

Sartre siglo XXI

(Lectura materialista de *L'Idiot de la Famille*)

Mariano Arias

No se es escritor por haber decidido decir ciertas cosas, sino por haber decidido decirlas de cierta manera.

Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, 1948.

Me he desinvertido pero no me he exclaustado: sigo escribiendo. ¿Qué otra cosa se puede hacer? Nulla dies sine linea. Es mi costumbre y además es mi oficio. Durante mucho tiempo tomé la pluma como una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré, libros; hacen falta, aun así sirven. La cultura no salva nada ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre, el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo le ofrece su imagen este espejo crítico. Por lo demás, este viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis, pero no curarnos de nosotros mismos. Todos los rasgos del niño, desgastados, borrados, humillados, arrinconados, dejados en silencio, han quedado en el quincuagenario”.

Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, 1964.

El presente ensayo se inscribe en el centenario del nacimiento de Jean-Paul Sartre. Las palabras primeras son de reconocimiento hacia la figura del escritor que desde la segunda mitad del siglo XX ha estado presente en los debates ideológicos, filosóficos, políticos y literarios. Hoy, a veinticinco años de su muerte, se debate en un marco diferente en muchos aspectos de la pretérita generación a la que perteneció: el presente ahora es el de la denominada globalización, el de la Unión Europea, el conflicto étnico y cultural, la caída de la Unión Soviética... y se debate, por circunstancias históricas y de progreso en un mundo que discute críticamente, y precisamente, sobre el filósofo y escritor francés.

Nos proponemos estudiar, desde las coordenadas del materialismo filosófico, los componentes filosóficos presentes en *L'Idiot de la Famille*, el último trabajo de Jean-Paul Sartre antes de su fallecimiento en 1980. Obra que es producto de una larga reflexión iniciada en su juventud con la lectura de *Madame Bovary* y latente a lo largo de su vida como escritor, para concluir en los años setenta con su publicación y en el marco de los acontecimientos revolucionarios del París de mayo del 68.

Para emprender su estudio seguiremos un orden analítico que enunciaremos del siguiente modo:

- I. Proemio.**
- II. La evolución filosófica hacia *L'Idiot de la Famille*.**
- III. El psicoanálisis existencial y el método progresivo-regresivo.**
- IV. Lo *universal singular*.**
- V. Realidad y ficción en *L'Idiot de la Famille*.**
- VI. Hombre Sartre / Hombre Flaubert.**

I. Proemio.

En la primavera de 1971 Sartre publica los dos primeros volúmenes de *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert*,¹ un voluminoso estudio sobre Gustavo Flaubert al que le siguió un tercer volumen al año siguiente y que como sucediera años atrás con *L'Être et le Néant*² y *Critique de la Raison dialectique*,³ la obra quedó inconclusa.

Si dejamos aparte escritos póstumos como *Cahiers pour une morale*⁴ o los diarios de guerra *Carnets de la drôle de guerre*⁵, *L'Idiot de la Famille* representa el último ciclo de la filosofía de Sartre, acaso la apuesta más arriesgada por salvarse de la literatura, de la abominable literatura de salón o del falso compromiso, y cerrar con un nuevo estilo de ejercer el oficio de escribir, hacer filosofía.

L'Idiot... no es una obra fácil, ni de mejor digestión que *L'Être et le Néant* o *Critique de la Raison dialectique* y, como veremos, emparejada de modo muy directo con *Les Mots*⁶. A la vez es una obra de extraña calificación, se diría que híbrida si tal vocablo no resultase sospechoso de infidelidad al rigor crítico desplegado: ensayo, novela, crítica literaria, metaliteratura, exposición y aplicación de principios filosóficos, etc. Bien podría ser denominada, para hablar en términos de géneros literarios, el testamento literario y filosófico, e ignorando el libro publicado años después, en colaboración con Pierre Victor *On a raison de se révolter*⁷.

¹ *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, 1821-1857*, Gallimard, Paris, 1971-1972.

² *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

³ *Critique de la Raison dialectique*. Précede de "Questions de Méthode", Gallimard, Paris, 1960.

⁴ *Cahiers pour une morale* (ed. Arlette Elkäim-Sartre), Gallimard, Paris, 1983.

⁵ *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1983.

⁶ *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1963. Sobre *Les Mots* consúltese la excelente obra colectiva *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, bajo la dirección de Michel Contant, P.U.F., Paris, 1996. Asimismo, el estudio de Enzo Paci, "Le parole", en "Aut Aut", n° 82, julio de 1964, págs. 7-17.

⁷ *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris, 1974.

Pero si en verdad queremos hablar hoy de Sartre a propósito del centenario de su nacimiento (por mor de ceremonias, actos simbólicos, recuerdos y ritos constitutivos de los afectos humanos), y deseamos no sólo *recuperar* ni siquiera *superar*, ni por supuesto *dividir* a Sartre ni en dos etapas como hace Henri Lévy ⁸ ni en tres etapas como podía deducirse si *L'Idiot de la Famille* se considera la última obra importante, Sartre en *L'Idiot...* se ha propuesto expresar el sentido que tiene el estudio del hombre, de *todo hombre*. Esta es la cuestión esencial para nosotros: el sentido de todo hombre, la totalización que significa la praxis, el actuar y hacer humanos en tanto el hombre es el *sujeto totalizador de la historia*. Sólo desde los parámetros ontológicos, materialistas, desde la crítica a las posiciones marxistas de los años sesenta, desde el psicoanálisis de mediados de siglo pasado y desde la trayectoria del *humanismo existencialista* puede hoy comprenderse la apuesta arriesgada que *L'Idiot...* significa para la filosofía, el alcance de la crítica al *Hombre* Flaubert desde el mapamundi desplegado por Sartre.

Sin embargo, esta obra clave para nuestro tiempo, con consecuencias literarias, filosóficas y escriturales de primer orden en el pensamiento actual plantea múltiples caras para ser sometida a un solo análisis, a una crítica extraña a la dialéctica de las Ideas.

Con tal fin estudiaremos dos niveles de análisis: por una parte un planteamiento del *estado de la cuestión*, de por sí imprescindible si se quiere alcanzar una rigurosa lectura de las tesis sartreanas; y en segundo lugar, alcanzar una crítica de la obra polimorfa sartreana que tendría su conclusión última en *L'Idiot de la Famille*, en tanto es en esta obra en donde se funde el pensamiento desplegado en la práctica totalidad de los escritos previos y fundamentalmente la noción de lo *universal singular*, noción a nuestro juicio clave en el desarrollo gnoseológico de la Idea de *Hombre* expuesta en *L'Idiot de la Famille*. Bien podemos afirmar que es posible hacer una relectura de Sartre a través de *L'Idiot de la Famille* reconociendo que la obra sartreana si concluye con *L'Idiot...* significa la *suma de la obra anterior*, como si los pasos previos mediando la narrativa, la ficción, el teatro, la crítica literaria, el ensayo, etc., hubieran sido eso, pasos que, como veremos, abrirán el camino a un empecinado fin: estudiar no sólo biográficamente la personalidad dúctil, ácida, neurótica, obsesiva, poliédrica de Gustavo Flaubert, sino alcanzar la comprensión de todo hombre en su *subjetividad* y en su significación *objetiva* histórica.

⁸ Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, Grasset, Paris, 2000.

II. La evolución filosófica hacia *L'Idiot de la Famille*.

II.1. Abordar la cuestión Sartre-*L'Idiot de la Famille*, según nuestro criterio, requiere partir de un esquema materialista, más precisamente desde los presupuestos críticos del *materialismo filosófico*. Pero el materialismo objeto de nuestro estudio no es una doctrina filosófica más, inserta en otras doctrinas, o parte de una teoría; es un *materialismo* vinculado de hecho a la “conciencia filosófica”. Sólo desde este materialismo sustentado en un motor “ideológico” (en el sentido de que la filosofía trabaja con *ideas*) que tiene, como elementos firmes y como clave de bóveda la herencia pretérita de la historia de la filosofía (y no sólo de Marx, sino de Platón, Espinosa, Hegel o Kant, etc.) puede estudiarse los presupuestos del existencialismo sartreano. Filosofía materialista, pues, que sitúa *more geometrico* el pensamiento de Sartre en sus ordenadas y abscisas, para resaltar los postulados críticos deducidos de su propósito humanista de situar al Hombre en el centro de su filosofía existencial. Sólo desde este principio, creemos, puede abordarse su utilidad, en la medida que, suponemos, sea un eslabón en el presente de nuestro proyecto. Decimos eslabón por cuanto el *materialismo filosófico* recibe la herencia pretérita mientras bebe del caudal de la actividad mundana.

¿Podemos considerar estas palabras previas como un “ajuste de cuentas” con el Sartre humanista, con el antihumanista de Bariona ⁹ (ya veremos su periplo desde los años cuarenta hasta los setenta), con el heredero stendhaliano y nietzscheano, etc.? Puede ser, lo afirmaremos aunque también mantengamos que *L'Idiot de la Famille* debe ser *reescrito* en la medida que las condiciones materiales, ideológicas, hermeneúticas incluso y metodológicas han alterado el ingente material desplegado en sus tres mil páginas.

II.2. En *L'Idiot...* están presentes todas las categorías y filosofemas que Sartre ha ido desarrollando en obras anteriores, desde la ontología fenomenológica de *L'Être et le Néant* hasta la teoría de conjuntos prácticos que sustenta la crítica al marxismo planteada en *Critique de la Raison dialectique*:

“El Flaubert es una aplicación concreta de los principios abstractos que he ofrecido en *Critique de la Raison dialectique* para fundar la inteligibilidad de la Historia”¹⁰.

⁹ Obra teatral escrita y representada por Sartre en el campo de concentración en 1940. Reproducida en Michel Contant y Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, pág. 565.

¹⁰ *On a raison de se révolter*, op. cit., pág. 77.

Puede decirse incluso, en palabras del propio Sartre, que hay una “ósmosis”¹¹ entre estas dos obras de referencia. Salvando las contradicciones y polémicas suscitadas, *L’Idiot de la Famille* se construye en sucesivas etapas desde 1943 hasta la década de los sesenta cuando Sartre dedica prácticamente todo el tiempo a su redacción definitiva¹².

Desde la aparición de *L’Idiot...* se ha incidido especialmente en las diferencias y contradicciones insuperables que separan las dos grandes obras, o *sumas* filosóficas en expresión de Claude Ambroise¹³, *L’Être et le Néant* y *Critique de la Raison dialectique*. Esclarecer el desarrollo del pensamiento sartreano a través de estos escritos ha llevado a algunos críticos a establecer dos grandes posiciones; por una parte a contraponer radicalmente el Sartre marxista al Sartre existencialista viendo en el *segundo* Sartre un simple cambio de discurso; por otra, a establecer el *corte epistemológico* entre los dos Sartres que frenaría la posibilidad de un pensamiento coherente. Tales posiciones extremas no dan cuenta exactamente del fondo del pensamiento existencial y marxista en su caso. Respecto a la segunda, por cuanto que el *corte* no supone en Sartre más que una transición de los filosofemas y categorías políticas —en su caso— que cierran un campo existencial. Es posible que impidan una unión entre la filosofía existencial, que se ha comportado como ideología, y la filosofía marxista, pero el terreno abonado por este salto ha integrado en un nuevo *corpus* las categorías existenciales. Nuestras posiciones por tanto están alejadas de este punto de vista, puesto que nos parecen superficiales y groseras y no descubren el hilo interno conductor. Es más, en el pensamiento de Sartre se encuentran, como veremos, suficientes resortes capaces de aclarar tales extremos y que haremos girar en torno a la Idea de *Hombre*, a su evolución.

Por ello, recurrir a un *corte epistemológico* o edificar una crítica sustentada en que el *segundo* Sartre remite al *primero* con una diferencia sólo sustancial en el lenguaje, nos parece cuando menos poco seria, salvo excepciones matizadas en su momento. Además, en estos últimos años ambas posiciones han sufrido sustanciales transformaciones, y la polémica de la década de los sesenta, quizás la más radical, ha dado paso a una crítica (ciertamente seguida por pocos adeptos) en la cual las obras

¹¹ Consultar Madeleine Chapsal *Les Écrivains en personne*, Ed. Julliard, París, 1960. Reproducido en *Situations IX, Mélanges*, Gallimard, París, 1972.

¹² “Desde *Les Séquestrés d’Altona* no me he dedicado más que a trabajar en *L’Idiot de la Famille*”, responde en la entrevista “Sur *L’Idiot de la famille*”, en “Le Monde”, 14 mayo 1971, reproducida en *Situations X, Politique et Autobiographie*, Gallimard, París, 1976. Consultar Annie Cohen-Solal, *Sartre*, Gallimard, París, 1999, en donde relata las circunstancias en las que Sartre escribió *L’Idiot de la Famille*. Asimismo, “Jean-Paul Sartre répond”, “L’Arc”, n° 30, *Sartre aujourd’hui*, 1966, pag. 87ss.

¹³ Claude Ambroise, “La cosa umana”, “Le Magazine littéraire”, n° 176, septembre 1981.

posteriores a *Critique de la Raison dialectique* son esclarecedoras de las posiciones antropológicas de Sartre. Más bien podríamos decir que habría que considerar *La Nausée*¹⁴ como pre-existencialista y *L'Idiot de la Famille* como la obra que resuelve el postmarxismo sartreano.

Por otra parte, si se exceptúan algunos textos recogidos en *Situations I y II*, incluso *Qu'est-ce que la Littérature?*¹⁵, podría decirse que la crítica literaria ejercida por Sartre tiene como fondo el retrato y análisis de escritores y artistas, incluso de “escritores ilustres” (según la feliz expresión de Geneviève Idt¹⁶). No sólo Flaubert, Mallarmé o Tintoretto sino coetáneos como Giacometti, Gênet, Merleau-Ponty o André Gorz son estudiados por Sartre desde el punto de vista de su actividad creadora (artistas plásticos, poéticos o literarios). Tales retratos literarios, imaginarios o no han seguido un método cuidadosamente estudiado y progresivamente enriquecido, diríamos que narrados dialécticamente, en sus dos *sumas* y que concluirán en *L'Idiot de la Famille*, en donde cuaja el método y el análisis de tal suerte que los anteriores retratos no serían sino jalones en el camino que alcanzan su *cierre* en *L'Idiot...* Retratos que integran el “marco material”, entendiendo por ello lo que podríamos denominar “historia interna” e “historia externa”, una inteligibilidad comprensible desde los principios críticos de *L'Idiot...*

II.3. Para hacer efectiva críticamente la evolución del pensamiento sartreano, y siendo consecuentes con los presupuestos materialistas, los principios filosóficos sartreanos deben ser reexpuestos siguiendo las anteriores precisiones, aunque ello implique recurrir a la crítica heterodoxa¹⁷. Habrá que considerar, aparte de las obras de referencia básica, escritos posteriores y anteriores o meramente contemporáneos a las dos *sumas*. Sartre ha evocado la diferencia sustancial que ha marcado su pensamiento y que se correspondería con la categoría de lo *vivido*. Esta es la cuestión.

