

SARTRE

El hermoso orgullo de ser libre

JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ GARCÍA

Shackleton
— b o o k s —

Sartre

© José Luis Rodríguez García, 2015

© de esta edición, Shackleton Books, S. L., 2022

Shackleton
— b o o k s —

   @Shackletonbooks
shackletonbooks.com

Realización editorial: Bonal letra Alcompas, S. L.

Diseño de cubierta: Pau Taverna

Diseño y maquetación: Kira Riera

© Fotografías: todas las imágenes son de dominio público a excepción de las de Keystones / Getty Images (p. 10), archivo del autor (p. 102), Ullsteinbild / Getty Images (p. 145).

ISBN: 978-84-1361-138-9

Depósito legal: B 2969-2022

Impreso por GPS Group (Eslovenia).

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento y su distribución mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

La centralidad incuestionable de Sartre en el siglo xx	7
Un siglo en ebullición permanente	7
Después de Nietzsche, ¿qué?	11
La Primera Guerra Mundial	15
La Revolución rusa	20
La pretensión de estas páginas	24
Apuntes biográficos	27
La infancia marcando el destino	27
Aproximación a los maestros	36
Las amistades peligrosas	48
El infierno de la existencia	55
El descubrimiento del peligro de existir	55
La pesarosa y sorprendente presencia del Otro	64
Existencialismo y libertad	69
Los pilares de la ontología sartreana	71
El proyecto hacia una moral existencialista	83
Breve epílogo sobre la conferencia de octubre de 1945	89
El marxismo en el horizonte	93
La aproximación teórico-política al marxismo	94
La fundamentación teórica del marxismo existencialista	114
El ocaso de una estirpe	127
Del Nobel al estallido del 68	128
La última exhalación	142
Apéndices	149



La centralidad incuestionable de Sartre en el siglo xx

Un siglo en ebullición permanente

Puede asegurarse que en aquella noche de mediados de abril de 1980 se cerró una etapa del siglo xx importantísima: Sartre moría después de una terrible agonía, ingresado en un hospital parisino donde intentaban paliarle los dolores causados por el agravamiento de su enfermedad. Simone de Beauvoir, la que fuera su compañera de toda la vida a pesar de la libertad afectiva y sexual que se permitieron, dejaría testimonio de esas últimas horas febriles y apaciguadas en unas páginas memorables que se titularon *La ceremonia del adiós*. Baste para comprender la dimensión de lo sucedido —apenas la muerte de un hombre...— el hecho de que Giscard d'Estaing, a la sazón presidente de la República francesa y, desde luego, en las antípodas del pensamiento político sartreano, se ofreció para que el Gobierno francés se hiciera cargo del coste de sus exequias y

se empeñó en recogerse unos minutos ante los restos mortales del filósofo.

La muerte de Sartre estuvo rodeada de una altísima dosis de espectacularidad. El escritor Jorge Amado, miembro del Partido Comunista brasileño, afirmó en una alocución muy sentida que había muerto el hombre «más importante desde la guerra, aquel que ha ejercido la más grande influencia sobre el mundo de hoy». El cortejo fúnebre, que recorrió las calles céntricas de París camino de Montparnasse, convocó a más de treinta mil personas.

Dos noticias de distinto calibre pueden ilustrar la centralidad incuestionable de Sartre en el momento de su muerte. Para empezar, merece la pena recordar el breve artículo que le dedicó Gilles Deleuze, acaso el único filósofo postsartreano capaz de cautivar como lo había hecho aquel a quien denominó «mi maestro»: en un artículo publicado en noviembre de 1964, poco después de que Sartre renunciara al Premio Nobel de Literatura, lo comparó con los otros grandes pensadores que habían ocupado la tribuna filosófica desde la Liberación —Albert Camus y Maurice Merleau-Ponty—, con la intención de destacar la importancia de Sartre sobre estos, no porque hubiera elaborado una filosofía sistemática más precisa y rigurosa que Merleau-Ponty, por ejemplo, ni porque hubiera ilustrado más ásperamente que Camus la situación atribulada de la generación que vivió la experiencia de los campos de concentración o sufrido los excesos del gobierno pronazi de Vichy. No, Sartre fue más importante porque fue el único capaz de «decir algo nuevo». No está mal. Pero ¿decírselo a quién?

