MAURICE MERLEAU-PONTY JEAN-PAUL SARTRE SIMONE DE BEAUVOIR ALBERT CAMUS

Por la autora de *Cómo vivir. Una vida con Montaigne*

SARAH BAKEWELL

EN EL CAFÉ DE LOS EXISTENCIALISTAS

Sexo, café y cigarrillos o cuando filosofar era provocador

Ariel

Table of Contents

Dedicatoria
1. ¡Señor, el existencialismo, qué horror!
2. A las propias cosas
3. El mago de Messkirch
4. El ellos, la llamada
5. Masticar almendros en flor
6. No me quiero comer mis manuscritos
7. Ocupación, liberación
8. Devastación
9. Estudios vitales
10. El filósofo bailarín
11. Croisés comme ça
12. Los ojos de los menos favorecidos
13. Cuando has probado la fenomenología…
14. El imponderable florecimiento
Reparto
Agradecimientos
Bibliografía seleccionada
Abreviaturas:
Notas
Créditos

Índice

Portada
Dedicatoria
1. ¡Señor, el existencialismo, qué horror!
2. A las propias cosas
3. El mago de Messkirch
4. El ellos, la llamada
5. Masticar almendros en flor
6. No me quiero comer mis manuscritos
7. Ocupación, liberación
8. Devastación
9. Estudios vitales
10. El filósofo bailarín
11. Croisés comme ça
12. Los ojos de los menos favorecidos
13. Cuando has probado la fenomenología...
14. El imponderable florecimiento
Reparto
Agradecimientos
Bibliografía seleccionada
Abreviaturas:
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita **Planetadelibros.com** y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

---

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Para June y Ray

1

¡Señor, el existencialismo, qué horror!

En el que tres personas beben cócteles de albaricoque, más personas se quedan hasta tarde hablando de la libertad, y otras más cambian su vida. También nosotros nos preguntamos qué es el existencialismo.

A veces se dice que el existencialismo es más un estado de ánimo que una filosofía, y que se pueden encontrar sus huellas en los angustiados novelistas del siglo XIX, y más atrás aún, en Blaise Pascal, que se sentía aterrorizado por el silencio de los espacios infinitos, y antes en san Agustín, que indagaba sobre el alma, y antes incluso en el tedioso Eclesiastés del Viejo Testamento y en Job, el hombre que se atrevió a cuestionarse el juego que Dios estaba jugando con él y se vio intimidado y sometido. En cualquiera, en suma, que alguna vez se sintió insatisfecho, rebelde o alejado de algo.[1]

Pero podemos ir en el otro sentido e ir estrechando el campo para el nacimiento del existencialismo moderno hasta un momento, entre 1932 y 1933, en que tres jóvenes filósofos estaban sentados en el bar Bec-de-Gaz, en la calle de Montparnasse en París, escuchando los cotilleos y bebiendo la especialidad de la casa, cócteles de albaricoque.[2]

La que más tarde contó la historia con todo detalle fue Simone de Beauvoir, que entonces tenía unos veinticinco años y era dada a observar el mundo muy de cerca a través de sus elegantes ojos de párpados gruesos. Estaba allí con su novio, Jean-Paul Sartre, un joven de veintisiete años con los hombros caídos y los labios curvados hacia abajo como un mero, la cara marcada y las orejas salientes, y unos ojos que miraban en direcciones distintas porque el ojo que tenía casi ciego tendía a desviarse hacia fuera en una grave exotropía o desalineamiento de la mirada. Hablar con él desorientaba mucho a los que no estaban advertidos, pero si te esforzabas por centrarte en su ojo izquierdo, te encontrabas invariablemente con una inteligencia cálida: el ojo de un hombre interesado en todo lo que pudieras decirle.

Sartre y Beauvoir estaban muy interesados en aquel momento porque la tercera persona que ocupaba la mesa tenía noticias para ellos. Era el amable antiguo amigo del colegio de Sartre, Raymond Aron, compañero licenciado de la École Normale Supérieure. Como los otros dos, Aron estaba en París pasando las vacaciones escolares de invierno. Pero mientras Sartre y Beauvoir enseñaban en las provincias francesas (Sartre en Le Havre, Beauvoir en Ruan) Aron había estado estudiando en Berlín. Entonces hablaba a sus amigos de una filosofía que había descubierto allí con el sinuoso nombre de fenomenología... una palabra larga, pero

elegantemente equilibrada que, en cualquier idioma, puede constituir un verso de un trímetro yámbico por sí sola.

Aron seguramente les dijo algo como esto: los filósofos tradicionales a menudo empezaban con axiomas o teorías abstractos, pero los fenomenólogos alemanes iban directamente a por la vida tal y como la experimentaban, momento a momento. Dejaban a un lado la mayor parte de lo que había constituido la filosofía desde Platón: rompecabezas absurdos sobre si las cosas son reales o cómo podemos saber algo de ellas. Por el contrario, señalaban que cualquier filósofo que hiciera esas preguntas ya estaba arrojado a un mundo lleno de cosas... o al menos, lleno de apariencias de cosas, o «fenómenos» (de la palabra griega *phenomena*, que significa «cosas que aparecen»). Así que, ¿por qué no concentrarse en el encuentro con los fenómenos e ignorar el resto? Los antiguos interrogantes no debían seguir planteándose siempre, sino que podían quedar entre paréntesis, por decirlo así, de modo que los filósofos pudieran enfrentarse con asuntos mucho más terrenales.

El pensador más importante de la fenomenología, Edmund Husserl, proporcionó el grito de guerra: «¡A las propias cosas!».[3] Significaba: no pierdas tiempo preguntándote si las cosas son reales o no. Simplemente, mira *esto* que se presenta ante ti, sea lo que sea, y descríbelo con la mayor precisión que puedas. Otro fenomenólogo, Martin Heidegger, añadía un giro distinto. Los filósofos, a lo largo de la historia, han perdido el tiempo con asuntos secundarios, decía, mientras olvidaban hacer la pregunta que más importa, la cuestión del ser. ¿Qué es ser, por ejemplo? ¿Qué significa decir que uno mismo *es*? Hasta que no te preguntes eso, mantenía, nunca llegarás a ninguna parte. Una vez más, recomendaba el método fenomenológico: deja a un lado el embrollo intelectual, presta atención a las cosas y deja que se revelen por sí mismas ante ti.

—Ya ves, *mon petit camarade* —le dijo Aron a Sartre; «mi pequeño camarada» era su apodo para él desde que ambos eran escolares—, si eres fenomenólogo, puedes hablar de este cóctel y hacer filosofía sobre él.

Beauvoir dice que Sartre se puso pálido al oír esto, pero lo está dramatizando, presentándolo de tal modo que parece que no hubieran oído hablar nunca de la fenomenología. En realidad sí que habían intentado leer un poco a Heidegger. Una traducción de su conferencia «¿Qué es la metafísica?» había aparecido en el mismo número del periódico *Bifur* que un ensayo temprano de Sartre en 1931. Pero, escribía ella, «como no entendimos ni una palabra, no vimos realmente su interés».[4] Entonces sí que le veían el interés: era una forma de hacer filosofía que la reconectaba con la experiencia normal, vivida.

Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir, c.1945 (*Bridgeman Images/Age Fotostock*)

Estaban más que dispuestos para ese nuevo comienzo. En el colegio y en la universidad, Sartre, Beauvoir y Aron habían pasado por el austero plan de estudios de la filosofía francesa, dominada por cuestiones de conocimiento e interminables

reinterpretaciones de las obras de Immanuel Kant. Las cuestiones epistemológicas se abrían una hacia la otra como los giros de un caleidoscopio que diera vueltas, volviendo siempre al mismo punto: creo que sé algo, pero ¿cómo puedo saber que sé lo que sé? Era todo muy difícil, pero fútil, y los tres estudiantes (aunque sacaban notas excelentes en los exámenes) se sentían insatisfechos, Sartre el que más. Tras licenciarse insinuó que estaba incubando una nueva «filosofía destructiva»,[5] pero se mostró poco definido acerca de la forma que tomaría, por la sencilla razón de que él mismo no lo tenía claro. Apenas la había desarrollado, aparte de un espíritu general de rebelión. Ahora, parecía que otras personas la tenían antes que él. Si Sartre se puso blanco ante las noticias de Aron sobre la fenomenología, probablemente fue por resentimiento, tanto como por emoción.