Mas, ¿cuál es el fundamento de la ontología sartreana, heredera crítica de Heidegger, deudora parcialmente de Husserl, anclada en el *cogito* cartesiano, así sea para superarlo?

¹⁴ *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938.

¹⁵ *Qu'est-ce que la Littérature?*, Gallimard, Paris, 1948.

¹⁶ “Les vies illustres de Sartre”, “Le Magazine littéraire”, n° 192, février 1983, pág. 26-27.

¹⁷ Consultar Michel Sicard, *Entretien avec Jean-Paul Sartre*, “Obliques”, n° 18-19, *Sartre*, 1979, págs. 8-29.

Puede decirse que Sartre construye un *sujeto* sin interioridad, un sujeto que se descarna, se aísla sin sentido. Podría decirse: “Ya nos hemos librado de Proust y al mismo tiempo de la vida interior”. Diríamos más: Amiel cumpliría también con tal aserto. Es el antihumanismo, al menos el que enfrenta a Heidegger, sólo que en Sartre el sujeto sólo se entiende en relación a las cosas, al mundo exterior, al *mundus aspectabilis* diríamos desde los presupuestos del *materialismo filosófico*. Es el sujeto de los primeros escritos, el de *La Transcendence de l'Ego* ¹⁸ (redactado en 1934) cuando escribe: “Toda conciencia es conciencia de algo”, o del estudio sobre Husserl:

“No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres”¹⁹.

Y ello por más que Sartre prefiere no hablar de subjetividad en sentido estricto sino de “interiorización de la exterioridad”, acaso rehuendo una caída en el positivismo literario.

En suma, la conciencia no existe en sí misma más allá de su negación, si cabe, más allá de su negatividad, nunca existe en estado puro y cristalino, necesita, pide la proyección “fuera de ella”, en el mundo. Si esta idea es la de Husserl es también la de Hegel, incluso la de André Malraux: “Un hombre es la suma de sus actos”. Más aún: está en el pensamiento de la Francia y la Europa de los años treinta (de Hyppolite, de Aron, de Kojève, de Merleau-Ponty, de Lévy-Strauss, en suma de *L'École Normal Supérieure*, la cuna de la “intelectualidad parisina” de la época, etc.). Es la idea de que la conciencia no tiene esquinas ni recovecos, en suma, interioridad. Así, el sujeto no nace, se hace, se hace en el *proyecto* y en una *situación* determinada, desde luego marcada en el campo de la exterioridad, que es el que le da su posible sentido, su *intención*. Sin embargo, el *Ego transcendental* de Husserl es negado, no planea por encima de las conciencias ni de las cosas. Tampoco el *cogito* de Descartes escapa al control de la significación de la existencia: el sujeto cartesiano descansa sobre un mundo que no existe sin la conciencia del mundo, y el sujeto sustancial, el *ser para-sí*, no es dueño de ese “señor de la naturaleza”. En el relato *L'Enfant d'un chef* escribe: “*cogito ergo non sum*” ²⁰. Así, el sujeto cartesiano es echado de su refugio. Como hizo con Husserl. Pero es también una concepción que rechaza la concepción del hombre bíblico “dueño y

¹⁸ “La Transcendence de l'Ego”, en “Recherches philosophiques”, 1936-37. Editée en Vrin, Paris, 1966.

¹⁹ “Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'Intentionnalité”, “Nouvelle Revue Française”, LII (janvier, 1939). Reproducido en *Situations I. L'Homme et les choses*, Gallimard, 1947.

²⁰ Reproducido en *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939.

señor de la naturaleza”. Y sin embargo, el sujeto en Sartre ya es un sujeto dividido.²¹

II.4. Ya en sus primeros escritos y particularmente en *L'Être et le Néant* Sartre se propone desarrollar una filosofía racionalista de la conciencia que por más que lo desease no podía llegar a dar cuenta de la totalidad del hecho psíquico, lo que la hacía caer, inevitablemente, en el irracionalismo al no racionalizar convenientemente los procesos que intervenían “por debajo” de la conciencia, procesos que aun siendo racionales no son vividos como tales. Es lo que puede denominarse lo *vivido*. Tal noción representaría, según el propio Sartre, el salto cualitativo en cuanto “presente en sí” y “ausente de sí”²².

“Con la ayuda de esta noción —escribe Sartre—, he tratado de superar la tradicional ambigüedad psicoanalítica del hecho psíquico” (*Ibid.*).

Sartre va a denominar lo *vivido* a las zonas que corresponden a las vivencias acontecidas en el mundo psíquico, que son de algún modo ‘ópacas’ para el hombre, para la conciencia (y que correspondería al vocablo freudiano de “inconsciente”). Aunque tal ámbito psíquico es susceptible de comprensión no lo es sin embargo de conocimiento. Será el lenguaje, en tanto hace comprensible ese ámbito, el que puede dar significado al mundo psíquico, y por extensión al proceso de la actividad del sueño. Sartre se refiere a Jacques Lacan cuando éste señala que el inconsciente se estructura bajo la forma del lenguaje, aunque Sartre considera que ese lenguaje, su forma de expresión en el inconsciente no tiene sino la estructura del sueño, o en otros términos, no tiene una clara expresión.

Es más, la concepción de lo *vivido* arrastra una situación que en Sartre marca una disposición especial: la de establecer aquello que está por debajo de la conciencia (en términos freudianos: inconsciente) y que a la vez pretende conservar esa “presencia en sí” y la “ausencia de sí” que es lo que significa la aparente irracionalidad del hecho psíquico (sinestesias, la propia corporeidad, el lenguaje, etc.).

Lo *vivido* puede ser definido entonces como el conjunto del proceso dialéctico de la vida psíquica:

²¹ Compárese esta concepción con la de M. Merleau-Ponty: Lo que el *cogito* descubre es “el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo” (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pág. 214).

²² *Situations IX, Mélanges*, op. cit.

“un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo pues es una constante totalización, y una totalización que no puede ser consciente de lo que ella es. Se puede ser consciente, en efecto, de una totalización exterior, pero no de una totalización que totaliza igualmente la conciencia” ²³.

Simone de Beauvoir se refiere a esta categoría en *La cérémonie des adieux*²⁴. En declaraciones de Sartre a Beauvoir, recogidas en la última parte del libro, Sartre declara:

“Ése es mi objetivo, probar que todo hombre es perfectamente conocible, siempre que se utilice el método apropiado y se tengan los documentos necesarios (...) Cuando muestro cómo Flaubert no se conoce a sí mismo y cómo al mismo tiempo se comprende admirablemente, indico lo que llamo lo vivido, es decir la vida en comprensión consigo misma, sin que denote un conocimiento, una conciencia ética”.

En la entrevista mantenida con Michel Contant ²⁵ (y a la que se refiere indirectamente Simone de Beauvoir en la anterior cita) cuando a Sartre se le pregunta acerca de la noción de lo vivido en tanto equivalente al de conciencia responde:

“Para mí representa el equivalente de consciente-inconsciente (...) Quise dar la idea de un conjunto cuya superficie es totalmente consciente y el resto opaco a esa conciencia y, sin ser el inconsciente, se nos oculta (...) Esta noción de vivido es una herramienta de la que me sirvo pero que aún no he teorizado. Lo haré pronto. Digamos que en Flaubert lo vivido se da cuando habla de las iluminaciones que tiene y que al punto lo dejan en la sombra sin que pueda volver a hallar el camino. Por un lado, está en la sombra antes y en la sombra después, pero, por otro, existe el momento en el que vio o comprendió algo sobre sí mismo”.

El camino hacia *L'Idiot*, pues, como horizonte de nuestra reflexión lleva consigo plantear premisas fundamentales que permitan la comprensión de tal empresa que, como hemos visto, ha ocupado gran parte de la vida intelectual de Sartre ²⁶. Si *L'Idiot* ha

²³ *Ibid.*

²⁴ Gallimard, Paris, 1981, pág. 18-19.

²⁵ “Sur *L'Idiot de la famille*”, *op. cit.*

²⁶ En entrevista con Simone de Beauvoir, incluida en *La Cérémonie des adieux*, *op. cit.*, Sartre subraya su trabajo sobre Flaubert: “Estoy dedicado desde hace diecisiete años a una obra sobre Flaubert que no podrá interesar a los obreros porque está escrita en estilo complicado y ciertamente burgués... A ella me encuentro atado, es decir, tengo sesenta y siete años, trabajo en ella desde los cincuenta y con ella soñaba

significado, como es nuestra tesis, su obra definitiva y la que de algún modo puede dar la clave de su pensamiento, ella es resultado lógico de los embates filosóficos, políticos y existencialistas que han protagonizado la vida intelectual de Sartre. Incluso la ausencia de una *filosofía moral sistematizada*, y prometida desde el final de *L'Être et le Néant*, en los años cuarenta, no es óbice para que considerado como *filósofo moral*, Sartre haya expuesto en sucesivos textos posteriores sus principios morales ²⁷.

Por tanto, emprender su estudio quiere decir, a nuestro juicio, que las referencias deben sostenerse en dos pilares fundamentales: por una parte la sucesiva implantación del método denominado por Sartre “Psicoanálisis existencial”, y por otra el método “progresivo-regresivo”. Tales pilares tienen que ver, se corresponden de hecho, con la implantación del existencialismo como ideología y con lo que el propio Sartre denominará *existencialización del marxismo*. De ahí que el estudio de estos presupuestos se imponga como paso previo a un estudio formal de *L'Idiot*.

III. El Psicoanálisis existencial y el método progresivo-regresivo.

III.1. Si la categoría de *lo vivido* a la que hemos hecho referencia es, a juicio de Sartre, el momento clave en el íter de su evolución hacia *L'Idiot*, en *L'Être et le Néant* y en *La Nausée* Sartre se propuso estudiar cómo la libertad era el único fundamento, el único origen y cómo mi cuerpo, mi situación en el mundo se explican en última instancia a la luz de mi proyecto en un ser-en-el-mundo. Ser para-sí, proyecto, situación y libertad: cuatro vocablos presentes desde los inicios de la filosofía existencialista y adscritos a facticidad, contingencia, alienación, objetivación, al ser para

desde mucho antes... Mientras escribo sobre Flaubert, soy un *enfant terrible* de la burguesía que debe ser recuperado”.

²⁷ Sobre los *Cahiers pour une morale*, textos póstumos publicados en 1983, consúltase la nota del editor italiano: “Tenemos aquí una obra deliberadamente y no accidentalmente abandonada por el Autor. [...] Aun abandonada y rechazada quizás en su diseño general, permanece inutilizada, ya que muchas de las ideas expresadas en los *Cuadernos* aparecen esparcidas en otras obras sartreanas de esa época, y todo su incesante trabajo acerca de la posibilidad de la moral, se encuentra, aunque con el intento paradójicamente invertido de mostrar la imposibilidad de la Moral, en el *Saint Gênet, comediante y mártir*, para el que Sartre empieza a trabajar poco de tiempo después”. “Nota del editor”, en Jean-Paul Sartre, *Quaderni per una morale*, Edizioni Associate, Roma 1991, pag. III. Cf. asimismo S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, Gallimard, París, 1960; Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Gallimard, París, 1963, para la reconstrucción del periodo de redacción de los *Cahiers*, y Jean-Paul Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, en *Situations X Politique et Autobiographie*, Gallimard, París, 1976 ; Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des Adieux*, op. cit.; Jean-Paul Sartre et Michel Sicard, *L'écriture et la publication*, in “Obliques”, op. cit., pág.14. cfr. Michel Contat, *Enquete en cours sur un livre inexistant. Genèse d'un inédit de Sartre*, en “Leçon d'écriture”, Minard, París, 1985.

otro, que constituye, además, parte del carácter de mi libertad y de mi carácter. Una cita pertinente puede dar cuenta de este camino iniciado en los años cuarenta:

“Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los seres aparecen, se dejan *encontrar*, pero jamás se les puede *deducir*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una imagen falsa, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, por consiguiente la gratuidad perfecta. Todo es gratuito, ese jardín, esta ciudad y yo mismo. Cuando uno cae en la cuenta de ello se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar, como el otro día en el ‘Rendez-vous des Cheminots’: he aquí la Náusea”²⁸.

El para-sí en Sartre surge como nada desde lo que denomina “fondo de mundo”. Se construye desde la facticidad, como opuesto al en-sí, y en cuanto éste ya no es conciencia sino ser cerrado y opaco. Será la “nada” la que separa a ese para-sí del ser en-sí de donde surge; “nada” que no es sino la libertad. Será esa posibilidad para la realidad, escribe Sartre en *L’Être et le Néant*, “de segregar una nada que lo aísla la que hasta ahora se ha denominado libertad”

El para-sí o sujeto se encuentra enraizado desde su origen en la alteridad, es estable fuera de sí mismo, en la realidad, ahora entendida como Naturaleza o como mundo (más adelante hablaremos de la consideración de Naturaleza y Mundo). El para-sí, en este sentido, necesita fundarse, ser causa de sí, o en otras palabras recuperar aquella unidad original, anular la distancia del Otro.

Es entonces cuando el “Psicoanálisis existencial” se erige como el método que Sartre introduce para estudiar al sujeto, al hombre desde ese *deseo de ser*, desde ese *deseo de ser causa de sí* para anular la facticidad originaria, para ser objeto petrificado, cosa, puro existir y ser a la vez.

Incluso frente a Heidegger Sartre considerará que

²⁸ *La Nausée*, op.cit., pá. 185.

“la existencia del otro tiene la naturaleza de un hecho contingente o irreductible. Uno se encuentra con el otro, no lo constituye”²⁹.