Vamos con la segunda noticia ilustrativa. En 1965, Sartre fue entrevistado por la revista americana *Playboy*: resulta llamativo que en esa pieza periodística el filósofo reconociera que «los jóvenes constituyen la base de mis lectores». Y que se expusiera de forma contundente ofreciendo un panorama de lo que había motivado su distinta relación con los lectores, añadiendo que:

Lo que saca de quicio a muchos es que soy doblemente traidor. Soy un burgués y me refiero sin contemplaciones a la burguesía; soy un hombre de edad que tiene sobre todo contactos con la juventud. Los jóvenes constituyen la base de mis lectores. Los hombres de más de cuarenta años manifiestan siempre su desaprobación respecto a mí, incluso aquellos que, siendo más jóvenes, me manifestaron simpatía... La generación de 1945 piensa que la he traicionado porque me conoció a través de *La náusea* y *A puerta cerrada*, obras escritas en una época en la que aún no había extraído las implicaciones marxistas de mis ideas.

De modo que, junto a lo que puede llamarse retórica filosófica, se suma el hecho de que Sartre ha encontrado eco, precisamente, entre los miembros de esa franja de edad a los que les interesa la literatura y la filosofía, y que le acompañarán tanto en su etapa existencialista como posteriormente cuando se aproxime al marxismo con una actitud crítica.

Para acabar de comprender la magnitud de la obra filosófica y literaria de Sartre cabe preguntarse cómo es posible que, desde los años treinta, cuando entró en escena, hasta



Una multitud acompañó el cortejo fúnebre de Jean-Paul Sartre por las calles de París en 1980.

la década de los setenta, cuando la ceguera y los achaques comenzaron a perturbarlo, su presencia fuera requerida constantemente por unos y otros, y su voz admitida como la de alguien que siempre tenía algo que decir. Pues bien, la importancia filosófica de Sartre se ancla en el hecho de que se convirtió en un testigo privilegiado de los acontecimientos que jalonaron el siglo xx. Y «testigo privilegiado» no significa literalmente que participara a fondo en todos ellos, sino que afrontó su importancia para valorarlos y que lo hizo desde una perspectiva filosófica que habría de reflejar-

se en las obras más importantes de esta naturaleza que publicó, pero también en su incansable papel de entrevistado y en sus innumerables apariciones públicas.

Antes de adentrarnos en el libro, referiremos tres marcos o acontecimientos que influirán en la filosofía de Sartre y su evolución constante. Conviene saber a qué circunstancias permaneció atento para abordarlas desde una perspectiva filosófica: en primer lugar, la situación de la filosofía que encontró Sartre en su juventud; en segundo, las secuelas de la Primera Guerra Mundial; en tercer lugar, los efectos de la Revolución rusa.

Después de Nietzsche, ¿qué?

Iniciaremos la breve reconstrucción del contexto sociohistórico que alimentó el pensamiento sartreano recordando la situación filosófica en relación a la cual va a situarse. Y tenemos que remontarnos hasta el corazón del siglo XIX, ese momento en el que el horizonte filosófico está enmarcado por Hegel, esto es, por la fortaleza del pensamiento dialéctico, de esa consideración de lo real que entendía los juegos sociales como enfrentamientos que finalmente han de resolverse en un momento esplendoroso hasta el previsible final de la historia. No es solo Hegel quien se extiende en ese pensamiento central. He dicho que la fortaleza del pensamiento dialéctico es la marca fundamental del XIX y es que, en efecto, con las variaciones que intenten sumar autores como Marx o Bakunin, el núcleo de la dialéctica

permanece, como si estas variaciones fueran algo secundario.

