogestión.

Para muchos de los jóvenes (y no tan jóvenes) rebeldes y revolucionarios de aquellos años, Jean-Paul Sartre fue el iniciador de un marxismo renovado, de un marxismo existencial que prestaba atención a la antropología y al papel de la subjetividad en la historia; y fue visto, al mismo tiempo, como uno de los exponentes principales de lo que pudo haber sido (y entonces parecía que podía llegar a ser) otra política internacional, atenta a la liberación y autodeterminación de los pueblos que se estaban librando del yugo colonial; una política internacional neutralista y de paz, independiente de los intereses de las dos grandes superpotencias del momento. Esta percepción de la actividad de Sartre que los más tenían parecía confirmada por el primer volumen de *Critique de la raison dialectique* (1960) y por el apoyo que él estaba prestando al Frente Nacional de Liberación en Argelia.

Efectivamente: en la *Critique de la raison dialectique*, y sobre todo en la parte dedicada a la cuestión de método que la precedía, Sartre había escrito varios ditirambos del marxismo que podían sorprender a los lectores de *El ser y la nada* e incluso a los lectores de *El existencialismo es un humanismo*. Decía allí, varias veces, que el marxismo era el horizonte **insuperable** del saber o de la filosofía ou la época y que el existencialismo, como ideología, tendría que acabar diluyéndose en un marxismo renovado. Pero también, y para que esa fusión se produjera, rechazaba de la forma más explícita varias de las tesis del marxismo que la mayoría de los marxistas de entonces (y sobre todo de los marxistas franceses) consideraban intocables: el determinismo económico, la dialéctica de la naturaleza, la falta de atención a las totalidades y a las situaciones concretas. Casi al mismo tiempo en que leían esto, y en que tendían a verlo como el esbozo de **otro** marxismo, el rebelde o el revolucionario de entonces escuchaban la noticia de la batalla de Sartre a favor del FLN argelino, del *Manifiesto de los 121*, de su llamada a favor de la insumisión en nombre de la descolonización, del derecho a la resistencia y del derecho a la autodeterminación de los pueblos, o conocían su apoyo inequívoco y generoso al Fanon de *Los condenados de la tierra*.

Sartre vinculaba entonces la autodeterminación de los pueblos que habían estado sometidos al yugo colonial al movimiento hacia el socialismo. El socialismo era, para él, ante todo, el movimiento de los hombres hacia su liberación, afirmación individual y colectiva de la libertad del hombre frente a un mundo de explotación y alineación. A pesar de sus elogios anteriores a la Unión Soviética y a Yugoslavia, en la década de los sesenta no creía que, hablando con propiedad, el socialismo existiera en parte alguna. Más bien creía que, en ese camino, había países más adelantados que otros, en la medida en que habían socializado sus medios de producción. Según Sartre, el socialismo sólo puede existir en condiciones de abundancia. Pensaba que igualdad y libertad son, en el fondo, la misma cosa. Pero no creía, en cambio, que el socialismo fuera el fin de la historia de la humanidad, ni un Edén, ni que hubiera de conllevar la felicidad para el hombre. Veía el socialismo como un proceso indefinido, como la condición de posibilidad para que el ser humano pudiera plantearse, sin disfraces ideológicos, no sólo los verdaderos problemas económicos y sociales sino también los auténticos problemas filosóficos y metafísicos

Todo eso, pero también la pasión polémica con que lo exponía, y el irreductible individualismo de su **estar ahí**, entre **los abajo firmantes** de tantas y tantas causas distintas, hicieron imposible, a pesar de los cuatro años de colaboración, su entrada en el PCF. Sartre quedó a la puerta, llamando, invitando a un diálogo para el que nunca halló el tono apropiado ni los interlocutores propicios, al menos en Francia. Mientras en Francia se peleaba con Kanapa, con Garaudy o (más aducadamente) con Althusser, los comunistas italianos del Instituto Gramsci de Roma le invitaban a hablar en un congreso sobre moral y sociedad. Tal vez porque algunas de las cosas que Sartre había escrito en el primer volumen de la *Critique de la raison dialectique* estaban más cerca de Gramsci (por su visión de la historia y por su reivindicación de la subjetividad) que de las orientaciones entonces dominantes en el PCF.