Si ésta es una condición necesaria para aprehender el problema del otro, para salir de la posición solipsista, se impone, según Sartre, que mi relación *a otro* sea fundamentalmente una relación “de ser a ser, no de conocimiento a conocimiento”³⁰. Es más, tal dialéctica existencialista subrayará que la forma elemental de mi relación con el otro es una negación en la medida que el otro es el yo que no es yo, aunque una negación que no es exterior sino interior por cuanto establece la

“distinción original de otro y de mí mismo en la medida exacta en que me determina por otro y determina a otro por mí”³¹.

El ser para otro marcará de este modo el límite de mi libertad y la mirada será una de las variadas formas de relación entre Yo y el Otro, mirada que modifica el sujeto. Y ello por cuanto el problema es el de la relación constitutiva del para-sí como ser-para-otro. Y a tal fin la mirada aparece en primer lugar como “congelando” en objeto al ser mirado, mi yo.

“El otro, al surgir, confiere al para-sí un ser-en-sí-en-medio-del-mundo como cosa entre las cosas. Esta petrificación por la mirada del otro es el sentido profundo del mito de la Medusa”³².

Máxime cuando respecto del otro soy un ser que encuentra en medio del mundo unas cualidades, valores, virtudes y vicios encerrados en un deseo aprisionado a un proyecto y con un destino. Es por tanto ante la mirada del otro mi libertad se aliena, aunque el otro sea el mediador indispensable entre yo y yo mismo³³ y necesite del otro para captar indispensablemente todas las estructuras del ser. “Yo soy como él me ve”³⁴. Concepción que remite al Hegel del “yo soy un ser para sí que es para sí únicamente por otro”³⁵. En suma, la definición de Sartre se dirige a considerar al conflicto como el

²⁹ *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 307.

³⁰ *Ibid*, pág. 300.

³¹ *Ibid*, pág. 288.

³² *Ibid*, pág. 502.

³³ *Ibid*, pág. 276. Cf. Asimismo Simone de Beauvoir, “Merleau-Ponty et le pseudo-Sartrisme”, (“Les Temps Modernes” 10:114-115 (June-July, 1955) 2078), en donde se hace una defensa de la filosofía de la existencia de Sartre frente a las objeciones de “Filosofía del sujeto”.

³⁴ *Le sursis*, Gallimard, Paris, 1945, pág. 320.

³⁵ Hegel en *Fenomenología del Espíritu*, citado por Sartre: *L'Être et le Néant*, op. cit., pág. 293.

sentido original del ser-para-otro³⁶ traducido en *Huis-Clos*³⁷ por “el infierno son los otros”. Relación que en primera instancia se apoya en la dialéctica del amo y del esclavo expuesta por Hegel y que en *L'Être et le Néant* ocupa un puesto representativo. El otro se encuentra, pues, ligado a las cosas externas:

“se me presenta y se presenta a él mismo como *inesencial*. Es el *Esclavo* y yo soy el *Amo*”³⁸.

Y el carácter de la relación se acentúa ante la sensación de “estar de más” respecto a un mundo habitado por los *otros*. Mis relaciones con los otros por tanto se clasificarán en relaciones concretas a través del amor, del odio, de las relaciones sádicas o del masoquismo, en fin, a través del nosotros.

Por tanto, respecto del Otro, dirá Sartre, me encuentro ante una libertad que aspira a reconocerse en él: soy considerado como esencia aunque se me niega la libertad. La alienación perpetua en la que se encuentra el ser respecto de los otros y del exterior parecería querer ser asumida por ese ser. *L'Être et le Néant* al estudiar la libertad como fundamento último de la acción demuestra, según André Gorz:

“la posibilidad en principio de una reconquista sobre la alienación en su dimensión subjetiva, al mismo tiempo que fundamentaba la posibilidad formal de esta alienación”³⁹.

III.2. *L'Être et le Néant* finaliza con el estudio del psicoanálisis existencial en cuanto método que delimitará el estudio del proyecto existencial originario de la persona humana a partir de la ontología desplegada. El Otro, siguiendo las anteriores reflexiones, sería ese *alter ego*, como diría muy exactamente Jean Hyppolite⁴⁰.

“En la reflexión, escribe Sartre, el para-sí se ve casi conferir un exterior a sus propios ojos, pero este exterior es puramente virtual. Veremos después al ser-para-otro realizar el bosquejo de este exterior”⁴¹.

³⁶ *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, pág. 431.

³⁷ *Huis-Clos*, Gallimard, Paris, 1945.

³⁸ *Op. cit.*, pág. 293.

³⁹ *Le socialismo difficile*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, pág. 229.

⁴⁰ “La libertad en J.-P. Sartre”, en el libro colectivo *Dialéctica y Libertad*, Fernando Torres editor, Valencia, 1976, pág. 67.

⁴¹ *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, pág. 196.

Mas las relaciones con el otro ocupan un lugar dentro del proyecto de ser fundamental, un lugar comprendido dentro de la dialéctica del para-sí, y el psicoanálisis existencial pretende estudiar y clasificar los fines del hombre (Sartre diría la realidad humana). El libre proyecto, implícito en la acción del sujeto será el impulso por el cual el para-sí se arroja hacia su fin, siendo este impulso una perspectiva del para-sí. De lo que se trata será justamente de desarrollar este fin en cuanto forma parte de la “subjetividad absoluta”.

III.2.1. El análisis psicológico emprendido por Sartre para fundamentar su “Psicoanálisis existencial”, si se tienen presentes los principios de su ontología fenomenológica, es crítico respecto de la psicología, tanto de la freudiana como de la empírica. Por una parte critica el error sustancialista de creer hacer inteligible al hombre por sus deseos desviando la atención de una trascendencia. Siendo necesario no considerar a los deseos

“como pequeñas entidades psíquicas que habiten la conciencia: son la conciencia misma en su estructura original proyectiva y trascendente, en tanto que es por principio conciencia *de algo*” ⁴².

El otro error consistiría en reducir la “personalidad compleja de un adolescente a unos cuantos deseos primarios”. Paul Bourget ⁴³ refiriéndose a Gustavo Flaubert escribe:

“La abstracción, los deseos abstractos, la satisfacción simbólica en lecturas escogidas, etc. amparados y sostenidos en una exaltación permanente serán las bases primarias de la génesis de la actividad literaria de Flaubert”.

Frente a este criterio Sartre se exalta. El texto de Bourget reproducido en *L'Être et le Néant* da la medida de la exposición y crítica del psicoanálisis existencial. Al decir de Bourget:

[Flaubert] “parece haber conocido como estado normal, en su primera juventud, una exaltación continua producto del doble sentimiento de su grandiosa ambición y de su fuerza invencible... La efervescencia de su sangre joven se convirtió, *pues*, en pasión literaria, como acontece hacia la

⁴² *Ibid.*, pág. 643.

⁴³ *Essais de psychologie contemporaine: Gustave Flaubert*, 1883.

edad de dieciocho años a las almas precoces que encuentran en la energía del estilo o en las intensidades de una ficción el modo de engañar esa necesidad, que los atormenta, de mucho actuar o de sentir en exceso”.

Tal análisis psicológico pierde toda su fuerza cuando se lo considera al amparo del postulado de subordinación de un hecho individual a leyes abstractas y universales (“La necesidad de sentir en exceso”) puesto que según Sartre esto es lo que en verdad se trataría de demostrar.

Es cierto que se exige un irreductible (del tipo: es ambicioso, temperamental, etc.) pero es necesario que sea *verdaderamente* irreductible y evidente

“y que no se ofrezca como el postulado del psicólogo y su negativa o incapacidad a ir más lejos, sino que, al ser verificado, produzca en nosotros un sentimiento de satisfacción” ⁴⁴.

Negando el reduccionismo psicologista y empirista y afianzándose en una fundamentación “preontológica” de la realidad humana es posible entonces alcanzar la unidad que es el ser del hombre por rechazo al olvido del hombre, de lo personal que siempre encierra la acción humana:

“Ser, para Flaubert como para cualquier sujeto de ‘biografía’, es unificarse en el mundo” ⁴⁵.

Lo que se exige, por tanto, y siguiendo el argumento sartreano, es que la investigación nos revele la unificación de un *proyecto original*, proyecto que se observa en cada una de las tendencias. El problema puede ser planteado en los siguientes términos: la persona humana es una totalidad y de ningún modo se puede suponer que es posible intentar “recomponerla” mediante la suma de tendencias o inclinaciones parciales de la personalidad, puesto que en cada inclinación o tendencia va expresada la totalidad de esa persona. Esta será la primera de las bases del psicoanálisis existencial. Su objeto será descifrar los comportamientos empíricos del hombre:

“Su punto de partida es la *experiencia*; su *punto de apoyo* la comprensión

⁴⁴ L’Être et le Néant, op. cit., pág. 647.

⁴⁵ Ibid., pág. 648.

preontológica y fundamental que tiene el hombre de la persona humana”⁴⁶.

Psicoanálisis que como veremos se sustenta en los análisis que Sartre elabora en el caso de Charles Baudelaire, Jean G  net o Gustave Flaubert y que conforman las finas *capas* de lo que a nuestro ojuicio no es sino un corpus de estudios antropológicos.

Bástenos decir que el psicoanálisis existencial desde la fenomenología y la ontología desarrolladas en *L’  tre et le Néant* se proponía, como hemos visto, comprender la elección original *de ser*, o lo que es lo mismo, encontrar los fines últimos. Sin embargo, tal método, concebido como el desvelamiento minucioso de la personalidad en el plano de la acción y de la libertad, har   surgir las motivaciones del sujeto sobre el *medio* que le rodea. Pero en modo alguno los resultados, calculados sobre el *individuo* pueden servir para otro individuo o para ese individuo en un momento distinto de su historia. Sobre todo este método no es la salvaguarda del individuo ante los análisis pertinentes que se realicen sobre él: sirven en el *instante* en que se realice; con otras palabras, tal método está

“destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es”⁴⁷.

Es más, las informaciones que la ontología sustenta acerca de las conductas y el deseo le sirven a Sartre como principios al psicoanálisis existencial. Fijémonos en una de las categorías más interesantes para nuestro propósito: el deseo. El deseo, o lo que es lo mismo la *falta de ser*, en cuanto tal está en relación sobre el ser del cual es falta. Este ser no es otro que el en-sí-para-sí, es decir,

“la conciencia hecha sustancia, la sustancia hecha causa de sí, el Hombre-Dios”⁴⁸.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 656.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 662. Ver asimismo Francis Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Jean-Paul Sartre*, Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1960. Jeanson escribe respecto del psicoanálisis existencial: “No basta (...) mostrar que la realidad humana está siempre comprometida en el impulso de un libre proyecto fundamental. Es necesario aún determinar qué tipo de relación con el ser pone ese proyecto como fin. Aquí es donde interviene el psicoanálisis existencial” (pág. 255). Y más adelante: “La diferencia esencial —que acaba, por lo demás, de caracterizar para nosotros el psicoanálisis existencial— reside en el hecho de que éste se guiará no ya sobre tendencias secundarias como la sexualidad o la voluntad de poder   sino sobre la relación fundamental de la realidad humana con el ser, sobre su manera de ser frente a este ser (pág. 258).

⁴⁸ *L’  tre et le Néant*, op. cit., pág. 663.

Pero el hombre *no es*, y la realidad humana es entonces puro esfuerzo por hacerse Dios. El deseo expresa la relación existente entre el hombre con los objetos y en este sentido forma parte del Ser-en-el-Mundo. La ontología no puede sino descubrir el deseo como *deseo de ser*, “como libre falta de ser” y el psicoanálisis existencial adquiere de este modo el cometido fundamental de encontrar, mediante los proyectos empíricos, la forma especial y original que tiene cada sujeto de elegir su ser. He aquí pues, el camino abierto para el encuentro con el Gustavo Flaubert *imaginario* y a la vez *real*, singular y universal estudiado por Sartre en *L’Idiot de la Famille*. Pero también el anuncio de su encuentro con el materialismo histórico, con la fundamentación de la Razón dialéctica, o lo que es lo mismo, la constitución del otro método que le servirá para apuntalar, junto al psicoanálisis existencial el edificio de *L’Idiot de la Famille*, la personalidad de Gustavo Flaubert.

III.3. Por tanto, en la evolución de *L’Être et le Néant* a *Critique de la Raison dialectique*, se aprecia la apertura de un ciclo que Sartre propone como campo de estudio abierto con el establecimiento del *método progresivo-regresivo*. A su vez podemos deducir que el proyecto de *L’Idiot de la Famille* alcanzará su diseño cerrado cuando se sitúe en el territorio del materialismo histórico, más precisamente en el *materialismo filosófico*. Sólo desde las Ideas desplegadas en *Critique de la Raison dialectique* se puede entender el cambio emprendido por Sartre: del *solipsismo* al *grupo*, al *colectivo*, desde el *para-sí*, al *ser-para-otro* ahora entendido como el despliegue del hombre en un *mundo circundado por la naturaleza*. De hecho, Sartre lo subraya en estos términos:

“Para mí, *L’Être et le Néant* representaba la captación de una consciencia, de sus raíces, de sus estructuras y su naturaleza, y la *Critique de la Raison dialectique* representaba la aparición de los grupos, la aparición de los hombres constituidos como tales. Y el *Flaubert* representaba el estudio de una persona humana particular”⁴⁹.

III.3.1. En *Critique de la Raison dialectique* el hombre ya no es proyecto de ser Dios, esa entidad en-sí/para-sí, ese proyecto inabarcable e imposible de *completude* (para emplear un neologismo existencialista). Por el contrario, el hombre ahora será justamente el *proyecto de ser hombre* envuelto en una sociedad en donde las

⁴⁹ “Obliques”, *op. cit.*, pág. 21.

“necesidades” conforman la situación y el deseo de ser. Adviértase ahora el cambio de sentido respecto del “metafísico” *para-sí* de *L’Être et le Néant* cuando en *Critique de Raison dialectique* Sartre subraya que

“el hombre es el ser en virtud del cual (de la praxis del cual) el hombre es reducido al estado de objeto de uso” ⁵⁰.