En cualquier caso nunca se olvidó de ese momento, y lo comentó en una entrevista, cuarenta años después. «Le aseguro que aquello me dejó anonadado.»[6] Ahí, al menos, había una filosofía real. Según Beauvoir, corrió a la librería más cercana y dijo, en efecto: «Deme todo lo que tenga de fenomenología, ¡ya!». Y lo que le entregaron fue un delgado librito escrito por el alumno de Husserl, Emmanuel Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, o *La teoría fenomenológica de la intuición*. En aquella época, los libros tenían las páginas sin cortar. Sartre desgarró los bordes del libro de Levinas, sin esperar a usar un abrecartas, y empezó a leer mientras iba andando por la calle. Parecía Keats al encontrarse con la traducción de Homero que hizo Chapman:[7]

> *Then felt I like some watcher of the skies,*
> *When a new planet swims into his ken;*
> *Or like stout Cortez when with eagle eyes*
> *He star'd at the Pacific —and all his men*
> *Look'd at each other with a wild surmise—*
> *Silent, upon a peak in Darien*[*]

Sartre no tenía ojos de águila y no se le daba bien quedarse en silencio, pero ciertamente, estaba lleno de incertidumbres. Aron, viendo su entusiasmo, sugirió que viajase a Berlín al otoño siguiente para estudiar en el instituto francés que había allí, igual que había hecho él. Sartre podía estudiar el idioma alemán, leer las obras de los fenomenólogos en su idioma original y absorber su energía filosófica allí mismo.

Los nazis acababan de llegar al poder, y 1933 no era precisamente el año más indicado para trasladarse a Alemania. Pero era un buen momento para que Sartre cambiase la dirección de su vida. Estaba aburrido de enseñar, aburrido de lo que había aprendido en la universidad, y decepcionado por no haberse transformado todavía en el autor de genio que esperaba llegar a ser desde la niñez. Para escribir lo que quería (novelas, ensayos, todo) sabía que primero debía vivir aventuras. Había fantaseado con trabajar con estibadores en Constantinopla, meditar con los monjes del monte Atos, merodear con los parias en la India y enfrentarse a las tempestades con los pescadores de la costa de Terranova. Por el momento, no

enseñar a niños en Le Havre ya era una aventura suficiente.[8]

Hizo los arreglos necesarios, pasó el verano y llegó a Berlín a estudiar. Cuando volvió, al final de aquel año, trajo consigo una nueva mezcla: los métodos de la fenomenología alemana combinados con ideas del filósofo danés Søren Kierkegaard y otros, realzado todo con el aderezo inconfundiblemente francés de su propia sensibilidad literaria. Aplicó la fenomenología a la vida de la gente de una manera mucho más emocionante y personal de lo que sus inventores habían pensado jamás hacer, y de ese modo resultó ser el padre fundador de una filosofía que se volvió internacional en impacto, pero que seguía siendo parisina en su aroma: el existencialismo moderno.

La invención de Sartre era brillante porque, de hecho, pretendía convertir la fenomenología en una filosofía de cócteles de albaricoque... y de los camareros que los servían. También era una filosofía de la expectación, del cansancio, de la aprensión, de la emoción, de subir andando una colina, de la pasión por un amante deseado y la repulsión hacia otro no deseado, de los jardines parisinos, del frío mar de otoño en Le Havre, de la sensación de estar sentado en un sillón tapizado muy mullido, de la manera en que los pechos de una mujer se aplastan cuando se echa de espaldas, de la expectación de un combate de boxeo, una película, una canción de jazz, de la silueta de dos desconocidos que se reúnen bajo una farola, en la calle. Creó la filosofía del vértigo, del voyeurismo, de la vergüenza, el sadismo, la revolución, la música y el sexo. Muchísimo sexo.

Donde filósofos anteriores a él habían escrito cuidadosas proposiciones y argumentos, Sartre escribía como un novelista... y no resulta sorprendente, porque lo era. En sus novelas, relatos breves y obras de teatro, así como en sus tratados filosóficos, escribía acerca de las sensaciones físicas del mundo y de las estructuras y humores de la vida humana. Por encima de todo, escribía sobre un tema importantísimo: qué significaba ser libre.

La libertad, para él, residía en el corazón de toda experiencia humana, y eso dejaba a los seres humanos aparte de todos los demás tipos de objetos. Las demás cosas simplemente estaban en su lugar, esperando que alguien las moviera para aquí o para allá. Incluso los animales no humanos en su mayor parte seguían los instintos y conductas que caracterizaban a su especie, creía Sartre. Pero como ser humano, yo no tengo ninguna naturaleza predefinida. Creo esa naturaleza a través de lo que decido hacer. Por supuesto, puede influirme mi biología, o determinados aspectos de mi cultura y mi entorno personal, pero nada de eso equivale a un diseño completo para producirme. Yo siempre voy un paso por delante de mí mismo, haciéndome mientras avanzo.

Sartre explicó ese principio en un lema breve que para él definía el existencialismo: «La existencia precede a la esencia».[9] Lo que esa fórmula gana en brevedad lo pierde en comprensibilidad. Pero significa, más o menos, que

habiéndome encontrado arrojado al mundo, yo sigo creando mi propia definición (o naturaleza, o esencia) de una manera que nunca ocurre con otros objetos o formas de vida. Puedes pensar que me has definido con alguna etiqueta, pero estarías equivocado, porque yo siempre soy una obra en marcha. Yo creo mi propio ser constantemente a través de la acción, y eso es tan fundamental para mi condición humana que, para Sartre, *es* la condición humana, desde el momento de la primera conciencia hasta el momento en que la muerte la borra. Yo soy mi propia libertad: ni más, ni menos.

Era una idea embriagadora, y en cuanto Sartre la hubo acabado de definir (es decir, hacia los últimos años de la segunda guerra mundial) le convirtió en una estrella. Le festejaban y le cortejaban como a un gurú, le entrevistaban, le fotografiaban y le encargaban artículos y prólogos, le invitaban a comités y a programas de radio. La gente a menudo le llamaba para que se pronunciara sobre temas que estaban fuera de su campo de conocimiento, pero a él nunca le faltaban las palabras. Simone de Beauvoir también escribía ficción, programas de radio, diarios, ensayos y tratados filosóficos, todos ellos unidos por una filosofía que a menudo estaba cercana a la de Sartre, aunque ella la había desarrollado en gran parte separadamente, y su énfasis difería. Los dos iban a ciclos de conferencias y presentaciones de libros juntos, y a veces los colocaban en sillones como tronos en el centro de las discusiones, como correspondía al rey y la reina del existencialismo.[10]

Sartre se dio cuenta por primera vez de que se había convertido en un famoso el 28 de octubre de 1945, cuando dio una charla pública para el Club Maintenant (el «Club Ahora») en la Salle des Centraux, en París. Tanto él como los organizadores habían subestimado la multitud que se reuniría para oír hablar a Sartre. La gente asaltó las taquillas; muchas personas entraron gratis porque no podían acercarse siquiera al mostrador para sacar la entrada. En el alboroto, algunas sillas sufrieron desperfectos y unos cuantos integrantes del público se desmayaron debido al calor intempestivo. Como expresaba el que escribía los pies de foto para la revista *Time*, «Filósofo Sartre. Las mujeres se desmayaban».[11]

La charla fue un gran éxito. Sartre, que solo medía metro cincuenta de alto, debía de ser apenas visible entre la multitud, pero hizo una exposición entusiasta de sus ideas, y más tarde las convirtió en un libro, *L'existentialisme est un humanisme (El existencialismo es un humanismo*). Tanto la charla como el libro culminaban con una anécdota que seguramente sonaría muy familiar a un público que acababa de vivir la experiencia de la ocupación nazi y la posterior liberación. La historia resumía tanto el impacto como el atractivo de su filosofía.