Sin embargo, la aventura hegeliana comenzó a ser tenida en cuenta por las autoridades conservadoras como un adversario al que convenía asediar. Tal operación de ataque se había hecho marcadamente explícita en 1841, cuando F. W. J. von Schelling, quien había sido condiscípulo de Hegel durante su aprendizaje juvenil en Tubinga, fue convocado por Federico IV de Prusia a la Universidad de Berlín algunos años después de la muerte de su antiguo amigo para intentar «extirpar las semillas del dragón hegeliano». El monarca sabía que dichas semillas habían comenzado a florecer en la conciencia y la praxis de lo que conocemos como izquierda hegeliana, ese grupo de estudiosos primerizos que intentaban orientar la dialéctica hacia un uso político y subversivo. ¿Se trataba de una cuestión de oportunidad tardía, producida tan solo cuando las autoridades percibieron la «perversión de la dialéctica»? ¿La dialéctica se concebía como peligro enemigo en 1841? ¿Es que con anterioridad era un saber inocente y neutral, soportable? No creo que pueda aceptarse tal idea si se tiene en cuenta la conocida animadversión e inquina que le profesaba Schopenhauer, docente simultáneo de Hegel y ferozmente antidialéctico y que, en vida del afamado filósofo, clamó una y otra vez contra las «tonterías» hegelianas y contra su «batiburrillo palabrero». Lo cierto es que había ido organizándose un frente antihegeliano que, por otra parte, no se presentaba como tal: se trataba más bien de apariciones dotadas de mayor o menor fragilidad, pero que fueron cun-

diendo en las entrañas del oficio filosófico. En tal espíritu apareció Kierkegaard, que se desplazó a Berlín para estudiar Filosofía y se declaró fervoroso partidario de la subjetividad diferenciada, única en relación a la otra.

Todos estos revuelos filosóficos desembocarán en la filosofía nietzscheana. Para recoger el espíritu de la misma bastará la alusión a unas páginas tituladas *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en las cuales Nietzsche, preguntándose qué es la verdad, afirma que «una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos», un conjunto de ilusiones «que han olvidado que lo son». Como puede comprenderse, la revocación de la filosofía como saber riguroso es absoluta y el filósofo se ha convertido en un literato —en su sentido más usual—, a pesar de que no se presente como tal, sino investido de la aureola de respetabilidad que concede el ejercer un oficio orientado a descubrir la naturaleza de las cosas, el hombre y la sociedad.

Sartre estuvo durante un tiempo perturbado por la presencia de Nietzsche. De hecho, como se nos recuerda en un fragmento de la larga entrevista mantenida con Simone de Beauvoir que citábamos al inicio del libro, este «escribió un largo y hermoso trabajo sobre Nietzsche» y no nos debe extrañar que Bernard-Henri Lévy haya apuntado con acierto que «*La náusea* es un texto impregnado de nietzscheísmo».

Tras Nietzsche, la filosofía entra en crisis catastrófica. Pero en el mismo momento en que comienza a percibirse el alcance de esta situación los filósofos comienzan a reaccionar. La filosofía debe volver a ser un saber riguroso: tal es el

empeño de Husserl, presencia que, como veremos en otro capítulo, marcará lo que podríamos llamar el pensamiento del primer Sartre. El filósofo alemán, consciente de lo que ha sucedido, y no solo en el ámbito filosófico, se empeñará en enmendar la plana a los posicionamientos escéptico, relativista y psicologicista. Tal va a ser la vocación de la fenomenología, esa corriente inspirada por el deseo de «volver a las cosas mismas» para culminar la recuperación sanitaria de la herida filosófica. Y es en este punto, como veremos de inmediato, donde se sitúa el inicio del despegue filosófico de Sartre, quien caminaba desorientado hasta que su amigo Raymond Aron le descubrió en 1932 que, en efecto, Husserl estaba intentando suturar las cicatrices mortales que había provocado la herencia nietzscheana.

El horizonte sartreano estará marcado por la necesidad de retornar a un análisis de las cosas mismas, pero eligiendo la realidad humana como la «cosa» fundamental de la tarea filosófica. Ahora bien, él ve esta realidad humana situada en un tiempo que no es el tiempo abstracto o absoluto, sino un tiempo «para el existente», lo que quiere decir que los objetos del mundo y las situaciones reales son en todo caso recibidas y asumidas de manera diferente por los diversos sujetos. De esta manera, a la voluntad realista de la filosofía sartreana —interés que recibe de Husserl— se suma la consideración de que el resultado del análisis no es nunca semejante para un individuo o para otro.