Tal método será investido de eficacia en tanto nace del acercamiento y reflexión sobre la Razón dialéctica, su piedra angular, frente al momento de la razón analítica, de la crítica al materialismo histórico, al marxismo de los años cincuenta. Una cita nos permitirá aclarar la posición de Sartre ⁵¹:

“Entendámonos: el marxismo, como cuadro formal de todo el pensamiento filosófico actual, es insuperable. Yo entiendo por marxismo el materialismo histórico, que supone una dialéctica interna de la historia, y no el materialismo dialéctico, si se entiende con esta expresión esa fantasía metafísica que imagina descubrir una dialéctica de la naturaleza. Esta dialéctica de la naturaleza, en efecto, *puede* existir también, pero es preciso reconocer que no poseemos de ella ni siquiera la más pequeña prueba. Así, el materialismo dialéctico se reduce a un vano discurso, lleno de pompa y debilidad, sobre las ciencias físico-químicas y biológicas; al menos en Francia, esconde el más banal mecanicismo analítico. Por el contrario, el materialismo histórico —en cuanto afirma directamente el origen de toda dialéctica: la praxis de los hombres gobernados por su materialidad— es, al mismo tiempo, la experiencia que todo el mundo puede tener (y tiene) de la propia *praxis* y de su alienación y, al mismo tiempo, el método reconstructivo y constructivo que permite tomar la historia humana como totalización en curso. Así, el pensamiento de la existencia vuelve a encontrarse en seguida arrojado al proceso histórico y no puede comprenderlo sino en la medida en que el conocimiento dialéctico se muestra como conocimiento de la dialéctica”.

La supuesta involución del marxismo lleva a Sartre a plantear su proyecto de “existencializarlo”. Posición que se puede rastrear en los primeros escritos de Sartre de

⁵⁰ *Op. cit.*, pág. 749.

⁵¹ “Lettre de Jean-Paul Sartre a Roger Garaudy”, en Roger Garaudy, *Perspectives de l’homme*, París, PUF, 1961, pág. 112.

los años treinta, cuando, por ejemplo, en *La Transcendence de l'Ego* escribe:

“Me ha parecido siempre que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exige en modo alguno como fundamento ese absurdo que es el materialismo metafísico” ⁵².

Sartre se desmarca con la “integración” del existencialismo en el materialismo histórico tanto del hiper-empirismo y del positivismo como del estructuralismo y el sociologismo americano representado en su momento por Kurt Lewin o Kardiner. Su posición queda expuesta cuando apuesta porque la *totalización* dialéctica debe contener tanto los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad como las categorías económicas⁵³, situando al agente o al acontecimiento en relación con el conjunto histórico definiéndolo respecto del porvenir y respecto del presente.

Evidentemente Sartre (es necesario recalcar justamente este aspecto) realiza el ataque a un marxismo que es caricatura de un marxismo no dogmático, como corresponde al que se adscribe el Partido comunista francés, marxismo dogmático vinculado al *Diamat* (al texto, por ejemplo, de Josep Stalin *Materialismo Histórico, materialismo dialéctico*). La crítica se sitúa frente a este materialismo determinista (denominado de distintos modos en diferentes momentos de los escritos sartreanos: “materialismo idealista”, “materialismo metafísico”, “marxismo esclerotizado”, etc.) al cual denomina de *mala-fe* siguiendo los presupuestos de *L'Être et le Néant*, mas dejando fuera de su crítica fuerte al materialismo de Marx. Ante este materialismo que es un vano intento de huir ante la angustia, es posible reducirlo al *espíritu de seriedad* y que no es más que el intento de *cosificación* de lo humano o, lo que es lo mismo, hacer de la *conciencia* un producto de la *materia*. De ahí que esta primera crítica no sea más que el primer ajuste de cuentas de Sartre ante un materialismo que no procura cimentar una filosofía revolucionaria que tiene todas las soluciones escritas en “el libro de la Ciencia”.

Sin embargo la polémica de estos años entre Sartre y el marxismo se centra en el plano ontológico, en mantener frente a la crítica del materialismo dialéctico su posición de fundamentación dialéctica de la historia, excluyendo de la naturaleza el principio de contradicción, de dialéctica. Posición crítica de Sartre, mantenida en *Critique de la Raison dialectique* y en el debate con Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean Orcel y Jean

⁵² *Op. cit.*, p. 123.

⁵³ *Critique de la Raison dialectique, op. cit.*, pág. 118.

Pierre Vigier en *Marxisme et Existentialisme*⁵⁴, y que no da cuenta de la superación del idealismo sustentada en su ontología del *ser para sí* (absoluta libertad, contradicción interna y *nadificación, néantisation*) o lo que es lo mismo, superar la oposición *dialéctica de la Historia/dialéctica de la Naturaleza* por más que en el *cogito* se inserte el colectivo, el grupo.

III.3.2. Precisemos: no será hasta la década de los setenta cuando Sartre⁵⁵ matice su crítica al marxismo, en la que puede ser considerada una superación de ciertos principios marxistas por lo demás en modo alguno sistematizados. En la entrevista de Jane Friedman⁵⁶, por poner un significativo ejemplo, Sartre se expresa en este tono:

“Ya no soy marxista a pesar de que he estado fuertemente influenciado por el marxismo. El marxismo tiene un modo de explicar al hombre —como un producto de su sistema económico— que no corresponde con lo que yo creo. Pienso que existe la libertad individual y debe formar la base de la verdadera revolución”.

La alternativa de Sartre parece entonces situarse en otro contexto, de ahí que en los últimos años de su vida se haya separado de sus (llamémoslas así) posiciones filomarxistas como se puede constatar en *Poder y Libertad*, la serie de entrevistas mantenidas con Pierre Victor. Asimismo en 1975 declara frente a su opinión de 1960 de que “el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo”⁵⁷:

“Pienso que hay aspectos esenciales del marxismo que perduran: la lucha de clases, la plusvalía, etc. Es el elemento de poder contenido en el marxismo lo que ha sido recogido por los Soviéticos. En tanto que filosofía del poder, pienso que el marxismo ha dado su medida en la Rusia soviética. Estimo que hoy, como intenté decirlo un poco en *On a raison de se révolter*, es otro pensamiento el que hace falta, un pensamiento que tenga en cuenta el marxismo para superarlo, rechazarlo y recobrarlo, comprenderlo en sí. Es la condición para llegar a un verdadero socialismo. Creo haber indicado, junto con otros muchos que lo piensan hoy, las vías para esa superación”⁵⁸.

⁵⁴ Librairie Plon, Paris, 1962

⁵⁵ Cf. Mariano Arias, “Jean-Paul Sartre vivo”, “El Basilisco”, nº 11, 1980, págs. 35-47.

⁵⁶ “Newsweek”, noviembre 10, 1975.

⁵⁷ “Questions de méthode”, *op.cit.*

⁵⁸ “Autoportrait aux soixante-dix ans”, entrevista de Michel Contant, reproducida en *Situations X, op. cit.* pág. 193.

III.3.3. El método progresivo-regresivo se propone, a la luz de la crítica al marxismo, a la Razón dialéctica, por supuesto, como hemos visto, alcanzar la comprensión del hombre ahora *lanzado hacia los otros*, en el campo de los *conjuntos prácticos*. Tal método, además, deberá incluir en el vaivén de su investigación la biografía,

“profundizando en la época, y la época profundizando en la biografía. Lejos de integrar inmediatamente una en otra las mantendrá separadas hasta que el desarrollo recíproco se haga por él mismo y ponga un término provisional en la búsqueda” (*Ibid.*).

Mas tal apuesta analítica y dialéctica no está exenta de la crítica a la Razón dialéctica, al marxismo esclerotizado, que Sartre resume en *Critique de la Raison dialectique* en frases del siguiente estilo y tono:

“Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe duda; pero no todo intelectual pequeño-burgués es Valéry. La insuficiencia eurística del marxismo contemporáneo se encierra en estas dos frases”⁵⁹.

Y, a propósito de Flaubert:

“Es la obra o el acto del individuo lo que revela el secreto de su condicionamiento. Flaubert, con su decisión de escribir, nos descubre el sentido de su temor infantil de la muerte, y no a la inversa. Habiendo desconocido estos principios, el marxismo contemporáneo se ha cerrado la posibilidad de comprender los significados y los valores”⁶⁰.

Por lo demás, precisemos que el despliegue metodológico emprendido en *Critique...* establece la pertinencia de un método encajado en un sistema que necesariamente debe incluir un momento *analítico* y otro *regresivo*, puesto que el *progreso* se alcanza agotando la singularidad histórica del objeto. Y en este estadio sólo se alcanzarán descubrimientos orientativos parciales, partes del todo, aspectos que conformarán sólo más tarde el proceso de inteligibilidad total.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 44

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 95-96.

El ejemplo predilecto de Sartre —ya desde *L'Être et le Néant*— es como hemos visto Flaubert, y como estudiaremos más adelante el conjunto de significaciones que ofrece tal análisis enriquecerá el progreso del método. Establezcamos algunas de las conclusiones:

La primera parte del método, el *regresivo*, sólo alcanza a descubrir una jerarquía de significaciones que Sartre denominará heterogéneas: Madame Bovary, la “femineidad” de Flaubert, la infancia en un edificio del hospital, las contradicciones de la pequeña burguesía contemporánea, la evolución de la familia, de la propiedad, etc., etc.⁶¹. Se tiene efectivamente un movimiento dialéctico, pero habrá que aplicar el método *progresivo* para descubrir en él el movimiento mismo, el proyecto que permita la objetivación final, la singularidad rica y apreciada que hará posible escribir la obra *Madame Bovary* y no, pongamos por caso, *El Quijote*. En una palabra, descubriendo el movimiento mismo a veces será necesario realizar nuevamente un momento *regresivo* en tanto el análisis *progresivo* puede sufrir alteraciones a causa de los instrumentos colectivos. Así, la vuelta a la *biografía*⁶² aprecia y confirma en su caso las primeras hipótesis y descubre la singularidad final. El método entonces adquiere finalmente su estructura orgánica definitiva: es un *método regresivo-progresivo y analítico-sintético*. El hombre y su tiempo quedan integrados en la totalización dialéctica cuando se ha mostrado “cómo supera la historia esta contradicción”. La postura de Sartre en este punto es contundente en su reivindicación del materialismo histórico —y en su concepción de la Historia— ayudado por su método y aplicado a *L'Idiot de la Famille* :

“A causa del éxito que tiene en su época, Flaubert ve cómo le roban la obra, no la reconoce, le resulta extraña: de pronto pierde su propia existencia objetiva. Pero al mismo tiempo su obra alumbra a su época con una nueva luz; permite que se haga una nueva pregunta a la Historia: ¿cuál podía ser, pues, esta época para que reclamase ese libro y para que encontrara en él erróneamente su propia imagen?”

⁶³.

III.3.4. De hecho Sartre subvierte el orden hegeliano⁶⁴. Al plantear su crítica de la Razón dialéctica presenta el eje de su sistema (en contraste con el humanismo

⁶¹ *Ibid.*, pág. 128.

⁶² Entendemos aquí por “biografía” los aspectos no tanto subjetivos del sujeto como su praxis individual, el sujeto singular.

⁶³ *Ibid.*, pág. 95.

⁶⁴ Para un desarrollo más pormenorizado de estas cuestiones puede consultarse Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, cap. IV, Taurus, Madrid, 1972. La crítica a Sartre puede ser planteada en estos términos: “Mi conciencia es una parte del mundo natural, incluido mi cuerpo” (*Op. cit.*, pág. 412).

subjetivista de Althusser, también con la dialéctica de la primacía superestructural presentada por Fulvio Papi). Hegel había diseñado su sistema organizado (desde los presupuestos del *materialismo filosófico* que adoptamos) en el plano “ontológico-especial, o lo que es lo mismo, Hegel dividiría la realidad en dos amplios territorios: la *Naturaleza* y el *Espíritu*. El *Espíritu*, a su vez, quedaría subdividido en *Espíritu subjetivo*, *Espíritu objetivo* y *Espíritu absoluto*.

La “vuelta al revés” (*Umstülpung*) planteada por Marx no significa sino la alteración sustancial de las implicaciones que afectan al materialismo dialéctico, entre la *Naturaleza* y el *Espíritu* así como las relaciones entre el *Espíritu Objetivo* y *Espíritu Absoluto*. Sartre se propondría, a la luz de este esquema marxista-hegeliano, alterar la dialéctica hegeliana proponiendo la clásica identificación de la “cabeza” con el “*Espíritu absoluto*”, los “pies” con el “*Espíritu objetivo*”, desconectándolo con el “*Espíritu subjetivo*”. Tal hecho dejaría libre el principio fundamental del “humanismo” en su trasposición al “*espíritu subjetivo*”; humanismo que Sartre encierra, claro está, en un “subjetivismo” que tiende a ir más allá del *cogito* :

“Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos, es decir, como un conjunto de reacciones determinadas... el hombre que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia”

⁶⁵.

El materialismo dialéctico, desde estos planteamientos, y fundamentado por Engels (y se puede suponer que bajo el control intelectual del propio Marx aunque no hubiera participado en el parto del *Anti-Dühring* ni en la *Dialéctica de la Naturaleza*) tendería a derivar hacia cierto naturalismo. En las diversas concepciones que tal *Umstülpung* ha planteado en la comunidad “marxista” es donde se pueden encontrar distintas posiciones, ya sean subjetivistas, voluntaristas o metafísicas. Interpretaciones que tendrían que ver con algunos o con todos los ejes del sistema hegeliano, según el orden moral de valores y el ámbito cultural que corresponde al “*espíritu objetivo*”.

En realidad, desde el *materialismo filosófico* la *Naturaleza* se contempla no como una determinación o conformación del *sujeto*, hecha a *la medida del hombre* (como sucede en Kant y su empeño en construir una “*Metafísica de la Naturaleza*” en la

⁶⁵ L'Existentialisme est un Humanisme, op. cit.

línea de Aristóteles y la tradición escolástica); ni tampoco la recíproca constituiría una salvaguarda de la entidad humana. La Naturaleza no es entonces sino un mito y el Género humano no ocupa ningún lugar de privilegio en el Cosmos, Universo, Mundo o Naturaleza, simplemente hay *naturalezas* (con minúsculas), pero también se rompe la unidad del Género humano en tanto sólo cabe hablar de “Hombres” encajados en civilizaciones y sujetos al desarrollo y transmisión cultural mediando procesos, proyectos, establecidos en el “hacer” y en el “tener” en función del orden de regulación de “hombres” anteriores a su propio presente histórico.

IV. Lo universal-singular

IV.1. *L’Idiot de la Famille* marca las pautas de un análisis que podíamos denominar el estudio del hombre bajo el punto de vista de lo *universal singular*. Concepto que se inserta en el marco de la última trayectoria filosófica sartreana, y permite una nueva comprensión de la metodología empleada, ampliando el campo de investigación, por más que el método “*se hace* en el trabajo mismo a fin de obedecer a las exigencias de su objeto”⁶⁶.