Un día, durante la ocupación, decía Sartre, un antiguo alumno suyo había ido a verle y a pedirle consejo. El hermano del joven había muerto en combate en 1940, antes de la rendición de Francia; luego su padre se había convertido en colaborador y había abandonado a la familia. El joven era el único apoyo y la única compañía de su madre. Pero lo que ansiaba hacer era escabullirse y pasar la

frontera por España o por Inglaterra para unirse a las fuerzas de la Francia libre en el exilio y luchar contra los nazis... por fin vería combates encarnizados y tendría la oportunidad de vengar a su hermano, desafiar a su padre y ayudar a liberar su país. El problema era que dejaría a su madre sola y en peligro, en un momento en que era difícil incluso llevar algo de comida a la mesa. Y también le causaría problemas con los alemanes. De modo que... ¿debía hacer lo correcto con su madre, beneficiándola claramente a ella sola, o debía aprovechar la oportunidad de unirse a la lucha y hacer algo bueno por muchas personas?

Los filósofos todavía siguen metiéndose en líos al intentar responder a interrogantes éticos de este tipo. El enigma de Sartre tenía algo en común con un famoso experimento de pensamiento, el «problema de la vagoneta».[12] Este plantea que tú ves un tren a toda velocidad o una vagoneta corriendo por una vía sobre la cual, un poco más adelante, están atadas cinco personas. Si no haces nada, las cinco personas morirán... pero te das cuenta de que hay una palanca de la que podrías tirar para desviar el tren hacia una vía lateral. Si lo haces, sin embargo, matarás a una persona, que está atada en esa parte de la vía, y que estaría a salvo de no ser por tu acción. Así que: ¿causas la muerte de esa única persona o no haces nada y permites que mueran cinco? (Hay una variante, el problema del «hombre gordo»: solo se puede descarrilar el tren arrojando a un individuo obeso a las vías desde un puente cercano. Esta vez debes poner físicamente las manos en la persona a la que vas a matar, cosa que hace el dilema mucho más visceral y difícil.) La decisión del alumno de Sartre podría verse como una decisión similar al «problema de la vagoneta», pero más complicada aún por el hecho de que no podía estar seguro de que yendo a Inglaterra ayudase realmente a nadie, ni tampoco de que dejar a su madre le hiciera sufrir a ella algún daño grave.

Sin embargo, Sartre no deseaba encontrar una solución a través de un cálculo ético al estilo tradicional de los filósofos, y mucho menos del de los «vagonetólogos», como se les conocía. Dejó que su público pensara en ello más personalmente. ¿Qué se siente al verse enfrentado a semejante elección? ¿Cómo puede decidir su actuación un joven confuso? ¿Quién podría ayudarle, y cómo? Sartre enfocó esa última parte estableciendo la cuestión de quién «no» podría ayudarle.

Antes de acudir a Sartre, el alumno había pensado en buscar consejo en las autoridades morales establecidas. Pensó en ir a ver a un sacerdote, pero a veces los sacerdotes eran colaboradores, y de todos modos sabía que la ética cristiana solo podía decirle que amara a su prójimo e hiciera el bien a los demás, sin especificar quiénes (su madre o Francia). A continuación pensó en dirigirse a los filósofos que había estudiado en el colegio, supuestamente fuentes de sabiduría. Pero los filósofos eran demasiado abstractos: tuvo la sensación de que en su situación no podían decirle nada. Entonces intentó escuchar a su voz interior: quizá en lo más profundo de su corazón encontrara la respuesta. Pero no fue así. En su alma, el estudiante solo oía un clamor de voces diciendo cosas diferentes

(quizá cosas como: debo quedarme, debo irme, debo hacer lo más valiente, debo ser un buen hijo, quiero acción, pero estoy asustado, no quiero morir, tengo que irme. ¡Seré un hombre mejor que papá! ¿Amo de verdad a mi país? ¿Estoy fingiendo?). En medio de todo ese guirigay, no podía confiar en sí mismo. Como último recurso, el joven se dirigió a su antiguo profesor, Sartre, sabiendo que de él al menos no obtendría una respuesta convencional.

Y efectivamente, Sartre escuchó su problema y dijo sencillamente: «Eres libre, por tanto, elige... es decir, inventa». No hay nada seguro en este mundo, le dijo. Ninguna de las antiguas autoridades puede aliviarte del peso de la libertad. Puedes sopesar consideraciones morales o prácticas con todo el cuidado que quieras, pero al final debes arriesgarte y hacer algo, y solo depende de ti lo que sea.

Sartre no nos dice si el estudiante encontró útil todo aquello, ni tampoco qué decidió hacer al final. No sabemos ni siquiera si existió de verdad, o si fue en realidad una amalgama de diversos amigos jóvenes o incluso una invención.[13] Pero lo que Sartre quería que entendiera el público es que cada uno de ellos era tan libre como el alumno, aunque su situación fuera menos dramática. Se podría pensar que actúas guiado por unas leyes morales, les decía, o que actúas de una manera determinada debido a tu carácter psicológico o tus experiencias pasadas, o a causa de lo que ocurre a tu alrededor. Esos factores pueden representar un papel, claro, pero todo el conjunto no hace más que sumarse a la «situación» desde la cual debes actuar. Aunque la situación sea insoportable (quizá te enfrentes a la ejecución, o estés confinado en una prisión de la Gestapo, o a punto de caer por un acantilado), sigues siendo libre de decidir qué hacer, en mente y en acto. A partir del lugar donde estás, puedes elegir. Y al elegir, también eliges quién serás.

Si esto suena difícil e incómodo es porque lo es. Sartre no niega que la necesidad de seguir tomando decisiones nos provoca una ansiedad constante. Él aumenta aún más esa ansiedad señalando que lo que haces *sí* que importa realmente. Deberías tomar tus decisiones como si estuvieras eligiendo en nombre de toda la humanidad, aceptando toda la carga de responsabilidad por el comportamiento de la raza humana. Si evitas esa responsabilidad engañándote a ti mismo como si fueras la víctima de las circunstancias o del mal consejo de alguien, no estás consiguiendo hacerte cargo de las exigencias de la vida humana y eliges una existencia falsa, apartada de tu propia «autenticidad».

Junto con el lado terrorífico de todo esto viene una gran promesa: el existencialismo de Sartre implica que es posible ser auténtico y libre mientras sigas haciendo el esfuerzo. Es emocionante y terrorífico a la vez, y por los mismos motivos. Como resumió Sartre en una entrevista, poco después de la conferencia:

> No hay camino marcado que conduzca al hombre a su salvación; este debe inventar constantemente su propio camino. Pero para inventarlo es libre, responsable, no tiene excusas, y en él reside toda esperanza.[14]

Es un pensamiento muy tonificante, y resultaba muy atractivo en 1945, cuando

las instituciones sociales y políticas establecidas se habían visto minadas por la guerra. En Francia, y en cualquier otro lugar, muchos tenían buenos motivos para olvidar el pasado reciente y sus compromisos y horrores morales, para concentrarse en nuevos principios. Pero había motivos más hondos para buscar una renovación. El público de Sartre oyó su mensaje en un momento en que gran parte de Europa yacía en ruinas, habían aparecido noticias de los campos de la muerte nazis, e Hiroshima y Nagasaki habían sido destruidas por bombas atómicas. La guerra había hecho que la gente se diera cuenta de que sus compañeros humanos eran capaces de apartarse por completo de las normas civilizadas; no era de extrañar que la idea de una naturaleza humana fija pareciera cuestionable. Fuera cual fuese el nuevo mundo que iba a surgir del antiguo, probablemente habría que construirlo sin la guía fiable de fuentes de autoridad como políticos, líderes religiosos e incluso filósofos: los filósofos al estilo antiguo, es decir, perdidos en sus mundos remotos y abstractos. Pero ya existía un nuevo tipo de filósofos, dispuestos a meterse en harina y perfectamente adecuados para la tarea.