Pero tampoco se dejó querer por la otra parte. En 1965 rechazó el premio Nobel de literatura para afirmar así la absoluta independencia de su compromiso. Por entonces, en una conversación que mantuvo con Jorge Semprún, en *Cuadernos del Ruedo Ibérico*, se explayó acerca de las razones subjetivas y objetivas de este rechazo. Manifestó, por una parte, que el premio Nobel de literatura era una especie de ministerio de la cultura occidental; y, por otra, que con la concesión, en las circunstancias de entonces y salvando la buena intención de quienes le propusieron, se pretendía instrumentalizar políticamente su compromiso. En esa conversación todavía añadía que si el premio le hubiera sido concedido en los días de la lucha por la independencia de Argelia, cuando la derecha política exigía su cabeza o pretendía mandarle a la cárcel, lo habría aceptado.

Sartre fue luego uno de los principales promotores del Tribunal Russell contra los crímenes de guerra en Vietnam. Quiso, además, hacer de mediador en el conflicto palestino-israelí y viajó a El Cairo, Gaza y Tel-Aviv en 1967. Él, que había escrito sobre la cuestión judía, tuvo que hacer frente a preguntas delicadas durante el viaje. Probablemente, al contestar a esas preguntas delicadas sobre el conflicto palestino-israelí, es la única vez en que Jean-Paul Sartre se ha mostrado diplomático. En cambio, en la denuncia de los crímenes de guerra norteamericanos en Vietnam fue muy taxativo. Con el Tribunal Russell contribuyó decisivamente a que la opinión pública mundial conociera lo que de verdad estaba pasando en Vietnam. Para muchos eso ha sido el principal antecedente de lo que querrían que fuera un tribunal penal internacional contra los crímenes de guerra.

Aunque en 1968 Sartre estaba casi enteramente dedicado al estudio de Flaubert y aunque los acontecimientos de mayo le cogieron por sorpresa, como a tantos otros intelectuales, colaboró con los estudiantes rebeldes y salió a la calle con ellos durante las manifestaciones de aquellas semanas. A pesar de eso y de los dardos envenenados que seguía lanzándole la derecha política francesa, el cambio generacional y de talante era ya evidente y Sartre, con sesenta y tres años y considerado como una institución más, fue criticado por la mayoría de las tendencias del movimiento estudiantil, desde los situacionistas hasta los maoístas, pasando por los *enragés*. Luego diría: “No entendí lo que estaba pasando en mayo. Sólo empecé a entender después, cuando establecí relaciones estrechas con algunos de los estudiantes”. (SEMPRÚN, 1965) Con igual pasión denunció la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia aquel mismo verano.

Se puede decir que 1968 significó para Sartre la ruptura definitiva con el partido comunista francés. Después de la derrota, se alineó con la extrema izquierda maoísta, en un momento en que ésta estaba siendo criminalizada. Para apoyar a los perseguidos, entre ellos Geismar, uno de los dirigentes estudiantiles del 68, asumió la dirección de *La Cause du peuple*, periódico maoísta vinculado a la *Gauche proletarienne*. En 1970 aparcó su trabajo sobre Flaubert para apoyar *La cause*. En aquellos meses se pudo ver al viejo filósofo voceando el periódico maoísta por las calles de París. En cierto modo ahí hace su aparición otro Sartre, un Sartre que se empeña en comprender a los más jóvenes y que empieza a alejarse de los viejos amigos. Comentando esa situación escribió:

La dirección de *La Cause du peuple* me ha radicalizado. Ahora me considero disponible para todas las tareas políticamente justas que se me pidan. Ne he aceptado la dirección de *La Cause du peuple* como un liberal que quiere curarse en salud defendiendo la libertad de prensa sino como un acto que me compromete

te con personas a las que quiero mucho aunque no comparta todas sus ideas.
(SEMPRÚN, 1965)

Ciertamente, en esos años, Sartre no se consideraba maoísta ni aprobaba todas las actuaciones de la *Gauche proletarienne*, a pesar de lo cual declaró solemnemente que se solidarizaba con todos los artículos publicados en *La Cause du peuple*. A esta causa, y mientras publicaba los primeros volúmenes de *L'idiot de la famille* (1971-1972), dedicó dos años y pico. Quienes le conocían de cerca, extrañados, tendían a pensar que el filósofo y escritor había reencontrado la panda de la adolescencia. En esos años luchó contra el juicio a Geismar, alentó a los obreros de Renault-Billancourt, se manifestó contra la situación en las cárceles, apoyó huelgas salvajes y contribuyó a crear la agencia de prensa *Liberation*, que pronto daría origen al periódico del mismo nombre.

En una de las últimas imágenes que han quedado de sus intervenciones públicas se ve a Sartre envejecido, plantado, protestando, dando testimonio, a unos metros de los muros de la prisión de Stammheim, cerca de Stuttgart, donde entonces estaba encarcelado Andreas Baader, miembro de la Fracción del Ejército Rojo, acusado de terrorismo. Era el 4 de diciembre de 1974. El filósofo, ciego ya, fue allí para protestar contra la forma que estaba tomando la represión estatal en Alemania y contra el silencio de los más. En la cárcel de Stammheim, Sartre tuvo una entrevista de casi media hora con Baader, al parecer durísima. En el transcurso de la misma, Baader le reprochó el que hubiera criticado públicamente los métodos violentos de la Fracción del Ejército Rojo. Pero Sartre aún hizo gestiones con Böll para un llamamiento contra el trato de los detenidos en las cárceles. Para algunos, aquella foto de Stammheim es la imagen patética de un mundo que se acaba. Para otros, como para Manuel Sacristán aquí, el ejemplo definitivo de la **nobleza moral** de Jean-Paul Sartre, ya en su vejez y en su soledad.

Muy disminuido ya, ciego y envejecido, Jean-Paul Sartre todavía siguió trabajando y dando testimonio en los últimos cuatro años de su vida, casi siempre acompañado por el que fue su último secretario, Pierre Victor, pseudónimo de Benny Lévi, al que había conocido, a través de Geismar, en *La Cause du peuple*. En 1974 viajó a Atenas, y en abril de 1975 fue a Portugal para saludar la revolución de los claveles. Aún tuvo tiempo para protestar, en 1979, por el caso Sajarov en la Unión Soviética y para estar, ese mismo año, en una tentativa de diálogo, en París, entre intelectuales palestinos e israelíes. Ya no era la leyenda que fue: en sus memorias, Edward Said ha dejado un testimonio sombrío y decepcionado sobre la participación de Sartre en aquella reunión.

Sartre se despidió del mundo dejando un testamento intelectual cuya autoría hizo correr ríos de tinta, por el momento en que apareció (mientras el filósofo se moría), por el disgusto que el texto le produjo a Simone de Beauvoir y por las varias tentativas de la redacción de *Les temps modernes* para que no se publicase. Annie Cohen-Solal ha mostrado, en su excelente biografía de Sartre, que éste intervino personalmente para que la conversación con Lévy viera la luz, sabiendo el disgusto de Simone de Beauvoir y conociendo la oposición de la redacción de su revista. Se trata, en suma, de una larga conversación con Benny Lévi que apareció en tres números seguidos de *Le nouvel observateur*; en marzo de 1980 (Sartre murió en abril) con el título de *L'espoir maintenant*. En ella pasa revista a lo que fue su vida como filósofo y como hombre. Para entonces, en 1980, el mundo había cambiado tanto, de la mano de Thatcher y de Reagan, que entre los intelectuales el compromiso a favor de la liberación de los de abajo había empezado a ser sustituido por la defensa integral de la libertad de mercado. En esas circunstancias vuelve Sartre a los lugares del fracaso para dejar un mensaje final de esperanza: esperanza de los desesperanzados. Desde aquel final Sartre reconstruye y reinterpreta lo que ha sido su vida. El filósofo de la angustia y del absurdo acaba diciendo, paradójicamente, que desde 1945, él siempre había tenido esperanza: “Jamás he estado desesperado; nunca he visto la desesperación como una cualidad que tuviera que ver conmigo”. Sartre vuelve ahí a la paradoja: “La desesperación no es lo contrario de la esperanza”. Peter Weis aplaudió el oxímoron. (SEMPRÚN, 1965)