Y aún es más explícito en este extremo:

“Ocurre que un hombre nunca es un individuo; más valdría llamarlo un *universal singular*; totalizado y por eso mismo universalizado por su época, la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, y singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, reclama ser estudiado de manera simultánea desde los dos extremos”(Ibid.).

Señalemos las peculiaridades de esa trayectoria, advirtiendo que los conceptos arrastran detrás de ellos totalidades más amplias que desembocan inexcusablemente en la percepción de la “singularidad” del hombre. Singularidad *inseparable* de la historia, entendida como el decurso de las singularidades en el ámbito construido con los otros y en tanto integran conjuntos históricos:

“Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se transforme al

⁶⁶ *L’Idiot de la Famille*, T.I, op. cit, Prólogo.

mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un producto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad”⁶⁷.

Es la dialéctica de los conceptos la que ha proyectado, a nuestro juicio, obras como *L'Être et le Néant*, pero también las obras filosóficas complementarias, y anteriores a ella, *L'Imagination*, *L'Imaginaire*⁶⁸, etc. Principio éste que ha permitido en su caso la crítica del psicoanálisis freudiano, el desarrollo al final de *L'Être et le Néant* del psicoanálisis existencial y el *método progresivo-regresivo* complementario desplegado, tal como hemos estudiado, en *Critique de la Raison dialectique* y que ha abierto las posibilidades de investigar la “singularidad” y “universalidad” humanas en el caso de Charles Baudelaire, Jean Gênet, Maurice Merleau-Ponty, Gustave Flaubert o el mismo Sartre en su autobiografía *Les Mots*. Va a ser en este terreno donde la antropología existencialista cumple la función real (permítase la expresión) de extrema y sugestiva importancia a la hora de delimitar los presupuestos sartreanos en *L'Idiot de la Famille*.

Antropología que en Sartre no es disonante de las tesis expuestas en *Qu'est-ce que la littérature?* por cuanto sigue manteniendo la *palabra* como *acción*, el compromiso del escritor, ineludible, incapaz de considerarse inocente frente a los acontecimientos del mundo y abocado a transformar las *situaciones*. Todo hombre es, desde su punto de vista, una “libertad en situación”, un proyecto abierto al porvenir en tanto se escribe para los otros y su escritura se dirige a otras libertades, y en tanto

“no es libre de no elegir: está comprometido, hay que apostar, la abstención es una elección”⁶⁹.

Tesis éstas que van a estar presentes, de un modo o de otro, en la singularidad del personaje estudiado, en las sucesivas biografías que componen su trayectoria literaria y que trataremos de analizar en sus extremos más rigurosos, teniendo presente incluso las relaciones estrechas que mantienen las obras de “ficción estricta”, novelas y relatos (*La Nausée*, *Le Mur*, etc.) con su proyecto y escritura autobiográfica.

⁶⁷ *Saint Gênet, comédien et Martyr* (*Œuvres complètes de Jean Gênet*, T.I), Gallimard, Paris, 1952, pp. 288-289. En un principio había sido previsto como un estudio previo a las obras completas, posteriormente y a la vista del enorme trabajo pasó a constituir un tomo separado, el primero, del resto de la Obra.

⁶⁸ *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940.

⁶⁹ *Qu'est-ce que la littérature?*, *op. cit.*

IV.1.1. El estudio sobre *Baudelaire* ⁷⁰ emprendido en los años cuarenta es el primer intento de acercarse a la singularidad humana de un escritor. Se trataba de descubrir la significación individual del comportamiento de un poeta ante el mundo mediante la disección extrema del proyecto existencial. Con herramientas todavía poco perfiladas Sartre se encontró cercado por un método inmaduro que le llevaría a renegar posteriormente de esta obra. Y sin embargo, será en *Baudelaire* donde manifieste la pertinencia del psicoanálisis existencial. La actitud de Baudelaire como *poeta maldito* es ejemplificada como el anhelo de ser así sea ocultando su angustia, rehuyendo su responsabilidad:

“Ese hombre ha intentado toda su vida, por orgullo y por rencor, *hacerse cosa* a los ojos de los demás y a los suyos propios. Ha deseado erigirse aparte de la gran fiesta social, a la manera de una estatua, definitiva, opaca, inasimilable. En una palabra, diremos que ha querido ser” ⁷¹.

Es en la medida en que el hombre asume su dificultad de existir, de encontrar sentido y afrontar la angustia como el hombre encuentra sentido a su libertad. Baudelaire no afrontará esta angustia más que complaciéndose en construir una imagen suya ante los otros, una imagen condenable, criticable pero que le libra de la angustia:

“Es el hombre que, experimentando lo más profundamente su condición de hombre, ha buscado más apasionadamente disfrazarla. Puesto que su “naturaleza” le escapa, va a tratar de atraparla en los ojos de los demás” ⁷².

Ha querido ser de una pieza, opaco, sin fisuras, un *en-sí*, absoluto. En la terminología sartreana:

“Ser de piedra, inmóvil, insensible, sin un proyecto, sin una inquietud” ⁷³.

IV.1.2. En *Saint Gênet, Comédien et Martyr* el intento irá más lejos: aquí poseía un método más riguroso a la vez que un material objetivo más puro y cercano. Jean Gênet era amigo personal, estaba vivo, tenía a la vez que sus proyectos (*ser* escritor, poeta) la *palabra*, la voz, elementos todos ellos que permitían transmitir exactamente la

⁷⁰ *Baudelaire*, Gallimard, Paris, 1947.

⁷¹ *Baudelaire, op. cit.*, pág. 90.

⁷² *Ibid.*, pág. 47.

⁷³ *Le Sursis, op. cit.*, pág. 107.

complejidad de los conceptos que Sartre deseaba englobar en el estudio. *Saint Gênet...* significó por lo tanto el primer encuentro práctico, no dogmático, con el material objetivo del psicoanálisis existencial, expuesto sintéticamente en *L'Être et le Néant*, pero sólo riguroso cuando se ejercen en un caso práctico. Y a la vez *Saint Gênet...* es el primer esbozo de su moral nunca sistematizada y anunciada al término de *L'Être et le Néant*⁷⁴

Sin embargo, la biografía de Gênet sigue manteniendo los esquemas del psicoanálisis existencial y los principios que regulan su existencialismo. Gênet asume su condición de ladrón que le ha sido “dada” desde la infancia por la sociedad y la asume como desafío ante ella desde su libertad, como acto que le define hasta su elección última, ser escritor.

Sartre presenta a un Gênet que ejemplifica la acción del hombre en tanto es consciente de asumir la responsabilidad de su elección, de lo que ha decidido hacer. No sólo de asumir la consciencia de sus actos sino de que existe la posibilidad de ser aquello que es contrario a lo que se es. Y Gênet es primero ladrón y responsable de su elección, tanto como cuando escribiendo elige las palabras que le significarán a él en la misma medida que esas palabras son también de los otros. Esa acción recíproca es la base de la personalidad analizada por Sartre:

“La idea que nunca he dejado de desarrollar es que, a fin de cuentas, cada quien es siempre responsable de lo que se ha hecho de él —aun si no puede hacer nada más que asumir esta responsabilidad. Yo creo que un hombre siempre puede hacer algo de lo que se ha hecho de él. Es la definición que daría yo 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 Gênet un poeta, por ejemplo, mientras que estuvo rigurosamente condicionado para ser un ladrón (...) Porque a Gênet se le hizo ladrón; él dijo 'soy un ladrón' y ese pequeño movimiento fue el principio de un proceso mediante el cual llegó a ser poeta y, después, finalmente, un ser que ya no está verdaderamente al margen de la sociedad, alguien que ya no sabe dónde está y que se calla. En un caso como el suyo, la libertad no puede ser dichosa. No es un triunfo.

⁷⁴ Ver más arriba, apartado II.4.

Para Gênet, simplemente abrió ciertos caminos que no le habían sido ofrecidos desde el comienzo”⁷⁵.

Personalidad, sin embargo, que Sartre matiza cuando se refiere a sus estudios sobre el propio Gênet y Flaubert:

“No pienso que haya un interés en decir que yo me descubro en Flaubert como lo había dicho para Gênet. Eso puede ser más cierto para Gênet porque es más próximo a mí en muchos planos. Pero yo tengo muy pocos puntos en común con Flaubert”⁷⁶.

IV.1.3. En “*Merleau-Ponty vivant*”⁷⁷ expuso, parcialmente es cierto, la relación entre el hombre y el mundo a través de la descripción del amigo desaparecido; perdida la amistad, rota la relación en el pasado inmediato, el presente y los actos recordados se envuelven en una temporalidad distinta: los actos son objetos que remiten constantemente a la imagen de lo que había sido una vida destruida por la muerte. El Otro (el amigo) está inmerso en las condiciones del mundo, tan imbuido de sus vicisitudes como yo, tan indiferenciado de ellas como los propios acontecimientos que ellos crean y de los que ellos reciben sus fines. En la primera página del estudio sobre Maurice Merleau-Ponty Sartre es explícito:

”El acontecimiento nos había hecho y aproximado, el acontecimiento nos ha separado”.

IV.1.4. Será en *Les Mots*, autobiografía escrita en los años cincuenta⁷⁸ y publicada tres años después de *Critique de la Raison dialectique* e iniciado la redacción definitiva de *L’Idiot de la Famille*, donde aplique parte del método desplegado posteriormente. Son estas dos obras mencionadas, distintas y a la vez bien parecidas⁷⁹, las que engloben a los anteriores estudios y se sitúen en centrales eslabones de la cadena de una investigación aún inconclusa. Corresponde al final de lo que muy certeramente

⁷⁵ *Saint Gênet, Comédien et Martyr, op. cit.*, pág.

⁷⁶ Entrevista de Michel Rybalka y Michel Contant, a Sartre sobre *L’Idiot de la famille*, “Le Monde”, 14 mayo 1971. Reproducida en *Situations X, op. cit.*, pág. 94.

⁷⁷ “*Merleau-Ponty vivant*”, n° especial de “Les Temps Modernes”, octubre 1961. En *Situations IV, Portraits*, Gallimard, Paris, 1964.

⁷⁸ La obra colectiva *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, ya citada es hasta el presente el mejor estudio sobre la construcción de *Les Mots*, y referencia obligada para una comprensión cabal de la autobiografía sartreana. En ella pueden encontrarse manuscritos previos a la edición publicada de *Les Mots*, como estudios sobre el estilo, comparaciones de temas, supresiones finales, etc.

⁷⁹ Consultar Michell Contant, “Introduction”, en *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots, op. cit.*

Genevieve Idt denomina “decenio autobiográfico” ⁸⁰ refiriéndose al periodo comprendido entre 1953 y 1963 y que se iniciaría como un proyecto de autocrítica anunciado en la “Réponse à Albert Camus” y seguido en diversas publicaciones hasta la publicación de *Les Mots*, en 1964.

Mas el propio Sartre consideró *Les Mots* como una novela, como una “especie de novela” ⁸¹ en la cual sin necesidad de recurrir a la mentira, aun no diría toda la verdad, por más que la verdad estuviera en el horizonte de su propósito. En la entrevista mantenida con Michel Contant aclara estos extremos:

“Yo proyectaba entonces escribir una novela en la que hubiera querido hacer pasar de manera indirecta todo lo que pensaba precedentemente decir en una suerte de testamento político que hubiera sido la continuación de mi autobiografía; luego yo he abandonado el proyecto” (*Ibid.*).

Es más, acaso la obra novelesca de Sartre quede subsumida en un propósito interno autobiográfico, en una suerte de hilo tendido sobre la premisa de la escritura (que es hablar del escritor, de la “pulsión narrativa” sartreana considerado como desvelador de la realidad, mediando materiales y métodos apropiados al objeto de estudio), tendido sobre el deseo de descripción y desvelamiento ⁸², y que en Sartre las novelas cumplirían ese deseo oculto, pero desvelado públicamente por el propio Sartre en distintos medios de difusión públicos (entrevistas, artículos, etc.) , ese enraizamiento en lo vivido ⁸³. Y a la vez, tal relación o entronque autobiográfico enlaza lógicamente *La Nausée* (sin considerarla una “novela de tesis”) y el resto de novelas y relatos con *Les Mots* y *L’Idiot de la Famille*, considerada por el propio Sartre, como estudiaremos más adelante, “novela verdadera”. Lo que nos llevaría a establecer la producción sartreana como una enorme producción literaria donde las *Ideas* afloran y son tratadas en sus escritos bajo la forma de distintos “géneros” no por clásicos y vulgarmente diseñados como novelas, ensayos, cuentos o relatos, menos transformados por la escritura de Sartre.

⁸⁰ *Op. cit.*, Michel Contant, “Une autobiographie politique?”, pág. 19. Consultar asimismo, *Œuvres romanesques* de Jean-Paul Sartre, Bibliothèque de la Pléiade, edición establecida por Michel Contat, Michel Rybalka, con la colaboración de Geneviève Idt y George H. Bauer, Gallimard, Paris, 1981, Préface, pag. XXV-XXVI.

⁸¹ “Autoportrait aux soixante-dix ans”, entrevista de Michel Contant, reproducida en *Situations X*, *op. cit.*, pág. 145.

⁸² Sobre este extremo consúltese el preciso “Prefacio” a *Œuvres romanesques*, *op. cit.*

⁸³ *Op. cit.*, “Prefacio”, pág. XXVI ss.

Distintas en cuanto al objeto de análisis: en *Les Mots* es el propio Sartre el centro de la investigación, el sujeto operatorio, en *L'Idiot...* un escritor sobre el cual recae ser el referente inicial de la novela contemporánea. Pero ambas han sido empresas emprendidas con idéntico método y variables resultados. En *Les Mots* Sartre discute con él mismo, alcanza la madurez intelectual y personal: dirige sus críticas hacia el Sartre de *La Nausée*, el de los primeros años del apogeo existencialista, considera su pasado desde la irreversibilidad del tiempo... En cierto modo *Les Mots* es la antítesis de *L'Idiot...* su complemento ⁸⁴.

Muestra, sin complacencia, en el más cuidado estilo de la tradición literaria francesa, el descubrimiento del mundo mediando esas cosas-signos que son esencia y constituyentes de los libros, las palabras. Ya al principio de *Les Mots* reconoce como había creído descubrir en la literatura el medio privilegiado de apropiarse del mundo y justificar su propia existencia.