Este planteamiento inicial desembocará en Sartre en una consideración pesimista de la naturaleza humana y de la sociedad, ya que cada existente vive el mundo de manera

diferente, pero siempre dentro de un espacio de sombras y nauseabundo. La razón de este posicionamiento está motivado por el segundo acontecimiento al que es necesario referirse, importante porque sus efectos y consecuencias se alargarán durante décadas.

La Primera Guerra Mundial

No interesa en este momento considerar los supuestos motivos geopolíticos que desembocaron en la feroz contienda iniciada en 1914, sino apuntar con brevedad hasta qué extremo comenzaron entonces a ponerse en práctica unas maniobras bélicas de extraordinaria y monstruosa eficacia. El abuso de la guerra submarina, fundamentalmente dirigida contra los buques que transportaban bienes de primera necesidad con el fin de endurecer la vida de los civiles, el empleo sistemático de gases letales y la insensibilidad de los estados mayores que diseñaban batallas de aniquilación absoluta de las tropas enemigas evidencian el tránsito de las líneas rojas que hasta el momento definían el supuesto honor militar. Que en las batallas de Verdún y de Somme murieran seiscientos mil y un millón de combatientes respectivamente es claro indicio de la perversa carnicería que provocó esta guerra, que era vivida con una regular dosis de sonambulismo por las víctimas, ajenas a las razones últimas del conflicto. Gozamos, afortunadamente, de numerosa filmografía y literatura que ilustran este horizonte, descrito aquí con obligada brevedad: de *Senderos de gloria*

de Kubrick al muy reciente y estremecedor relato de Jean Echenoz titulado *14*.

Naturalmente, debido a su corta edad en 1914, Sartre no participó en el conflicto. Sin embargo, sufrió las consecuencias de forma indirecta porque Alsacia, la patria de sus antepasados —los muy reconocidos Schweitzer: un primo de su madre, Albert Schweitzer, médico en África, musicólogo reputado, intérprete sublime de Bach, sería premiado con el Nobel de la Paz en 1952—, fue desgajada de Alemania e incorporada a la geografía francesa, lo que facilitó el traslado de la rama materna de Sartre a París. Y, sobre todo, porque la referencia indirecta de la guerra, que se convertirá en objeto de reflexión para filósofos y literatos, sembró dos vivencias en Sartre que lo acompañaron muchos años: un hondo pesimismo sobre las posibilidades de progreso y encuentro colectivo, por un lado, y un no menos asentado pesimismo sobre la posible bondad del hombre, por el otro. Esto se descubre en la lectura de sus primeros textos narrativos —*La náusea* o *El muro*— y, desde luego, en sus obras teatrales. Y tal ánimo encontrará una traducción filosófica en *El ser y la nada*, el tratado en el que la reivindicación de la libertad absoluta desemboca en la defensa de una moral individualista e insolidaria, y esto a pesar de que ya por entonces Sartre ha iniciado el rumbo hacia una politización antiburguesa y prosocialista.

De esta manera, Sartre se sumaba al horizonte crítico con el estatus social y político. La visión sombría y angustiada de la situación no fue exclusiva de Sartre, ni mucho menos. La literatura de la época abundaba en la cuestión.

Las consideraciones sobre lo ocurrido entre 1914 y 1918 eran de una acritud extraordinaria. Puede y debe recordarse, por ejemplo, a Tristan Tzara, que inspiró en gran medida el proyecto surrealista francés. Exiliado desde su Rumanía natal a Zúrich, donde conoció a Lenin, provocó uno de los ataques más directos y frontales contra la cultura vigente, exhibiendo un extremado odio juvenil contra los maestros y la civilización que condujo a la hecatombe que vivía su generación. El movimiento que creó, y que se denominó Dadá, buscaba el olvido de la aventura cultural y el inicio de una nueva forma de entender la sensibilidad y la creación. En 1920 se trasladaría a París, donde fue recibido con entusiasmo por la tribu surrealista que asumió algunos de los principios que Tzara había comenzado a expresar en sus periódicos manifiestos.