El gran interrogante de Sartre a mediados de los años cuarenta fue: dado que somos libres, ¿cómo podemos usar bien nuestra libertad, en estos tiempos tan difíciles? En su ensayo «El fin de la guerra», escrito justo después de Hiroshima y publicado en octubre de 1945 (el mismo mes que la conferencia), instó a sus lectores a que decidieran qué tipo de mundo querían, y a que lo hicieran posible. [15] A partir de ahora, decía, siempre debemos tener en cuenta nuestro conocimiento de que podemos destruirnos a nosotros mismos a voluntad, junto con toda nuestra historia y quizá la propia vida en la Tierra. Nada nos detiene salvo nuestra elección libre. Si queremos sobrevivir, tenemos que *decidir* vivir. De modo que él ofrecía una filosofía diseñada para una especie que acababa de llevarse un susto de muerte, pero que, finalmente, se sentía dispuesta a crecer y asumir sus responsabilidades.

Las instituciones cuya autoridad Sartre desafió en sus escritos y charlas respondieron agresivamente. La Iglesia católica puso las obras completas de Sartre en su *Índice de libros prohibidos* en 1948: desde su gran tomo filosófico, *El ser y la nada*, hasta sus novelas, obras de teatro y ensayos.[16] Temían, con razón, que tanto hablar de libertad hiciera dudar a la gente de su fe. El tratado feminista de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, más provocativo aún, fue añadido a la lista también. Que a los conservadores políticos les disgustara el existencialismo era algo de esperar, pero, sorprendentemente, los marxistas lo odiaban también. Hoy en día, a menudo se suele recordar a Sartre como apologista de los regímenes comunistas, pero durante largo tiempo fue vilipendiado por el partido. Después de todo, si la gente insistía en considerarse a sí misma como individuos libres, ¿cómo podía haber una revolución organizada como Dios manda? Los marxistas

pensaban que la humanidad estaba destinada a moverse a través de unas etapas determinadas hacia un paraíso socialista; eso dejaba poco espacio para la idea de que cada uno de nosotros es personalmente responsable de lo que hace. Desde puntos de partida ideológicos distintos, casi todos los oponentes del existencialismo estaban de acuerdo en que era, como expresaba un artículo en *Les Nouvelles littéraires*, una «mezcla desagradable de pretenciosidad filosófica, sueños equívocos, tecnicismos fisiológicos, gustos morbosos y erotismo vacilante... un embrión introspectivo al que uno aplastaría con mucho gusto».[17]

Tales ataques no hacían otra cosa que aumentar el atractivo que ofrecía el existencialismo a los jóvenes y rebeldes, que lo tomaban como una forma de vida y una etiqueta moderna. A partir de mediados de los años cuarenta, se usó el término «existencialismo» como etiqueta para cualquiera que practicase el amor libre y trasnochase hasta altas horas bailando música de jazz. Como observaba la actriz y asidua de clubes nocturnos Anne-Marie Cazalis en sus memorias, «si tenías veinte años en 1945, después de cuatro años de ocupación, la libertad significaba también que podías irte a dormir a las 4 o las 5 de la mañana».[18] Significaba ofender a tus mayores y desafiar el orden de las cosas. También podía significar mezclarse promiscuamente con diferentes razas y clases. El filósofo Gabriel Marcel oyó decir a una dama en un tren: «¡Señor, el existencialismo, qué horror! Tengo un amigo que tiene un hijo existencialista; ¡vive en una cocina con una mujer negra!». [19]

La subcultura existencialista que floreció en los cuarenta encontró su hogar en los alrededores de la iglesia de Saint-Germain-des-Prés, en la Orilla Izquierda de París, una zona que todavía explota esa asociación todo lo que puede. Sartre y Beauvoir pasaron muchos años viviendo en hoteles baratos en Saint-Germain, y escribiendo todo el día en cafés, sobre todo porque eran sitios más caldeados que las habitaciones de hotel sin calefacción donde vivían. Les gustaba mucho el Flore, el Deux Magots y el Bar Napoléon, todos ellos a la vuelta de la esquina en el boulevard Saint-Germain y la calle Bonaparte. El Flore era el mejor, porque su propietario a veces les dejaba trabajar en una habitación privada que tenía arriba, cuando los periodistas entrometidos o curiosos se volvían demasiado indiscretos. [20] Sin embargo, también les encantaban las animadas mesas de abajo, al menos en los primeros tiempos: Sartre disfrutaba trabajando en espacios públicos, entre el ruido y el escándalo. Él y Beauvoir tenían una corte compuesta de amigos, colegas, artistas, escritores, estudiantes y amantes, todos ellos hablando a la vez y todos ellos unidos por cintas de humo de cigarrillo o de pipa.

Después de los cafés, se podía ir también a las cavas subterráneas de jazz: en el Lorientais, la banda de Claude Luter tocaba blues, jazz y ragtime, mientras la estrella del club Tabou era el trompetista y novelista Boris Vian. Se podía bailar cadenciosamente siguiendo los sonidos sincopados de una banda de jazz o debatir sobre la autenticidad en un rincón oscuro mientras se escuchaba la voz ronca de la amiga y compañera musa de Cazalis, Juliette Gréco, que se convirtió en cantante

famosa tras su llegada a París en 1946. Ella, Cazalis y Michelle Vian (la mujer de Boris) examinaban a los recién llegados al Lorientais y el Tabou y negaban la entrada a los que no les parecían adecuados, aunque, según Michelle Vian, admitían a cualquiera «mientras fuera interesante, es decir, si llevaba un libro debajo del brazo».[21] Entre los habituales estaban muchas de las personas que habían escrito esos libros, sobre todo Raymond Queneau y su amigo Maurice Merleau-Ponty, que descubrieron el mundo de los clubes nocturnos a través de Cazalis y Gréco.

Café Flore, 1947, por Robert Doisneau (*Gamma/Rapho/Getty Images/© Robert Doisneau, Vegap Barcelona 2016*)

Gréco inició la moda del pelo existencialista, largo y liso (como de «víctima de ahogamiento», como escribió un periodista), y de que resultara chic llevar jerseys gruesos y chaquetas de hombre con las mangas subidas. Ella decía que se había dejado el pelo largo para mantener el calor en los años de la guerra; Beauvoir decía lo mismo de su costumbre de llevar turbante. Los existencialistas llevaban camisas y gabardinas viejas; algunos de ellos iniciaron lo que parece un estilo proto-punk. Un joven iba por ahí con una camisa «completamente desgarrada y hecha jirones por la espalda», según decía un periodista. Al final adoptaron el atuendo existencialista más icónico de todos: el jersey negro de lana de cuello alto.[22]

En ese mundo rebelde, igual que ocurría con los bohemios y los dadaístas parisinos de generaciones anteriores, todo lo que era peligroso y provocativo era bueno, y lo que era bonito o burgués era malo. Beauvoir se deleitaba contando la historia de un amigo suyo, el artista alemán alcohólico e indigente conocido como Wols[23] (por Alfredo Otto Wolfgang Schulze, su nombre real) que merodeaba por aquella zona viviendo de limosnas y restos. Un día estaba bebiendo con Beauvoir en la terraza de un bar cuando un caballero de aspecto acaudalado se detuvo a hablar con él. Cuando el hombre se fue, Wols se volvió a Beauvoir, violento, y dijo: «Lo siento, ese tipo es mi hermano, ¡es banquero!». A ella le divirtió mucho oírle disculparse, exactamente igual que haría un banquero al ser visto hablando con un vagabundo. Tal subversión de las normas puede parecer menos extraña hoy en día, tras varias décadas de inversiones contraculturales semejantes, pero en aquella época tenía todavía la capacidad de conmocionar a algunos... y deleitar a otros.