Sin embargo, tal experiencia va a tener para el narrador-Sartre-autobiografiado un riesgo pautado : la primacía de las ideas frente a las cosas, de las palabras frente a los objetos, los referentes de ese mundo en el que "Poulu" ha convivido y el medio familiar le entrega en su realidad imaginaria. En *Qu'est-ce que la littérature?* ⁸⁵ ya había expresado ese tipo de relación refiriéndose a la actividad poética:

"El poeta se ha retirado de un solo golpe del lenguaje-instrumento; ha elegido de una vez por todas la actitud poética que considera las palabras como cosas y no como signos".

Será "Poulu"-Sartre, la infancia "recuperada" por las palabras, el objeto de la "crítica" sartreana. "Poulu" encontrará en la vocación literaria una sustitución de la vocación religiosa, una *sublimación* (en términos psicoanalíticos) que lleva al Sartre *sujeto* de la inmersión personal en su infancia a denunciar la elevación de la escritura al panteón sagrado. No en vano Sartre ya había definido esa relación en estos términos: "la posesión es una amistad entre el hombre y las cosas" ⁸⁶.

⁸⁴ Cf. "Jean-Paul Sartre s'explique sur *Les Mots*", entrevista de Jacqueline Piatier en "Le Monde", 18 de abril de 1964. A la pregunta de Jacqueline Piatier ¿Por qué *Flaubert*? Sartre responde: "Porque es lo contrario de lo que soy yo. A veces es necesario enfrentarse contra lo opuesto a uno. «Muchas veces he pensado contra mi mismo», escribí en *Les Mots*. Tampoco esta frase fue bien interpretada. Se vio en ella una confesión de masoquismo. Pero es así como hay que pensar: rebelándose contra todo lo que uno puede tener de «inculcado» en sí mismo." (*Op. cit.*)

⁸⁵ *Op. cit.*, pág. 18.

⁸⁶ *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, Paris, 1951, p.232,

Pero el motivo central por el cual Sartre se decide a escribir *Les Mots* reside en el ámbito de la rendición de cuentas sobre la literatura desde lo que él denomina la “neurosis”, o lo que es lo mismo, la relación alterada provocada por la acción política en la que había participado hasta la década los cincuenta, al integrarse en la actividad del escritor, considerado hasta ese instante como sagrado:

“Lanzado al clima de la acción, pude ver claramente la especie de neurosis que dominaba toda mi obra anterior. Antes me había sido imposible reconocerla: estaba sumergido en ella” ⁸⁷.

La justificación de su existencia, hasta entonces, quedaba circunscrita a la consideración de la literatura como un absoluto:

“Han sido necesarios treinta años para desembarazarme de este estado de espíritu. Quería demostrar cómo un hombre puede pasar de la literatura, que considera sagrada, a una acción que, sin embargo, sigue siendo la de un intelectual” (*Ibid.*).

En *Les Mots*, pues, explica el origen de esa “locura, de mi neurosis”, reconociendo que lo que le faltaba era la percepción del “sentido de la realidad”. Desde entonces ha cambiado:

“He hecho un lento aprendizaje de lo real. He visto niños morir de hambre. Frente a un niño moribundo, *La Náusea* no tiene peso” (*Ibid.*).

Y ello teniendo presente el fondo sobre el cual se edifica la autobiografía *Les Mots*: el momento de duda profunda acerca de la salvación por la literatura (no sólo de su “verdad”) y la elección personal de escribir. Serán estos dos momentos los que se eleven sobre el desarrollo filosófico presente en los años cincuenta (cuando inicia su redacción ⁸⁸): la inteligibilidad de la historia, los fundamentos de la dialéctica y la praxis individual: “esa mini-praxis que es la literatura” ⁸⁹.

V. Realidad y ficción en *L’Idiot de la Famille*

V.1. La empresa filosófica de Sartre (diríamos en nuestra terminología:

⁸⁷ Entrevista de Jacqueline Piatier, *op. cit.*

⁸⁸ Consultar *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, *op. cit.*, pág. 21 ss.

⁸⁹ *L’Idiot de la famille*, *op. cit.*, pág. 1014.

antropológica) no se puede entender, por tanto, sin analizar *L'Idiot de la Famille*. Señalábamos más arriba que *L'Idiot...* está construido sobre un edificio de estructura narrativa, novelesca, también ensayística, con un estilo y fuerza literaria en modo alguno retórico, de imágenes y recursos propios del estilo sartreano.

¿Cuáles son entonces las causas ya no solo formales sino materiales que nos llevan a considerar a *L'Idiot de la Famille* como la última de las *capas* literarias del pensamiento sartreano?

Si consideramos la trayectoria literaria de Sartre, con sus contradicciones intrínsecas, propias del desarrollo biológico, ideológico, incluso las circunstancias históricas, políticas, etc., encontramos en Sartre una *falla* en su trayectoria literaria (entendiendo ahora *literario* como el hecho del escritor referido a la narración ficcional de acontecimientos, al viaje emprendido, a la aventura, etc.). Debemos recordar además que la última narración publicada por Sartre, *La mort dans l'Ame*, es del año 1949 y corresponde al tercer tomo de *Les Chemins de la Liberté*, y la última obra teatral importante (si se exceptúa *Les Troyennes*, una adaptación de Eurípides del año 1965) es *Les Séquestrés d'Altona*⁹⁰ del año 1960. El arco de fechas es elocuente por cuanto delimita la producción *literaria*, diríamos ficcional, de Sartre. De hecho, desde el final de la década de los cincuenta tal producción quedará vinculada a la reflexión dentro del género ensayo, del tratado o de la sistematización de ideas, en demérito de la novela, del relato, de la ficción. Será también en estos años (a una década de la publicación de *L'Être et le Néant*) cuando Sartre inicie ya la redacción definitiva de *L'Idiot de la Famille* y el género narrativo interrumpido definitivamente.

Es posible encontrar en el género narrativo (literario, si se quiere novelesco⁹¹) discursos y análisis que lindan, si no invaden, disciplinas psicológicas, antropológicas, etc., ¿por qué no? Los conceptos, las ideas y las creencias subyacen al material heterogéneo de la praxis humana. El mérito, si cabe hablar ahora en estos términos (y sería mérito en la medida que los hombres recogen la herencia intelectual y sobrepasan, en el marco material de su tiempo, la herencia recibida: *penser es penser contra alquien*), ya no sería incluirlos en el desarrollo de una estructura literaria-narrativa sino

⁹⁰ Gallimard, Paris, 1960.

⁹¹ No es este ensayo el lugar idóneo para plantear la discusión, acaso eterna, entre los límites y las fronteras de la “filosofía” y la “literatura”, por lo demás estructuras complejas, necesitadas de una revisión justamente a propósito de Flaubert en cuanto renovador de la novela contemporánea. Sin embargo, la “estructura novelesca” impuesta por Sartre en *L'Idiot...* no resiste los parámetros estrictamente literarios. Sólo el ensayo “híbrido” puede ajustar y soportar los análisis aplicados a la figura del biografiado.

que *L'Idiot de la Famille*, por rechazo a la pura imaginación narrativa trasciende tal formalización del género y se sumerge en un nuevo modelo de investigación de la realidad subjetual humana.

De hecho, acaso *L'Idiot de la Famille* cumpla el deseo exigido al final de *La Nausée* :

“¿No podría yo intentar...? Naturalmente, no se trataría de una música..., ¿pero no podría, en otro género?... Tendría que ser un libro; no sé hacer otra cosa. Pero no un libro de historia que habla de lo que ha existido —un existente jamás puede justificar la existencia de otro existente. Mi error era querer resucitar a M. de Rollebon. Otra clase de libro. No sé muy bien cuál —pero habría que adivinar, detrás de las palabras impresas, detrás de las páginas, algo que no existiera, que estuviera por encima de la existencia. Una historia, por ejemplo, que no pueda suceder, una aventura. Tendría que ser bella y dura como el acero, y que avergonzara a la gente de su existencia.”

Un deseo interminable, es cierto. *L'Idiot* no se construye para justificar la existencia de Gustave Flaubert. Y sin embargo *La Nausée* no podría prever *Critique de la Raison dialectique*, ni por supuesto *L'Idiot*. Encerrado en el sujeto, en el solipsismo, el giro ideológico que Sartre ha impreso a su obra permite sugerir ese deseo anunciado en su primera novela. Es en este sentido, y sólo en este, como *L'Idiot* remite a aquel deseo y principio primario.

V. 2. *L'Idiot de la Famille* nos presenta sus propios filosofemas y categorías funcionando al máximo de potencia aunque el grado de explicitación sea deficiente. Más bien desea aplicarlos antes que delimitar previamente su definición conceptual, así lo señala en el primer volumen, y sólo en el tercero se permite explicitar algunos de los conceptos ya diseñados y capaces de elucidar el método entregado al estudio de Flaubert. Concretamente, los conceptos arrastran a su vez a otros no siempre conceptualizados y que remiten a anteriores definiciones que sólo adquieren su terreno de explicabilidad merced a un progresivo análisis en el pasado filosófico de Sartre, en *Critique de la Raison dialectique* sobre todo. Acaso sea éste el único modo de entrar en esta obra, difícil, incluso extremadamente compleja, donde sólo se encuentran los beneficios previo conocimiento de la trayectoria de Sartre. He aquí cómo la circularidad de la que hablamos al principio se cierra: *L'Idiot...* es el destino final del

existencialismo, previa a la caída del Muro de Berlín, ya no por la inmersión, por tanto, del existencialismo en el marxismo como proponía *Critique de la Raison dialectique*, sino, a juicio de Sartre, por la superación del solipsismo existencial, de sus componentes idealistas, su caída en “el irracionalismo”⁹², en un humanismo de los años cuarenta que en Sartre concluye con el rebasamiento del marxismo.

L’Idiot de la Famille es pues un estudio filosófico (literario, género híbrido como señalábamos al principio de este trabajo), no científico, por más que apele al psicoanálisis y entre sus recovecos conceptuales integre la herencia del materialismo histórico, incluso sea la continuación de *L’Imaginaire* :

“El estudio de Flaubert representa para mí la continuación de uno de mis primeros libros, *L’Imaginaire*. Trataba de mostrar (...) que una imagen no es una sensación despierta, o remodelada por el intelecto, ni tampoco una antigua percepción alterada y atenuada por el saber, sino (...) una realidad ausente (...) intentaba demostrar que los objetos imaginarios —las imágenes— eran una ausencia... Es todo el problema de las relaciones entre lo real y lo imaginario que intentaba estudiar a partir de su vida y su obra. Finalmente, a través de ello, era posible plantear la cuestión: ‘¿Cuál era el mundo social imaginario de la soñadora burguesía de 1848?’”⁹³.

Podríamos decir, a fuerza de insistir e hilvanar el hilo de seda antropológico que recorre la filosofía sartreana, que *L’Idiot...* no se construye sobre conceptos sino sobre lo que el propio Sartre denomina “nociones” (*Ibid.*), o lo que es lo mismo, “pensamientos que introducen en ellos el tiempo” (*Ibid.*). Tales nociones quedan engarzadas en una *estructura narrativa* para crear “verdaderas ficciones”, o lo que es lo mismo, y como sucede en esta obra, pero no en otras, “verdaderas novelas”⁹⁴. Enfrentado por tanto a los principios sobre los que reposaba *La Nausée* Sartre edifica una casi inviolable red de “nociones” en donde la imaginación suple a la realidad inencontrable en el individuo Flaubert. El propio Sartre, consciente de esta insuperable inmersión en el mundo ficticio, lo señala:

⁹² Cf. La entrevista a Sartre realizada por la revista inglesa “New Left Review” y reproducida por “Le Nouvel Observateur”, enero 1970 (reproducida asimismo en *Situations IX. Mélanges*, *op.cit.* pág. 118-119).

⁹³ *Op. cit.*

⁹⁴ Cf. *Op. cit.*, pp. 94 ss. Cf. Serge Doubrowsky, “Une étrange toupee”, “Le Monde”, 2 julio 1971; *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris, 1981, pág. 18 ss. Asimismo la entrevista de Michel Sicard a Sartre, “L’écriture et la publication”, “Obliques”, *op. cit.*,

“Un escritor es siempre un hombre que ha elegido más o menos lo imaginario: le hace falta una cierta dosis de ficción” (*Ibid.*).

Ficción en cualquier caso encontrada en el estudio sobre Flaubert, de la que señala debería ser considerada como “una verdadera novela”:

“Trato, en ese libro, de alcanzar un cierto nivel de comprensión de Flaubert por medio de hipótesis. Utilizo la ficción —guiada, controlada, pero ficción a pesar de todo— para reencontrar las razones por las cuales Flaubert, por ejemplo, escribe una cosa el 15 de marzo, después lo contrario el 21 de marzo, al mismo corresponsal, sin preocuparse por la contradicción. Mis hipótesis me conducen, pues, a inventar en parte mi personaje” (*Ibid.*)

Que no es la invención desarrollada en el estudio sobre Jean G  net, aunque en las dos obras despliega una concepción del lenguaje y de la escritura establecida justamente en la primera de ellas, en *Saint-G  net, comédien et martyr*, en donde se expresa en estos términos:

“El lenguaje es *naturaleza* cuando lo descubro en mí y fuera de mí con sus resistencias y sus leyes que se *me escapan*: las palabras tienen afinidades y costumbres que debo observar, aprender; es *herramienta* cuando hablo o escucho a un interlocutor; finalmente, las palabras pueden manifestar sorprendente independencia, y desposarse con desprecio de todas las leyes y producir así retr  canos y oráculos en el seno del lenguaje; así, el verbo es milagroso”⁹⁵.

Y ello teniendo presente la concepción sartreana de las palabras, ya expresada en una de sus primeras obras, *Qu’est-ce que la littérature?*⁹⁶, y que en este extremo mantiene su vigencia. Nos referimos a las dos relaciones posibles de las palabras: la de servir de comunicación y la relación poética. La primera correspondería a una relación transitiva y la segunda a una relación intransitiva. En cualquier caso, la segunda estaría concebida en su expresión como el rechazo a utilizar el lenguaje: “De hecho, el poeta se ha retirado de golpe del lenguaje-instrumento; ha elegido definitivamente la actitud poética que considera las palabras como cosas y no como signos”. Más allá de la crítica que Sartre ejerce hacia los poetas (el compromiso, la significación no prosista de la

⁹⁵ *Op. cit.*, pág. 311.