Culturalmente, el dadaísmo recogió algunos de sus más importantes frutos en la Francia de Sartre, tanto en su versión literaria como en su proyección política. Sobre todo, en el surrealismo. Breton, pontífice del surrealismo y militante activo de la confrontación cultural contra quienes, a su juicio, habían conducido a Europa al exterminio y la banalidad, derivará hacia una aproximación a la política comunista junto a poetas como Aragon o Éluard. De aquí que el *Segundo Manifiesto* incorpore explícitamente a Marx como profeta junto a Rimbaud, previamente reverenciado, el poeta conflictivo y radicalmente insumiso en relación a la cultura europea. El resultado es de dúplice naturaleza: cambiar la vida (Rimbaud), cambiar el mundo (Marx). Y

Continúa en la p. 20

Tristan Tzara y el dadaísmo

Desde Zúrich, Tristan Tzara comienza a enturbiar el apaciguado ambiente cultural de la Primera Guerra Mundial con la fundación del movimiento Dadá. Poco después del fin de la guerra se trasladará a París, donde es solemnemente recibido por los surrealistas. La lectura de sus «Siete manifiestos Dadá» deja clara su vocación crítica y extremada. El *Manifiesto dadaísta* de 1918 se cierra con un apartado titulado «Asco dadaísta» que resulta esclarecedor. Leemos:

Todo producto del asco susceptible de convertirse en una negación de la familia, es DADÁ; [...] abolición [...] de toda jerarquía y ecuación social instalada para los valores de nuestros lacayos: DADÁ; [...] abolición de la memoria: DADÁ; creencia absoluta indiscutible en cada dios producto inmediato de la espontaneidad: DADÁ; [...]

Tzara se incorporará a la resistencia antinazi. En 1947, se afilia al Partido Comunista francés, del que se alejará con motivo de la invasión de Hungría por parte de las fuerzas del Pacto de Varsovia.

Es preciso llamar la atención sobre el hecho de que el dadaísmo tuvo desde su inicio una clara vocación política. También en Tzara, pero sobre todo en su vertiente alemana, donde artistas como John



Retrato de Tristan Tzara realizado por Robert Delaunay en 1923.

Heartfield, Richard Hülsenbeck o George Grosz ofrecen un arte con una clara motivación política, hasta el extremo de que el dadaísmo alemán apoyará con entusiasmo el levantamiento espartaquista encabezado por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. ☉

esta voluntad de alteración apuesta por una radicalización revolucionaria de signos extremados.

Sartre está situado en este horizonte marcado por la Primera Guerra Mundial. Escribirá más tarde, con una contundencia que sorprende, que su odio a la burguesía no se extinguiría jamás: es la civilización que ha desembocado en la ruina y la desolación.

La Revolución rusa

¿Anclarse en el pesimismo? Sartre no lo hará, desde luego. Y si no lo hace es debido a las causas del tercer aldabonazo que agitará el siglo xx, y de cuyo espectro no podrá librarse. Se trata de la Revolución rusa. Pasarán unos meses desde el levantamiento de febrero del 17 hasta que Lenin enfervorice a los minoritarios bolcheviques y articule el poder de los sóviets disponiéndolo todo para el levantamiento de noviembre. Este alzamiento no solo aleja a Rusia de la contienda mundial, sino que establece una forma de poder absolutamente extraña para los modelos políticos establecidos. Resulta difícil de imaginar el estupor que la revolución siembra entre las elites dirigentes y el asombro que provoca entre filósofos, literatos e intelectuales en general. No existe figura representativa de la década de los veinte que no se sienta fascinada por lo sucedido. Y quienes podrían plantear algún rechazo aguardan astutamente a que el temporal amaine. Y Sartre, ¿qué opina? Sería preciso apuntar dos cosas. Por un lado, contempla desde una

cierta lejanía lo que ocurre, por otro, manifiesta una íntima satisfacción, tal como relata Beauvoir en *La plenitud de la vida*, donde evoca este recuerdo:

El mundo iba a moverse. Sartre se preguntaba a menudo si no hubiéramos tenido que solidarizarnos con los que trabajaban para esa revolución. [...] Más de una vez durante esos años Sartre se sintió vagamente tentado de afiliarse al Partido Comunista; sus ideas, sus proyectos, su temperamento, se oponían; pero si bien le gustaba la independencia tanto como a mí, tenía mucho más sentido de sus responsabilidades.