Los periodistas, que medraban alimentándose de los relatos lascivos del entorno existencialista, se interesaban especialmente por las vidas amorosas de Beauvoir y Sartre. Se sabía que la pareja tenía una relación abierta, en la cual cada uno era compañero principal a largo plazo del otro, pero era libre para tener otros amantes. Ambos ejercían esa libertad con entusiasmo. Beauvoir tuvo relaciones importantes más tarde, incluyendo al escritor americano Nelson Algren, y también con Claude Lanzmann, el cineasta francés que posteriormente rodó el documental *Shoah* sobre el Holocausto. Como mujer, se juzgaba a Beauvoir mucho más

severamente por su conducta, pero la prensa también se burlaba de Sartre por sus seducciones en serie. Según un artículo del *Samedi-soir* de 1945, Sartre tentaba a las mujeres para que acudieran a su dormitorio dejándoles olisquear un poquito su queso Camembert (la verdad es que en 1945 era difícil conseguir un buen queso...). [24]

En realidad, Sartre no necesitaba poner el queso como cebo para conseguir que las mujeres se metieran en su cama. Podemos maravillarnos de este hecho, viendo sus fotos, pero su éxito no se debía a su aspecto sino a su aire de energía intelectual y su confianza. Hablaba de una manera seductora sobre ideas, pero también era divertido: cantaba *Old Man River* y otros éxitos de jazz con buena voz, tocaba el piano e imitaba incluso al Pato Donald.[25] Raymond Aron escribió de Sartre, en sus días de colegio, que «su fealdad desaparecía en cuanto empezaba a hablar, en cuanto su inteligencia borraba las espinillas y los bultos de su cara». Otra conocida, Violette Leduc, estaba de acuerdo en que su cara nunca podía resultar fea porque estaba iluminada por el brillo de su mente, y por tener «la honradez de un volcán en erupción» y «la generosidad de un campo recién arado». Y cuando el escultor Alberto Giacometti hizo un dibujo de Sartre, exclamó mientras trabajaba: «¡Qué densidad! ¡Qué fuerza en sus líneas!».[26] Sartre era un rostro interrogante, filosófico: todo en él te enviaba a otro lugar, arremolinándose desde un rasgo asimétrico a otro. Podía dejar agotada a la gente, pero desde luego no resultaba aburrido, y su corte de admiradores no hacía más que crecer.

Para Sartre y Beauvoir, su relación abierta era algo más que un simple arreglo personal, era una elección filosófica. Querían «vivir» su teoría de la libertad. El modelo de matrimonio burgués no tenía atractivo para ellos, con sus estrictos papeles de género, sus infidelidades a escondidas y su dedicación a la acumulación de propiedades e hijos. Ellos no tuvieron hijos, no poseían casi nada y ni siquiera vivieron juntos nunca, aunque ponían su relación por delante de todas las demás y se reunían casi cada día para trabajar codo con codo.

Convirtieron su filosofía en tejido de la vida real de otras maneras también. Ambos creían en el compromiso con la actividad política, y pusieron su tiempo, energía y fama a la disposición de cualquiera cuya causa apoyaran. Los amigos más jóvenes acudían a ellos para que les ayudasen a iniciar sus carreras y para buscar apoyo financiero: tanto Beauvoir como Sartre mantenían protegidos. Escribían artículos polémicos y los publicaban en el periódico que fundaron con unos amigos en 1945: *Les Temps modernes.* En 1973, Sartre cofundó también el importante periódico de izquierdas *Libération*. Este diario ha sufrido varias transformaciones desde entonces, incluyendo un desplazamiento hacia una política más moderada y haber estado a punto de sufrir una bancarrota, pero ambas publicaciones todavía existen mientras escribo esto.

A medida que su estatus iba mejorando y todo conspiraba para tentarles a que se integraran en el *establishment*, Sartre y Beauvoir mantenían con orgullo su insistencia en permanecer intelectualmente al margen. Ninguno de ellos se

convirtió en académico en el sentido convencional. Vivían de dar clases en colegios o de trabajar por libre. Sus amigos hacían lo mismo: eran dramaturgos, editores, reporteros, correctores o ensayistas, pero solo un puñado estaban dentro de la universidad. Cuando a Sartre le ofrecieron la Legión de Honor por sus actividades con la Resistencia en 1945, y el Premio Nobel de Literatura en 1964, rechazó ambos galardones diciendo que un escritor tenía que seguir siendo independiente de intereses e influencias. Beauvoir rechazó la Legión de Honor en 1982 por el mismo motivo. En 1949, François Mauriac propuso a Sartre para que lo eligieran como miembro de la Académie francesa, pero Sartre se negó.[27]

«Mi vida y mi filosofía son una y la misma cosa», escribió una vez en su diario, y se atuvo a ese principio inquebrantablemente.[28] Esa mezcla de vida y filosofía también hizo que se interesara por la vida de otras personas. Fue un biógrafo innovador, publicando en torno a dos millones de palabras sobre vidas de personas, incluyendo estudios sobre Baudelaire, Mallarmé, Genet y Flaubert, así como unas memorias de su propia niñez.[29] Beauvoir también iba recogiendo los datos de su propia experiencia y la de sus amigos, y le dio forma a todo en cuatro ricos volúmenes de autobiografía, suplementados por unas memorias sobre su madre y otras sobre sus últimos años con Sartre.

Las experiencias y singularidades de Sartre se encuentran incluso en sus tratados filosóficos más serios. Esto podría dar unos resultados extraños, dado que su gusto personal en la vida iba desde malos recuerdos de la mescalina hasta una serie de situaciones violentas con amantes y amigos, y extrañas obsesiones con los árboles, los líquidos viscosos, los pulpos y los crustáceos. Pero todo ello se armoniza según el principio anunciado por Raymond Aron aquel día en el Bec-de-Gaz: *se puede hacer filosofía incluso con este cóctel*. El tema de la filosofía es cualquier cosa que experimentes, según tú mismo la experimentes.

Un entrelazamiento semejante de ideas y vida tenía ya mucho prestigio, aunque los existencialistas le dieron un nuevo giro. Los pensadores estoicos y epicúreos en el mundo clásico habían practicado la filosofía como medio para vivir bien, más que para buscar conocimiento o sabiduría por sí misma. Reflexionando sobre las rarezas de la vida de una forma filosófica, creían que podían volverse más resistentes, más capaces de elevarse por encima de las circunstancias, y que estarían mejor equipados para enfrentarse a la pena, el miedo, la ira, la decepción o la ansiedad. En la tradición que transmitían, la filosofía no era ni una pura búsqueda intelectual ni tampoco una colección de trucos baratos de autoayuda, sino una disciplina para florecer y vivir una vida plenamente humana y responsable.

A medida que pasaban los siglos, la filosofía se iba convirtiendo cada vez más en una profesión que se limitaba a las academias o las universidades, ejercida por estudiosos que a veces se enorgullecían de la exquisita inutilidad de su disciplina.

Sin embargo, la tradición de la filosofía como forma de vida continuaba como una especie de línea en la sombra a lo largo de esta, conducida a menudo por inconformistas que se habían colado entre los huecos de las universidades tradicionales. Dos inadaptados de ese estilo en el siglo XIX tuvieron una influencia especialmente intensa en los posteriores existencialistas: Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. Ninguno de los dos era un filósofo académico: Kierkegaard no había estudiado ninguna carrera universitaria, y Nietzsche era un profesor de filología griega y romana que tuvo que retirarse por su mala salud. Ambos eran individualistas, ambos iban a contracorriente por naturaleza, dedicados a poner incómoda a la gente. Ambos debían de resultar insoportables para pasar más de unas pocas horas con ellos. Ambos se sitúan fuera de la historia principal del existencialismo moderno, como precursores, pero tuvieron un gran impacto en lo que se desarrolló después.