⁹⁶ *Qu’est-ce que la littérature?*, *op. cit.*

literatura, etc.) lo que nos interesa destacar ahora es ese primario orden estructural que Sartre presenta en las palabras:

“El hombre que habla está más allá de las palabras, cerca del objeto; el poeta está más acá. Para el primero las palabras están domesticadas; para el segundo, continúan en estado salvaje. Para aquél, son convenciones útiles, instrumentos que se gastan poco a poco y de los que uno se desprende cuando ya no se sirven; para el segundo son cosas naturales que crecen naturalmente sobre la tierra y los árboles”⁹⁷.

VI. Hombre Sartre / Hombre Flaubert.

VI.1. La pregunta que plantea *L’Idiot de la Famille* es esencial y pertinente en el estudio fenomenológico proyectado: “¿Qué se puede saber de un hombre, hoy en día?”. La respuesta le lleva a escribir 3000 páginas cuyo pivote, y desde presupuestos materialistas, queda circunscrito, de hecho, al plano antropológico por más que su estudio rezuma principios filosóficos que se pueden rastrear en las obras anteriores estrictamente fenomenológicas y que no se aparta de la filosofía moral sartreana. En una palabra, esta obra ha innovado, recuperado o enriquecido otros conceptos (totalización, sujeto, praxis, etc.) para ampliar el campo de estudio del hombre en un caso concreto, y se enfrenta desde postulados materialistas, como hemos señalado, a la Idea de *Hombre*. Diríamos un hombre concreto en tanto responder a esa pregunta supone estudiar a Gustavo Flaubert.

El estudio de Sartre sobre Flaubert por tanto se presenta como el proceso de totalización de todo individuo, o lo que es lo mismo implicar en tal estudio todas las informaciones que sostienen su biografía y que adquieren su pertinencia analítica al aplicar el método progresivo-regresivo. Cada elemento que conforma el carácter del individuo, de Flaubert en el caso concreto, se convierte en “una porción de un todo que se conforma incesantemente y revela a la vez su profunda homogeneidad”⁹⁸.

Hay un antes y un después desde que se escribió *L’Idiot de la Famille*. Y por ello es imposible ver del mismo modo tanto a Sartre como a Flaubert más allá de las diferencias de personalidad y de asunción de la escritura.

⁹⁷ *Op. cit.*, pág 17 ss.

⁹⁸ *L’Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, 1821-1857, op. cit.*, Préface.

Sartre en *L'Idiot* estudia la neurosis de Flaubert con idéntico esquema con el que el propio Sartre desvela en *Les Mots* su propia neurosis. Es el concepto de dialéctica el que se pone en tensión para definir los conceptos básicos que entrega el análisis (tanto regresivo como progresivo): la de contingencia y la de alienación, también la de pasividad, alteridad y fundamentalmente la de libertad. Y ello dentro del concepto de sujeto como *universal singular*.

Sólo desde la propia experiencia del hecho literario, desde el presente de principios del siglo XXI, a veinticinco años de la publicación de *L'Idiot*, puede entenderse objetivamente el legado literario y filosófico moral representado por *L'Idiot*.

Les Mots y *L'Idiot de la Famille* describen el universal singular que es Sartre, un escritor que se pone a sí mismo en cuestión en tanto individuo que es impelido a escribir en un medio material europeo en crisis, y en un medio intelectual que Sartre describe con acritud y vehemencia, diríamos con lucidez en sus variadas formas ⁹⁹.

Descubrir por tanto las causas por las que Flaubert es único en su época, tanto como la época para él, es descubrir cómo la neurosis, la epilepsia, el pesimismo, la mudez y la relación de Flaubert con la palabra adquieren su significación en tanto asume la familia, la pasividad y la neurosis como elementos que han comportado la consideración de “idiota” ante sus padres, sus hermanos, los Otros como constituyentes de la totalización emprendida. Un hombre que se manifiesta, que “manifiesta el mundo” como escribiría ya en *Qu'est-ce que la littérature?* Un hombre es toda la tierra” ¹⁰⁰.

VI.2. Y ello por cuanto, a nuestro juicio, escribir no será sino transmitir al papel el pensamiento que siendo gestado no es sino la apariencia informe: una cosa que será cifrada, significativa en el final del trazado sobre la hoja en blanco. Una cosa que adquiere su sentido y consciencia al ser atribuida al lector, cuando revive el final de un pensamiento escrito. No habrá que entender tal acto como el desvelamiento primario del pensamiento de su autor, sino como la construcción de él mismo, como destinatario del significado. De tal suerte que el sentido de tal desciframiento es él mismo el mensaje, el lenguaje dirigido para su interpretación final. Sólo desde este extremo puede desmontarse la mitología de la página en blanco en cuanto que tiene de desvelamiento de la profundidad de la palabra, del surgimiento del pensamiento: no hay pensamiento

⁹⁹ Consultar por ejemplo el “Préface” a *Les Damnés de la terre* de Franz Fanon. Paris, Maspero, 1961 (en *Situations V. Colonialisme et Néocolonialisme*. Gallimard, Paris, 1964. pp. 167-193).

¹⁰⁰ *Op. cit.*, pág. 17.

sino en la escritura escrita (valga la redundancia paradójica), sólo hay escritura, su sentido, en el acto mismo de la lectura.

Sartre de hecho, introduce en *L'Idiot...* lo que a nuestro juicio responde a su necesidad de existencializar el marxismo: la intromisión abierta, medida, controlada, desde luego, de su *yo* en el *yo* de Flaubert, no en cuanto semejante narrador sino en cuanto desde el presente sartreano (a un siglo de Gustavo Flaubert) es un humano intentando comprender al Otro pretérito en su condición de hombre-Flaubert, en su medio y en su individualidad. Si se contrasta la personalidad de Sartre tal como nos ha sido transmitida en *Les Mots* con el Flaubert de *L'Idiot...* se comprenderá cómo los dos hombres quedan enfrentados en cada línea y página de *L'Idiot...*¹⁰¹: será Sartre ahora quien se *interponga*, no como árbitro, ni tampoco como un Dios o demiurgo sobrevolando al *idiot* adolescente para hacerle hablar, sino como instrumento humano, material, que consciente de la ausencia de *objetividad* final emprende la tarea de comprender al Flaubert que se tradujo en la escritura, en su neurosis y al final en las palabras. Mientras que Sartre habla desde las palabras de *Les Mots*, de su neurosis en un propósito de desmitificación, como lo subraya:

“Yo pido que se tome este pequeño libro por lo que es: una empresa de desmitificación”¹⁰².

Es contra el mito de una infancia literaria, una familia y contra Charles Schweitzer, como escribe la autobiografía de “contestación”, una empresa que bien puede ser denominada el adiós a la literatura ¹⁰³; por más que *Les Mots* no haya tenido continuación en donde se analice, se describa al escritor adulto en su acción como escritor, político, intelectual. Aunque Sartre diseñe lo que queda de su neurosis, de su amarga experiencia después de haberse autoanalizado:

“La salvación no existe en ninguna parte. La idea de salvación implica la idea de absoluto. Durante cuarenta años he sido movilizado por el absoluto, la neurosis. El absoluto ha partido. Quedan las tareas innumerables entre las

¹⁰¹ Puede estudiarse la relación establecida entre el personaje Rolfebon de *La Nausée* y Flaubert por una parte y Antoine Roquentin y Jean-Paul Sartre por otra. Ver a este respecto...

¹⁰² “Prefacio” de Sartre a la traducción rusa de *Les Mots* intitolado “Ot avtora”, revista “Novyi Mir”, octubre-noviembre 1964. Consultar, a este respecto, *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, op. cit. pág. 455-456.

¹⁰³ Cf. *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, op. cit. pág. 34.

cuales la literatura no ocupa ningún lugar de privilegio. Es en este sentido que hay que comprender el ‘no se más que hacer con mi vida’”¹⁰⁴.

Queda pues una postura literaria que pedía la rendición de cuentas con el Flaubert en la empatía que le unía al escritor que le “acompañó” desde que aprendió a leer.

VI.3. Varios hechos configuran la personalidad del escritor que será maestro y eje de la narrativa contemporánea: que a los nueve años decide ser escritor, pero que Sartre se apresura a estudiar esa infancia abocada a un adolescente, a un individuo que madura en la pasividad, en la alienación y en la relación con los otros en el medio social del Segundo Imperio y en la Tercera República:

a) En primer lugar la relación de Flaubert con las palabras: no es una relación amor-odio, por más que sean trastornos del lenguaje. No puede existir odio por cuanto las palabras están ahí, ante él, signos-mensaje en boca de su padre y su madre, del entorno familiar. Son los otros los que le transmiten (en un medio cultural, material, orgánico) la sabiduría de la relación con los otros en el medio libre de imposición de la comunicación. Pero Gustavo no conoce la palabra en su aspecto interno, en su cuerpo normalizado, como asunción libre de lo vivido y lo experimentado en el campo del sujeto en cuanto hecho psíquico. El análisis emprendido por Sartre en *L’Idiot* desentraña la peculiar y trágica experiencia de asumir el lenguaje “desde fuera”:

“La desgracia del pequeño Gustave es que algo en él le impide captar las palabras como simples signos. Por supuesto, hasta en el caso del niño “normal” se necesita un largo aprendizaje para distinguir (...) entre su poder mágico y su puro valor significante. Pero la ingenuidad de Gustave muestra, ya que persiste, que éste no pudo efectuar ese trabajo hasta el fondo: sin duda, aprende a decodificar el mensaje, pero no a cuestionar su contenido. Se le transmite por el verbo un pensamiento falso; su absurdidad salta rápidamente a la vista, hasta a la del muchachito, y no obstante permanece en él, indiscutida (...) La idea, ya espesada, aplasta a la mente que la soporta: es una piedra imposible de levantar y de arrojar (...) La significación —esa trascendencia que sólo es gracias al proyecto que apunta a ella— y la pasividad —puro En-sí, pesadez material del signo— pasan de

¹⁰⁴ “Jean-Paul Sartre s’explique sur *Les Mots*”, *op. cit.*, pág. 13.

una a la otra: esta pareja de contrarios se interpenetran en lugar de oponerse”¹⁰⁵.

Postura que queda contrastada con la estética flaubertiana definida por Sartre como un positivismo literario en estos términos:

“Flaubert, simultáneamente, escribe y piensa que no podemos comunicar, lo que lo lleva a crear un conjunto de significaciones que deben ser por sí mismas el objeto literario” ¹⁰⁶.

Desde sus primeros pasos en el mundo el pequeño Flaubert encontrará en los signos esos seres capaces de dar significación a las cosas, pero que para él quedarán ocultas, ajenas, en tanto su pasividad le enseña no el camino para su comprensión real sino el doble enigma que él no podrá desvelar por su significación misma:

“Leerá, escribirá; pero el lenguaje siempre seguirá siendo para él ese ser doble y sospechoso que se habla solo, en él, colmándolo de impresiones incommunicables, y que se hace hablar, reclamando de Gustave que se comunique con los otros, cuando a decir verdad nada tiene que comunicarles. O, mejor dicho, cuando la noción misma y la necesidad de comunicación se encuentran para él, en virtud de su protohistoria, presentes, sí, pero le son ajenas en la medida misma en que las palabras son en él otras (provenientes de los otros) y no pueden designar lo vivido. A partir de allí se puede establecer, como veremos, el sentido particular del estilo en Flaubert, vale decir, de su futuro comportamiento con respecto al Verbo. Por ahora no hemos hecho otra cosa que localizar la perturbación: el niño se descubre pasivo en el universo activo del discurso” ¹⁰⁷.

El proyecto de Sartre, en tanto el método progresivo es aplicado, trata de estudiar esa reacción, que es una actitud ante el mundo, un modo de actuar:

“Ahí se detiene nuestra descripción. Lo que importa ahora es remontar el curso de esta historia y buscar en la profundidad de los primeros años las razones de esa pasividad.”

¹⁰⁵ *Op. cit.*, pág. 21.

¹⁰⁶ Pierre Verstraeten entrevista a Jean-Paul Sartre, “Revue d’esthétique”, 1965. reproducido en *Situations IX, op. cit.*

¹⁰⁷ *L’Idiot, op. cit.*, pág. 52.

Es Flaubert quien en los años cincuenta da cuenta de su concepción del escritor, quien encuentra en la escritura el único modo de *vivir* —vivir estando fuera de *la vida* (y su *Correspondance* ¹⁰⁸ así lo confirma)—, frente a *la vida* de los otros, del mundo que considera ajeno al suyo. Pont l'Évêque sigue entonces presente en la forma de “cansancio de la vida”. Quien desea soportar la existencia debe “aturdirse en la literatura como una orgía perpetua”. Escribe: “*Para no vivir* me sumerjo desesperadamente en el arte; me embriago con tinta como otros con vino. Pero es tan difícil escribir que a veces quedo destrozado por el cansancio” ¹⁰⁹.

Vivir para Flaubert es pues escribir; sólo en la escritura encuentra la pasión y el deseo que en *otra vida* le falta. Su *vida*, ajena a todo salvo a su entrega a la imaginación, a lo irreal (elección ejercida sin titubeo ni duda, y sometida tan sólo al estilo), fue su mayor pasión. Y entendiendo ahora estilo como el propio Flaubert lo definió: “una manera de pensar” ¹¹⁰, o también: “En literatura no hay buenas intenciones: el estilo lo es todo” ¹¹¹. *Estilo* y *vida* como *couple* desde que la personalidad de Flaubert se formó en una niñez y adolescencia marcadas por la figura del padre, por la familia: la extrañeza, el temor, la neurosis. Será a los nueve años, justamente, cuando decida su elección fundamental y crítica: ser escritor. En 1857, trece años después de su primer ataque de epilepsia, escribe:

“La vida es algo tan repugnante que la única manera de soportarla consiste en evitarla. Y se la evita viviendo en el Arte, en la búsqueda incesante de lo Verdadero a través de lo Bello” ¹¹².

Ya en 1845 escribe a Alfred Le Poittevin: “El único medio para no ser desdichado es el de encerrarse en el arte sin contar lo demás para nada; el orgullo lo reemplaza todo cuando se asienta sobre ancha base”.