Está claro que la memorialista se refiere al efecto europeo, y especialmente francés, que intentaba celebrar en sus propios territorios el sentido de la Revolución rusa. Pero la confesión indica un segundo asunto, y es que Sartre ha comenzado a simpatizar con la filosofía que inspirara las conquistas de noviembre del 17, esto es, del marxismo, que ya ha iniciado el despliegue fundamental que lo convertirá en una propuesta filosófica omnipresente a lo largo del siglo xx.

Sería difícil de entender que Sartre no interviniera en algunas de las polémicas suscitadas. Partiendo de una consideración crítica, pero convencido de en qué lado de la trinchera se quiere situar, Sartre va a proponer una alianza entre el marxismo y su propia filosofía. Entiende que aquel se ha esclerotizado y supone que el existencialismo podría ayudar a su revitalización. Ciertamente, el conocimiento

que Sartre tuvo del marxismo no era muy profundo. Puede decirse que su relación teórica con él está mediatizada por la praxis política, es decir, conoce el marxismo más bien a través de la política de los partidos comunistas. Serán dos las polémicas en que intervendrá muy activamente, y ambas tienen que ver con la consideración de la Revolución rusa y con el análisis de sus consecuencias: testigo de los acontecimientos, Sartre se siente obligado a sumergirse en el ámbito del marxismo, cuya filosofía había sido engrandecida por el episodio revolucionario de 1917.

La primera de ellas se centra en la consideración de las causas que preparan un estallido social. Es pertinente la polémica si se tienen en cuenta los múltiples movimientos de emancipación política que se abren en las décadas siguientes a la Revolución rusa. La visión del marxismo heterodoxo afirma que son las causas objetivas, materiales, muy especialmente las económicas, las que condicionan el estallido revolucionario y, de esta manera, el individuo se convierte en un actor pasivo de la historia misma. Sartre va a intervenir para disentir totalmente de dicha interpretación: su análisis apunta a un equilibrio entre las causas materiales y la capacidad de elección libre del individuo, siendo este segundo factor el que puede ofrecer una explicación de por qué un burgués se alinea con la revolución y por qué no todo proletario se posiciona contra el capitalismo.

La segunda polémica trajo de cabeza a los marxistas desde la segunda década del siglo. Se refiere a la relación entre el partido y las masas, en concreto, el proletariado. Por un lado, se encuentra una orientación, que va a ser la

dominante, que avala la supremacía del partido, entendiendo que el proletariado debe asumir las directrices emanadas de su dirección, por cuanto son los dirigentes quienes conocen con exactitud lo que debe hacerse en cada momento del proceso: es la perspectiva de Lenin, que será asumida por Stalin y, en general, marca la línea oficial de los partidos comunistas occidentales que Sartre conoce. Por otro lado, hay otra línea de reflexión teórico-política que concede especial privilegio al proletariado, cuya espontaneidad es elogiada, y que reserva al partido la función de canalizador de las exigencias de las masas que, al fin y al cabo, siendo las víctimas conocen perfectamente lo que les conviene. En este horizonte puede situarse a Rosa Luxemburgo y, por lo que se refiere a la cercanía sartreana, aspectos de esta perspectiva serán asumidos por Maurice Merleau-Ponty o Claude Lefort con las consecuencias que se considerarán en un capítulo de este libro.

Sartre, aunque sea muy coyuntural y brevemente, reconocerá la necesidad del partido. Ahora bien, siempre que este preste atención a las reivindicaciones de quienes aspiran a transformar el mundo superando la ignominia del capital y entendiendo a un tiempo que el proletariado no siempre está situado en una posición privilegiada de análisis. Esta segunda advertencia es la que motivará que Sartre defienda un equilibrio entre las directrices del partido —que no tienen por qué ser correctas, aunque es necesario que proponga algo— y la expresión de las masas —que están en condiciones de conocer los motivos de su pobreza, pero que no siempre las conocen con acierto—.

El siglo xx avanza. Sartre asume su papel de testigo y activista. En este complejo contexto sociohistórico es preciso situar la aventura de quien, sumamente atento a los sucesos que afectaban a la sociedad, no cesó de intervenir y de fundamentar su intervención en una impresionante gesta intelectual.