Søren Kierkegaard por Niels Christian Kierkegaard, 1838 (*Interfoto/D.H. Teuffen/Mary Evans Picture Library/ACI*)

Søren Kierkegaard, nacido en Copenhague en 1913, estableció el tono utilizando «existencial» de una manera nueva, para denotar un pensamiento concerniente a los problemas de la existencia humana. Lo incluyó en el farragoso título de una obra de 1846: *Post-scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»: recopilación mímica-patética-dialéctica: una contribución existencial*.[30] Este título tan excéntrico era típico suyo: le gustaba jugar con sus publicaciones, y tenía buen ojo para las frases que llamaran la atención. Entre sus otras obras están *De los papeles de alguien que todavía vive*, *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor*, *El concepto de la angustia*, y *La enfermedad mortal.*

Kierkegaard estaba bien situado para comprender la extrañeza y dificultad de la existencia humana. Todo en él era irregular, incluyendo su forma de andar, ya que tenía la columna vertebral torcida, por lo cual sus enemigos se burlaban cruelmente de él. Atormentado por cuestiones religiosas, y sintiéndose apartado del resto de la humanidad, llevó una vida solitaria, en su mayor parte. A intervalos, sin embargo, salía a darse «baños de gente» por las calles de Copenhague, acorralando a sus conocidos y arrastrándolos con él para dar largos paseos filosóficos. Sus compañeros luchaban para mantener su ritmo, mientras él iba andando y perorando y agitando su bastón. Un amigo, Hans Brøchner, recordaba que, cuando uno iba de paseo con Kierkegaard, «siempre acababa empujado, por turno, o bien hacia el lado de las casas y las escaleras de las bodegas, o bien hacia fuera, hacia las alcantarillas».[31] De vez en cuando había que pasar al otro lado para recuperar el espacio propio. Kierkegaard consideraba una cuestión de principios sacar a la gente de su camino trillado. Escribía que le habría encantado sentar a alguien en un caballo y arrearlo para que saliera al galope, o quizá dar a un hombre precipitadamente un caballo cojo, o incluso enganchar su coche a dos

caballos que fueran a distintas velocidades... cualquier cosa para incitar a la persona a que viera lo que quería decir con la «pasión» de la existencia.[32] Kierkegaard era un camorrista nato. Se enzarzaba en peleas con sus contemporáneos, rompía relaciones personales y normalmente ponía pegas a todo. Escribía: «La abstracción es desinteresada, pero para uno que existe, su existencia es el interés supremo».[33]

Aplicaba la misma actitud discutidora al personal de la historia filosófica. No estaba de acuerdo, por ejemplo, con René Descartes, que había fundado la filosofía moderna estableciendo *Cogito ergo sum*: pienso, luego existo. Para Kierkegaard, Descartes veía las cosas al revés.[34] Según su punto de vista, la existencia humana viene primero: es el punto de partida para todo lo que hacemos, no el resultado de una deducción lógica. Mi existencia es activa: la vivo y la elijo, y eso precede a cualquier afirmación que yo pueda hacer sobre mí mismo. Además, mi existencia es *mía*: es personal. El «yo» de Descartes es genérico, se puede aplicar a cualquiera, pero el *yo* de Kierkegaard es el «yo» de un inadaptado discutidor y angustiado.

También la tomó con G. W. F. Hegel, cuya filosofía mostraba el mundo evolucionando dialécticamente a través de una sucesión de «formas de conciencia», cada etapa sustituyendo a la anterior, hasta que todas se elevan sublimemente al «Espíritu Absoluto». La *Fenomenología del espíritu* de Hegel nos conduce a un clímax tan grandioso como el del Libro de las Revelaciones bíblico, pero en lugar de acabar con todo el mundo dividido entre el cielo y el infierno, nos subsume a todos en una conciencia cósmica. Kierkegaard refutaba a Hegel con sus típicas preguntas extrañas: ¿y si no quiero formar parte de ese «Espíritu absoluto»? ¿Y si me niego a ser absorbido, e insisto en ser solamente *yo*?

Sartre leyó a Kierkegaard y se quedó fascinado por su espíritu de contradicción y su rebelión contra los grandes sistemas filosóficos del pasado. También tomó prestado el uso específico que hace Kierkegaard de la palabra «existencia» para denotar la forma de ser humana, en la cual nos moldeamos a nosotros mismos haciendo elecciones de «o una cosa o la otra» a cada paso. Sartre estaba de acuerdo con él en que esa elección constante nos lleva a una ansiedad omnipresente, parecida al vértigo que surge al mirar hacia abajo en un acantilado. No es tanto el temor a caer como el temor de no poder confiar en que uno mismo no se arrojará al vacío. Te da vueltas la cabeza; quieres agarrarte a algo, atarte... pero no puedes asegurarte tan fácilmente contra los peligros que proceden de ser libre. «La ansiedad es el mareo de la libertad», escribió Kierkegaard. Toda nuestra vida la vivimos al borde de ese precipicio, según su visión, y también la de Sartre.[35]

Había otros aspectos del pensamiento de Kierkegaard que Sartre nunca aceptaría, sin embargo. Kierkegaard pensaba que la respuesta a la «angustia» era hacer un acto de fe y lanzarse a los brazos de Dios, aun sin estar seguro de que Él se encontrase allí. Era sumergirse en el «Absurdo», en lo que no se podía probar ni justificar racionalmente. Sartre no creía nada de eso. Había perdido sus creencias

religiosas muy temprano, al parecer, cuando tenía unos once años, y estaba en una parada de autobús.[36] De repente supo, sin saber cómo, que Dios no existía. La fe nunca volvió, de modo que continuó siendo ateo incondicional durante el resto de su vida. Lo mismo ocurría con Beauvoir, que rechazó su educación religiosa convencional. Otros pensadores siguieron el existencialismo teológico de Kierkegaard de diversas formas, pero Sartre y Beauvoir se sentían repelidos por él.

Encontraron a un filósofo que era más de su gusto en el otro gran precursor del existencialismo del siglo XIX, Friedrich Nietzsche. Nacido en Röcken, en Prusia, en 1844, Nietzsche empezó su brillante carrera en la filología, pero luego pasó a escribir unos tratados filosóficos muy característicos y colecciones de aforismos. Dirigió estos contra los piadosos dogmas de la cristiandad y la filosofía tradicional por un igual: para él, tanto unos como otros eran velos interesados con los cuales se tapaban las realidades más duras de la vida. Lo que hacía falta, le parecía, no eran elevados ideales morales o teológicos, sino una forma profundamente crítica de la historia cultural o «genealogía» que descubriera los motivos por los cuales los humanos somos como somos, y cómo hemos llegado a ser de esta manera. Para él, toda la filosofía se podía redefinir como una forma de psicología o de historia. Creía que todos los grandes filósofos en realidad escribían «una especie de memorias involuntarias e inconscientes», en lugar de llevar a cabo una búsqueda impersonal del conocimiento.[37] Estudiar nuestra propia genealogía moral no puede ayudarnos a escapar ni a trascendernos a nosotros mismos, pero sí puede permitirnos ver nuestras ilusiones con mayor claridad y llevar una existencia mucho más vital y asertiva.

En este panorama no aparece Dios, porque los seres humanos que inventaron a Dios también le mataron. Ahora estamos solos. El camino para vivir es lanzarnos no a la fe, sino hacia nuestras propias vidas, y vivirlas afirmando cada momento exactamente como es, sin desear que nada sea distinto y sin albergar desagradables resentimientos contra otros o contra nuestro destino.

Nietzsche fue incapaz de poner sus ideas en práctica en su propia vida, no porque careciese de coraje, sino porque su cuerpo le traicionó. A los cuarenta y tantos años cayó víctima de una enfermedad, posiblemente sífilis o un tumor cerebral, que destruyó sus facultades. Después de un angustioso episodio en las calles de Turín, en 1889, durante el cual (según cuenta la historia) echó los brazos llorando al cuello de un caballo al que estaban maltratando, cayó en una demencia irreversible y pasó el resto de su vida en un manicomio. Murió allí en 1890, sin tener ni idea del impacto que su visión de la existencia humana tendría un día en los existencialistas y en otros. Probablemente no le habría sorprendido: aunque su propia época no le comprendió, siempre tuvo la sensación de que llegaría su momento.