Y seguramente tenía razón: lo que Sartre dice en 1980 no se deduce de su filosofía, pero se sigue de su práctica, de lo que fue su manera de estar en el mundo. Hay un personaje al que Shakespeare hace decir en escena: “Empiezo ahora una larga lucha contra mí mismo”. En cierto modo Jean-Paul Sartre es la representación viviente de ese personaje (y de otros que él mismo creó literariamente). Lo confirma lo que había escrito ya en *Les Mots*: “He llegado a pensar sistemáticamente contra mí mismo hasta el punto de medir la evidencia de una idea por el displacer que me causaba”. De gentes así, tan de otra época pero tan de la nuestra, se puede decir, incluso ahora: por sus contradicciones les reconoceréis. (SEMPRÚN, 1965)

Referencias

SARTRE, J. P. **Reflexões sobre o racismo**. 3.ed. São Paulo; Difel, 1968.

SEMPRÚN, J. Conversación con J.P. Sartre. **Cuadernos del Ruedo Ibérico**, Paris, n.3, 1965.

Bibliografía

- BEAUVOIR, S. **La cerimonia del adiós**. Barcelona: Edhasa, 1982.
- BOURNIER, M. A **Les existentialistes et la politique**. Paris: Gallimard, 1966.
- COHEN-SOLAL, A **Sartre (1905-1980)**. Paris: Gllimard, 1999.
- JEANSON, F. **Sartre en su vida**. Barcelona: Barral, 1975.
- LÉVY, B. **Le nom de l'homme, dialogue avec Sartre**. Paris: Verdier, 1984.
- RODRÍGUEZ, J. L. **Jean Paul Sartre: la pasión por la libertad**. Barcelona; Bellaterra, 2004.
- SACRISTÁN, M. Existencialismos: textos recolhidos por Salvador López Arnal. **La Insignia**, marzo-abr., 2005.
- SAGAN, F. **Con mi mejor recuerdo**. Barcelona: Plaza y Jánés, 1985.
- ZURRO, R. **La fundamentación de la dialéctica en J.P.Sartre**. Madrid: Universidad Complutense, 1999.

— ** —

RESUMEN: El texto busca trazar un breve panel del trayecto intelectual y político del gran pensador francés J. P. Sartre (1905-1980) en el año de su centenario. Del existencialismo, pasando por su adhesión al marxismo y a su intenso activismo, Sartre dejó un testamento político-cultural importantísimo. Seguro ningún otro filósofo representó mejor que él los anhelos y esperanzas del intelectual europeo del siglo XX, comprometido con la causa de la libertad.

PALABRAS-CLAVE: Intelectual; política; comunismo; marxismo; existencialismo; filosofía; cultura.

ABSTRACT: This text registers a brief report of the intellectual and political life of the great French philosopher J.P.Sartre (1905-1980) in his birthday centenary. From Existencialism and his intense participation in the Marxist activism, Sartre left us a very important cultural and political heritage. For sure no other philosopher represented better than him the hopes and anxieties of the European intellectual in the 20th century, totally compromised with the liberal cause.

KEYWORDS: Intellectual; politics; communism; Marxism; existencialism; philosophy; culture.