La pretensión de estas páginas

El planteamiento de este libro pretende ofrecer un resumen claro y riguroso de la filosofía de Sartre. Dada su implicación en el horizonte del siglo xx, es preciso reconstruir con cuidado su relación misma con los sucesos y las reflexiones que lo motivan.

El primer capítulo está dedicado a la referencia de algunos acontecimientos fundamentales que marcan su temprana infancia (aspecto ineludible, teniendo en cuenta la importancia concedida en su filosofía a las vivencias primeras), al resumen de las lecturas que aceleran su formación filosófica y, finalmente, a la influencia que tuvieron en su aventura política algunos de sus amigos más próximos. Así pues, nos detendremos en estos momentos estelares: sus tempranas vivencias infantiles, su aproximación juvenil a la fenomenología de Husserl y a la filosofía existencial de Heidegger, y, en tercer lugar, la referencia a algunas amistades que le inspiraron y alentaron, y que podríamos centrar en Paul Nizan y Merleau-Ponty.

Naturalmente, hemos de referirnos a la literatura primera de Sartre —que se inaugura con *La náusea* y *El muro*

y de inmediato con las primeras obras teatrales— porque es en sus páginas y escenas donde se ilustra o dramatiza la tragedia de la existencia humana. La idea de lo absurdo de la existencia, el esfuerzo del hombre por intentar ser libre y en general lo que podríamos considerar «tópicos» existencialistas son inicialmente configurados de forma literaria para, a continuación, encontrar forma filosófica. De todo ello hablaremos en el segundo capítulo.

Precisamente, al análisis de las vértebras del existencialismo y de la evolución filosófica de Sartre dedicaremos los dos capítulos siguientes: en el primero de ellos, abordaremos los aspectos claves del existencialismo sartreano, sus categorías ontológicas y los inicios del replanteamiento sobre la naturaleza, posibilidad y fundamento de una moral, mientras que en el segundo habrá de abordarse su aproximación al marxismo y la teorización sobre la historia y la sociedad.¹

¹ Resultaría infructuoso detenernos en toda la inmensa bibliografía sartreana de naturaleza filosófica. Dejaremos a un lado sus tempranas entregas, de un severo academicismo, así como los póstumos, entre los que se encuentran páginas muy esclarecedoras, pero para resolver asuntos que pueden resultar secundarios para el propósito de este libro. Por esto, *Verité et existence*, los *Cahiers pour une moral* —que debía ser la continuación de *El ser y la nada*—, o el tomo II de la *Crítica de la razón dialéctica* no serán citados sino indirectamente y nunca como objeto de nuestro somero análisis. Los textos fundamentales, esto es, *El ser y la nada* y el tomo I de la *Crítica de la razón dialéctica* serán citados de la siguiente manera: SN, página —de la edición de Losada, Buenos Aires, 1966; CRD 1 o 2, página —de la edición de Losada, Buenos Aires, 1963. Las ediciones originales son de 1943 y 1960, respectivamente. Dada la importancia que para el desarrollo de la relación entre Sartre y el marxismo tienen los dos volúmenes de *Situaciones* dedicados al asunto —y titulados *Problemas del marxismo*— citaremos también algunos de los trabajos recogidos en los mismos —como S, 1 o 2, página —de la edición de Losada, Buenos Aires, 1965 y 1966.

Sería injusto olvidar los años finales de la aventura sartreana cuando, alejado de la política ortodoxa del Partido Comunista Francés (PCF) —aunque muestre sus simpatías por el programa comunista italiano, se sienta cercano a la revolución cubana y le parezca importante el maoísmo—, entra en contacto con las nuevas izquierdas que se configuran en la geografía francesa, aunque también en otros lugares. Son los años en que publica los primeros volúmenes de su monumental e inacabado ensayo sobre Gustave Flaubert pero, sobre todo, en los que parece rejuvenecido, cercano a esa *extrême gauche* que solivianta los cimientos de la República francesa y hace que se agiten los miedos al golpe de Estado —inteligentemente manejados por el presidente Charles de Gaulle—. Años en los que Sartre parece retornar a un concepto de libertad absoluta que acaso parezca más cercano a sus primeros escritos que a los que había urdido a partir de mediados de la década de los cincuenta. De este horizonte final da cuenta el último capítulo.