Nietzsche y Kierkegaard fueron los heraldos del existencialismo moderno. Eran los pioneros de un humor rebelde e insatisfecho, y crearon una nueva definición de existencia como elección, acción y autoafirmación, y estudiaron la angustia y las

dificultades de la vida. También trabajaron con la convicción de que la filosofía no era solo una profesión, sino que era la propia vida... la vida de un individuo.

* * *

Habiendo absorbido esas influencias más antiguas, los existencialistas modernos inspiraron a su propia generación y las posteriores de una manera similar, con su mensaje de individualismo e inconformismo. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, el existencialismo ofreció a las personas motivos para rechazar las convenciones y cambiar su vida.

La obra existencialista más transformadora de todas fue el pionero estudio feminista de Simone de Beauvoir *El segundo sexo*, publicado en 1949. Esta obra, un análisis de las experiencias de las mujeres y sus elecciones vitales, así como una historia completa de la sociedad patriarcal, animaba a las mujeres a despertar su conciencia, a cuestionarse las ideas preconcebidas y las rutinas, y a tomar el control de su propia existencia. Muchas de las que lo leyeron quizá no se dieron cuenta de que estaban leyendo una obra existencialista (sobre todo si la leían en inglés, porque la traducción a este idioma oscurecía mucho su significado filosófico), pero eso es lo que había. Y cuando las mujeres cambiaron de vida después de leerla, lo hicieron de formas existencialistas, buscando la libertad, una individualidad más elevada y la «autenticidad».

El libro se consideró escandaloso en su momento, en gran medida porque incluía un capítulo sobre el lesbianismo, aunque pocos sabían entonces que la propia Beauvoir mantenía relaciones sexuales con ambos sexos. Sartre también apoyaba los derechos de los gays, aunque insistió siempre en que la sexualidad era algo elegido, cosa que le enfrentaba a la visión del tema de muchos gays, que sentían que sencillamente habían nacido así. En cualquier caso, la filosofía existencialista ofrecía a los gays un estímulo para vivir de la forma que considerasen adecuada, más que intentar hacerlos encajar con las ideas de los demás de cómo deberían ser.

Para los oprimidos por asuntos de raza o clase, o para aquellos que luchaban contra el colonialismo, el existencialismo ofrecía un cambio de perspectiva, literalmente, ya que Sartre proponía que todas las situaciones se juzgasen según cómo aparecían a ojos de los más oprimidos, o de aquellos cuyo sufrimiento era mayor. Martin Luther King Jr. estaba entre los pioneros de los derechos civiles que se interesaron.[38] Mientras trabajaba en su filosofía de resistencia no violenta leía a Sartre, Heidegger y al teólogo existencialista germano-americano Paul Tillich.

Nadie puede afirmar que el existencialismo fuese responsable de todos los cambios sociales a mediados del siglo XX. Pero al insistir tanto en la libertad y la autenticidad, dio gran impulso a radicales y manifestantes. Y cuando se alzaron las oleadas del cambio y acabaron por estallar los levantamientos de estudiantes y obreros en 1968, en París y en otros lugares, muchos de los lemas que se pintaron

en las paredes de la ciudad se hacían eco de los temas existencialistas:[39]

— Prohibido prohibir.
— Ni dios ni amo.
— Un hombre no es «inteligente»; es libre o no lo es.
— Sé realista: pide lo imposible.

Como observaba Sartre, los manifestantes de las barricadas de 1968 pedían todo y nada; es decir, pedían libertad.[40]

En 1968, la mayor parte de las aves nocturnas con camisas rotas y ojos pintados con kohl de finales de los cuarenta se habían establecido ya y tenían hogares y trabajos tranquilos, pero no Sartre ni Beauvoir. Ellos marchaban en la vanguardia, se unieron a las barricadas de París y se dirigieron a los trabajadores de las fábricas y a los estudiantes en los piquetes, aunque a veces se encontraban un poco perplejos por la forma de hacer las cosas de las nuevas generaciones. El 20 de mayo de 1968, Sartre habló ante 7.000 estudiantes que habían ocupado el magnífico auditorio de la Sorbona.[41] De todos los intelectuales ansiosos por formar parte de aquello, Sartre fue el elegido, y lo colocaron ante un micrófono y lo condujeron ante la multitud para que hablase, como siempre, tan diminuto que apenas se le veía, pero no había duda alguna de sus méritos para el papel. Apareció primero en una ventana dirigiéndose a los estudiantes que estaban fuera, en el patio, como el Papa en el balcón del Vaticano, y luego le llevaron hacia el atestado auditorio. Los estudiantes se habían metido dentro y abarrotaban el local, subidos encima de las estatuas («había estudiantes sentados en los brazos de Descartes y otros en los hombros de Richelieu», escribía Beauvoir). Se montaron unos altavoces en las columnas del vestíbulo, que transmitían los discursos fuera. Apareció una cámara de televisión, pero los estudiantes gritaron para que se la llevaran. Aun con micrófono, Sartre tuvo que gritar para que se le oyera, pero la multitud poco a poco se fue calmando para escuchar al gran existencialista anciano. Después, le mantuvieron ocupado haciéndole muchas preguntas sobre el socialismo y los movimientos de liberación poscoloniales. Beauvoir temía que no consiguiera salir nunca más de aquel salón. Cuando lo hizo, se encontró con un grupo de celosos escritores que esperaban en los laterales, molestos porque él hubiera sido la única «estrella» (como se supone que refunfuñó Marguerite Duras) a la que deseaban escuchar los estudiantes.

Sartre estaba entonces a punto de cumplir sesenta y tres años. Su público eran jóvenes que habrían podido ser sus nietos. Pocos recordarían el fin de la guerra, y mucho menos aquella primera época de los años treinta en que empezó a pensar en la libertad y la existencia. Verían a Sartre más como un tesoro nacional que como verdaderamente uno de ellos. Sin embargo, le debían mucho más de lo que podían imaginar siquiera, de una forma que iba mucho más allá del activismo político. Sartre formaba un vínculo entre ellos y su propia generación de

estudiantes insatisfechos de finales de los años veinte, aburridos con sus estudios y anhelando nuevas ideas «destructivas». Y además, les conectaba con todo un linaje de rebeldes filosóficos: Nietzsche, Kierkegaard y los demás.

Sartre era el puente hacia todas las tradiciones que él había saqueado, personalizado y reinventado. Sin embargo, insistió toda su vida en que lo que importaba no era el pasado, en absoluto: era el futuro. Uno debía seguir moviéndose, creando lo que *iba* a ser: actuando en el mundo y haciendo que las cosas fueran diferentes. Su dedicación al futuro permaneció igual aun cuando, entrando ya en la setentena, empezó a debilitarse, a perder la vista que le quedaba y a volverse duro de oído y a tener la mente confusa... y finalmente a sucumbir al peso de los años.