Vivir para Flaubert es escribir *Madame Bovary*. Y a la vez, cinco años antes de publicar *Madame Bovary*, escribe estas palabras, dirigidas a su amante Louise Colet el 7 de octubre de 1852:

¹⁰⁸ Gustave Flaubert, *Correspondance*, T.I-V, Gallimard, Paris, 1973 ss.

¹⁰⁹ Carta a M^{lle} Leroy de Chantepie, 18 diciembre 1859.

¹¹⁰ Carta a Ernest Feydeau, 1859.

¹¹¹ Carta a Louise Colet, 15 janvier 1854.

¹¹² Carta a M^{lle} Leroy de Chantepie, 18 de mayo de 1857.

“¿Cuándo se escribirá la historia como se escribe una novela, sin amor ni odio hacia ningún personaje? ¿Cuándo se describirán los hechos desde la perspectiva de un cuento supremo, es decir, como los ve el buen Dios, desde lo alto?”

No se trata de que Flaubert desee “suplantar” a Dios sino de comprender cómo se manifiesta la imposibilidad del escritor de situarse en la línea “aséptica” ante la vida, en términos morales fuera del mundo de valores, independiente, fuera de *esa* vida ahora entendida no desde la crónica, sino desde el *arte* en cuanto paradigma de la trascendencia del escritor absoluto.

Por lo demás, la posición de Flaubert ante el lenguaje se despliega a lo largo de su adolescencia en una relación pautada por su neurosis, por la significación de las palabras y la pasividad. En declaraciones a Michel Contant ¹¹³ relata esa relación, tan presente en lo que Flaubert denominaba “lo indecible”:

“Lo que Flaubert llama lo “indecible” es, de hecho, lo que no quiere decir que sabe, por ejemplo sus sentimientos hacia su padre y su hermano, y es también lo inexpresable hoy. En el libro nuestro cómo Flaubert creyó al principio que la “poesía” no podía exteriorizarse en un poema sino que era una manera de vivir que las palabras traicionaban (...) Después descubrió un uso imaginario del lenguaje para expresar cosas imaginarias. A partir de ese momento encontrará en un conjunto la posibilidad de hacer sentir —y en lo imaginario— una belleza de mujer o el sabor de un *pudding*. Pero así y todo postula la no comunicabilidad de lo vivido. El tema de la incomunicabilidad, como se sabe, es uno de los temas mayores de la burguesía del siglo XIX y comienzos del XX y produjo, por otra parte, obras importantes. En cuanto a Flaubert, fue llevado a la idea de la incomunicabilidad porque, a causa de su protohistoria, no tenía el uso del lenguaje afirmativo”.

b) En segundo lugar existe otro elemento constitutivo de la biografía de Flaubert, la enfermedad, su epilepsia, más allá del primer diagnóstico que se le dio, el de congestión cerebral, y que es clave para comprender la inteligibilidad de *L’Idiot*. El análisis ejercido por Sartre integra la epilepsia en la *pasividad* y en la *libertad* del

¹¹³ “Sur *L’Idiot de la Famille*”, en *Situations X, Politique et Autobiographie*, op. cit.

sujeto: es una neurosis que será histórica a la vez que social: “Eso es lo que constituye la grandeza de la obra de Flaubert”, escribe Sartre, en cuanto que tomó “la contingencia original como objetivo último del rigor constructivo”.

Es sabido que el primer ataque de esa enfermedad sucedió en enero de 1844 cuando de regreso a su casa acompañado de su hermano, Achille de Deauville, al llegar a Pont l'Évêque experimenta por primera vez el ataque epiléptico. Tenía veintitrés años.

Fecha clave, pues, en la biografía de Flaubert y sobre la cual Sartre construye su ingente método. Flaubert se referirá en diversos escritos a ese momento de su vida, pero el hecho de su enfermedad encuentra en el medio familiar y en la elección de ser escritor los análisis más efectivos.

De hecho, Sartre estudia Pont l'Évêque como un giro decisivo en la elección originaria del adolescente Flaubert. Será en el periodo que sigue a esa fecha, enero de 1844, cuando Flaubert experimente su ser como de “vejez frágil y cauta”: “La enfermedad nerviosa se le presenta a Gustave como la muerte de su persona”. Sin embargo, el hecho claro es que Flaubert, en lo que Sartre va a denominar “videncia”, describe su enfermedad nerviosa en los escritos anteriores a la crisis de Pont l'Évêque y en particular en *Novembre*, obra concluida en 1842. Es el envejecimiento prematuro, expresión que en Flaubert es ya senilidad, sentir las “mil vidas vividas”... Tiene veintiún años.

VI.4. Consideramos que aun si el proyecto de Sartre queda delimitado en una concepción psicologista (por más que supere el psicologismo del inconsciente freudiano), en una imposible superación idealista del existencialismo y en un materialismo que intenta rebasar el oclusivo sistema dogmático del marxismo soviético y francés de los años sesenta, el proyecto de *L'Idiot de la Famille* no invalida la apuesta crítica de Sartre por forjar una antropología (*Critique de la Raison dialectique* plantea, *more kantiano*, “sentar las bases de toda antropología futura”) en donde la Idea de *Hombre* pasa a ser *constituida y representada* en el estudio de un sujeto individual, Gustave Flaubert. Desde el *materialismo filosófico* la empresa de Sartre habría que situarla en el contexto del desarrollo de las ciencias en las postguerra, del positivismo y la filosofía de la ciencia incluido el desarrollo experimentado por el marxismo en su cierre ideológico y político establecido fundamentalmente a través del *Diamat*; es ahí donde adquiere todo el valor gnoseológico y ontológico la empresa de Sartre. Y ello en la medida en que desde la *crítica* de la Razón dialéctica la Idea de *Hombre* encuentra su

sentido individual e histórico en un humanismo absoluto.

VI.5. He aquí, a nuestro juicio, la clave: *L'Idiot de la Famille* significa el que podíamos denominar último ciclo del pensamiento de Sartre y el que, hasta ahora, ha sido prácticamente desconocido. En *On a raison de se révolter* ¹¹⁴ Sartre se expresa en estos términos sobre *L'Idiot*:

“Independientemente del interés ideológico, considero esta obra como una obra socialista, en el sentido que, si lo logro, debería permitir que se avanzara en la comprensión de los hombres, desde un punto de vista socialista. Desde este punto de vista me parece que actúo, aunque para más tarde, para la sociedad socialista”.

Aun considerando *On a raison de se révolter* como una obra crítica respecto de los círculos sartreanos familiares o próximos, este aserto y otros del mismo tono no escapan al interés que Sartre procuró mantener en la obra. El marco material (social, ideológico si se quiere) en el que se publicó, incluso se redactó, no le exime de su preocupación intelectual y filosófica: Es lo que nos lleva a considerar necesario cambiar el punto de vista metodológico sobre la obra sartreana, diríamos las *sumas*, es decir, *L'Être et le Néant* y *Critique de la Raison dialectique*. Hay que revisar los esquemas críticos literarios y filosóficos elaborados hasta el presente. Por el contrario se trataría más bien de elaborar una cuidada metodología *materialista* a partir del esquema propuesto y cuyos principales centros de atención enumeramos:

a) Sartre, según estos supuestos, habría tratado por todos los medios de conceder a la conciencia, en cuanto libertad, de las prerrogativas de *libertad absoluta* tal como queda desarrollado en sus primeras obras: *L'Être et le Néant*, con los antecedentes de *La Transcendence de l'Ego* y *La Imagination*, y ello frente a un materialismo cuestionado por cuanto disolvía la individualidad. La crítica al “materialismo metafísico” (*sic*) intentaba rescatar, a partir de los orígenes de un Marx “carcomido” por el marxismo del siglo XX representado por el *Diamat* (y el determinismo y economicismo engelsiano) el estatuto de esa libertad arropada por el prodigio de descubrir al *hombre social* en cuanto *proyecto*, pero actuando en cuanto *praxis*, frente a la naturaleza, frente al medio exterior, y a la vez frente a la sociedad:

¹¹⁴ *Op. cit.*, pág. 74.

“Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se transforme al mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un producto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad” ¹¹⁵.

Tal postura no se propondría sino construir un *sistema filosófico* cuyo eje quedaría sujeto a la *filosofía moral*, al desarrollo de una moral de la libertad, en el proyecto de totalización de las empresas humanas.

b) El *humanismo existencialista* sartreano, crítico en sus orígenes del humanismo grosero, abstracto, “católico” (*sic*) del personaje “el Autodidacta” de *La Nausée*, habría derivado hacia un humanismo *absoluto*, expuesto en los años sesenta y producto de su crítica materialista. Ahora será el individuo, un sujeto, la praxis individual que debe elegir en cuanto para-sí, pero integrada en una sociedad solo determinada por la libertad de los distintos individuos en el marco de la estructura de los conjuntos prácticos (series, grupos, instituciones, etc) tal como son estudiados en *Critique de la Raison dialectique* :

“No habrá hombre integral en tanto que lo práctico-inerte aliene a los hombres, es decir, en tanto que los hombres, en lugar de ser sus productos, no sean más que los productos de sus productos; en tanto que ellos no se unan en una praxis autónoma (que someta al mundo a la satisfacción de las necesidades) sin dejarse someter y divisar su objetivación práctica. No habrá hombre integral en tanto que cada hombre no sea hombre total para todos los hombres” ¹¹⁶.

El individuo en cuanto exterioridad e interioridad, en cuanto *universal singular* puede ser estudiado como tal a condición de no utilizar tales conceptos como llaves de una comprensión parcial del hombre, sino total; total por cuanto el individuo es totalizado y totaliza a su vez en el marco de su tiempo; total por cuanto la Historia en Sartre da significado en el proceso de liberación del hombre, de su enfrentamiento con él y con el *Otro* (así sea sociologizando el *cogito*)¹¹⁷. A la vez, tal proyecto de

¹¹⁵ Saint-Gênet, *comédien et martyr*, *op. cit.*, pág. 288-289.

¹¹⁶ Notas del año 1965 escritas por Sartre para una conferencia sobre Historia y Moral. Ver Francis Jeanson, *Sartre*, col. “Les écrivains devant Dieu”, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, pág. 138.

¹¹⁷ Claude Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (Plon, Paris, 1962, p. 330) fue quien desde el estructuralismo se enfrentó a las tesis sartreanas desarrolladas en *Critique de la raison dialectique*. La

comprensión incluye un giro en su pensamiento, un Sartre más cercano a la instauración de una moral cuyos principios se encuentran disueltos a lo largo de sus obras incluso en *Cahiers pour une Morale*, y quizás sólo en dos de ellas, *Saint Gênet*, *Comédién et Martyr* y *L'Idiot de la Famille*, pero que finalmente ha quedado inconclusa como ya hemos señalado.

c) Esta lectura, a la luz de los presupuestos antropológicos materialistas, incluye por tanto, como hemos señalado, rebasar la visión sartreana del marxismo, un marxismo embebido de los *Manuscritos filosófico-económicos de 1848*, filtrado por el marxismo soviético, cuya existencialización ha mostrado ser insuficiente para dirimir el dualismo *dialéctica de la conciencia/dialéctica de la realidad* por una parte, y la *dialéctica objetiva/dialéctica subjetiva* por otra, en la medida que las condiciones *materiales e ideológicas* de la época han variado y en fijar los nuevos presupuestos de estudio que incluyen el propio método de Sartre desplegado en sus últimas obras, fundamentalmente en *L'Idiot de la Famille*.

d) En el orden literario cabe situar al Sartre escritor que está entre nosotros. La literatura ya no puede sobrevivir de fantasmas literarios ni de imágenes rebotadas de una realidad que emerge de distinto modo en la actualidad. Porque esta realidad es ahora insuficiente: es *ficticia*, distinta a la que hoy se puede apelar: mundo sensible, mundo cruzado por las ciencias categoriales, también por el propio lenguaje, por las propias palabras en tanto ellas conjugan el mundo dispar, ambiguo, dialéctico en el que se mueve el hombre.

Pero tampoco se puede reprochar a Sartre que haya juzgado su época en función de sus principios morales y filosóficos, y porque haya alterado el circuito de difusión dialéctica de la realidad; aunque la penitencia que asumió en *Les Mots* sirva como ejemplo ahora. Y si *L'Idiot de la Famille* le ha salvado de la oxidación literaria del tiempo, justamente por su propósito de saltarse los grilletes de la ficción-mito, también se le debe reivindicar como testimonio de lo que debe ser el escritor de hoy: formado en las ruinas del pasado, construido sobre los cimientos del mundo clásico y edificado sobre su tiempo (que es el cruce de generaciones, de contemporáneos y coetáneos). Y si la ficción tiene sentido para servir al propósito de desvelar la realidad la escritura no exige salvación hoy; ella debe salir del muro de acero encorsetado que ha rodeado el mito del escritor apartado / entregado al mundo para mejor entenderlo y/o

expresión “cautivo de su Cogito” señalaba cómo el sujeto quedaba encerrado en un “cogito sociologizado”.

transformarlo.

Si es que pensar es pensar contra la herencia recibida, aun considerándola y asimilándola; si pensar es pensar con (y acaso, si cabe, contra) un pensamiento, nosotros debemos enfrentarnos al mito de la literatura como reconocimiento de nosotros mismos y nuestros fantasmas: sólo saliendo de nuestros inexistentes yo (s) podremos escapar de la trampa del espiritualismo, del falso criticismo y de la consideración de la literatura como un juego preciosista de estilo y fuga de la *mente bella*.

e) Tarea que no olvida, a sabiendas de las evidentes consecuencias ontológicas, lo que ello implica, considerar la fenomenología, el existencialismo de la primera investigación de Sartre, incluido el *marxismo humanizado*, incluso absoluto (al desgajar al hombre de Dios y el Mundo) como los pasos previos a un estudio de todo individuo, de todo *universal singular*. Tarea que no oculta, tampoco, la dialéctica de tales pasos que, por lo demás, deben presuponer, como lazos conectados entre sí, su estudio crítico y dialéctico (en su sentido de desvelar la contradicción), en cuanto integran un *todo inteligible* por más que los presupuestos existencialistas y dialécticos incluidos en *L'Idiot de la Famille* no alcancen a superar el dualismo sujeto/objeto, o el de naturaleza/cultura y el proyecto quede sometido a un material sobre el que habrá que trabajar, considerar y rebasar incesantemente: el pensamiento se construye desde la herencia de otros pensamientos, pretéritos o no, desde el enfrentamiento también.