Doce años después de la ocupación de la Sorbona, la mayor multitud de todas se reunió para la última aparición estelar de Sartre: su funeral, el 19 de abril de 1980. No fue una ceremonia estatal, porque su negativa a aceptar las pompas del *establishment* se respetó hasta el final. Pero sí que fue una ocasión pública masiva. [42]

Todavía se pueden ver online algunos fragmentos de la cobertura televisiva: se ven abrirse las puertas del hospital y sale un pequeño camión, lleno de ramos de flores formando una montaña, que se tambalea y ondula como si fuera de coral blando mientras el vehículo se adentra en la masa de gente. El personal de seguridad camina por delante para abrir paso. Detrás del camión viene el coche fúnebre, en el interior del cual se ve el ataúd, y a Simone de Beauvoir junto con otras personas principales del duelo. La cámara se centra en una sola rosa que alguien ha metido en la manija de la portezuela del coche fúnebre. Luego recoge una esquina de la tela negra que envuelve el ataúd del interior, decorada con una sencilla letra «S». El locutor, en tono bajo, nos cuenta que unas 50.000 personas están esperando; unas 30.000 se agolpan a lo largo de los tres kilómetros de calles, más o menos, que existen entre aquel lugar y el cementerio de Montparnasse, mientras otras 20.000 esperan en el propio cementerio. Igual que los estudiantes de 1968, algunas personas del interior del cementerio se han subido en los regazos o las cabezas de las figuras conmemorativas. Han ocurrido algunos pequeños incidentes: un hombre al parecer se ha caído en la fosa abierta y ha habido que ayudarle a salir.

Los vehículos llegan, se detienen; vemos a los portadores sacar el ataúd y transferirlo a la tumba, intentando abrirse camino y al mismo tiempo mantener la dignidad de su conducta. Uno de los portadores se quita el sombrero y entonces se da cuenta de que los otros lo llevan y se lo vuelve a poner: un pequeño momento de extrañeza. En la tumba, bajan el ataúd y los asistentes al duelo se adelantan. Alguien pasa una silla para que se siente Simone de Beauvoir. Parece confusa y exhausta, con un pañuelo atado en la cabeza. Ha estado tomando sedantes. Deja

caer una flor solitaria en la tumba y muchas flores más caen encima de esta.

La película muestra solo la primera de dos ceremonias. En un acto discreto que se celebró a la semana siguiente, el ataúd fue desenterrado y el otro más pequeño que contenía se extrajo para que pudieran cremar a Sartre. Sus cenizas fueron a su lugar permanente, en el mismo cementerio, pero menos accesible para una gran procesión. El funeral era para el Sartre público; al segundo entierro solo asistieron sus íntimos. La tumba, con las cenizas de Beauvoir enterradas junto a él cuando murió, seis años después, todavía sigue ahí, bien mantenida y limpia, y con flores de vez en cuando.

Con esas ceremonias concluyó toda una era, y también la historia personal que entretejió a Sartre y Beauvoir en las vidas de tantas personas. Entre la multitud filmada vemos una diversidad de caras, viejas y jóvenes, negras y blancas, masculinas y femeninas. Incluyen a estudiantes, escritores, gente que recordaba sus actividades con la Resistencia en tiempo de guerra, sindicalistas cuyas huelgas él había apoyado y activistas proindependencia de Indochina, Argelia y otros muchos lugares, honrando su contribución a sus campañas. Para algunos, el funeral casi se convirtió en una marcha de protesta: Claude Lanzmann lo describió más tarde como la última de las grandes manifestaciones de 1968.[43] Pero muchos asistieron solo por curiosidad o por no perderse la ocasión, o porque Sartre había influido en algún aspecto de sus vidas, aunque fuera pequeño... o porque el fin de una vida tan enorme, sencillamente, exigía algún gesto de participación.

He contemplado ese breve fragmento de película una docena de veces o más, intentando atisbar entre las imágenes en baja definición los muchos rostros, preguntándome qué significaron realmente el existencialismo y Jean-Paul Sartre para cada uno de ellos. Solo sé en realidad lo que significaron para mí. Los libros de Sartre cambiaron también mi vida, aunque de una manera discreta, indirecta. Yo no me enteré de la noticia de su muerte y su funeral en 1980, aunque era ya por aquel entonces una existencialista burguesa de diecisiete años.

Existencialista residencial (*colección de la autora*)

Me quedé fascinada con él un año después. Caprichosamente, gasté parte del dinero que recibí al cumplir los dieciséis en su novela *La náusea* de 1938, sobre todo porque me gustaba la imagen de Salvador Dalí en la cubierta de la edición de Penguin: una formación rocosa de un verde bilioso y un reloj blando. También me gustaba la nota publicitaria de la cubierta, que decía que *La náusea* era «una novela sobre la alienación de la personalidad y el misterio del ser». No estaba segura de lo que significaba la alienación, aunque en aquella época yo era un ejemplo perfecto de ella. Pero no dudaba de que aquel libro me gustaría mucho. Y así fue: cuando

empecé a leer, sentí un vínculo inmediato con su lúgubre e inadaptado protagonista, Antoine Roquentin, que se pasa los días vagando desconsoladamente por la ciudad costera y provinciana de «Bouville» (inspirada en Le Havre, donde Sartre había pasado un tiempo estancado como profesor). Roquentin se sienta en los cafés y oye discos de blues en lugar de seguir trabajando en la biografía que se supone que está escribiendo. Pasea junto al mar y arroja piedrecillas a su profundidad grisácea, como de gachas. Va al parque y se queda mirando las raíces retorcidas y expuestas de un castaño, que le recuerda el cuero hervido, y que amenaza con abrumarle con la fuerza opaca y simple de su ser.[44]

Me encantaba todo aquello, y me intrigó averiguar que aquella historia era la forma que tenía Sartre de comunicar una filosofía denominada «existencialismo». Pero ¿qué era todo eso del «ser»? Yo nunca me había sentido abrumada por la existencia de una raíz de castaño, ni tampoco había notado que las cosas tuvieran un *ser*. Intenté ir a los parques públicos de mi ciudad provinciana, Reading, y mirar uno de los árboles hasta que la vista se me ponía borrosa. No sirvió de nada; me pareció ver moverse algo, pero era solo la brisa en las hojas. Sin embargo, al mirar algo tan de cerca noté como una especie de resplandor. A partir de entonces, yo también descuidé mis estudios para poder *existir*. Ya me había sentido inclinada al absentismo, pero entonces, bajo la influencia de Sartre, hice más novillos que nunca. En lugar de ir al colegio cogí un trabajo no oficial a tiempo parcial en una tienda caribeña que vendía discos de reggae y pipas de hachís decorativas. Resultó una educación mucho más interesante que todo lo que me habían ofrecido en las aulas.

Sartre me había enseñado a desaparecer, una respuesta al mundo no debidamente apreciada y a veces muy útil. Por otra parte, también me empujó a estudiar filosofía. Eso significaba tener que aprobar exámenes, de modo que, aunque de mala gana, me apliqué al programa de estudios en el último momento y conseguí pasar. Fui a la universidad de Essex, donde estudié Filosofía y leí más Sartre, y a otros pensadores también. Caí bajo el influjo de Heidegger y empecé un trabajo de doctorado sobre su obra... pero lo volví a dejar todo, un segundo acto de desaparición.

Entre tanto, una vez más mi experiencia como estudiante me había transformado. Conseguía pasar los días y las noches más o menos como habían hecho los existencialistas en sus cafés: leyendo, escribiendo, bebiendo, enamorándome y desenamorándome, haciendo amigos y hablando de ideas. Me encantaba todo aquello, y pensaba que la vida siempre sería como un enorme café existencialista.

Por otra parte, también era consciente de que los existencialistas ya estaban pasados de moda. En los años ochenta habían dejado paso a nuevas generaciones de estructuralistas, posestructuralistas, deconstruccionistas y posmodernistas. Este tipo de filósofos parecían tratar la filosofía como un juego. Hacían malabarismos con signos, símbolos y sentidos, y extraían palabras raras de los

textos de los otros para que todo el edificio se viniera abajo. Buscaban fragmentos de significado más refinados y más improbables en los escritores del pasado.

Aunque cada uno de esos movimientos estaba en desacuerdo con los demás, la mayoría formaban un frente común a la hora de considerar el existencialismo y la fenomenología la quintaesencia de lo que ellos *no* eran. El vértigo de la libertad y la angustia de la existencia eran algo molesto. La biografía estaba pasada de moda, porque la propia vida lo estaba. La experiencia también estaba pasada de moda; con un talante bastante despreciativo, el antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss había escrito que la filosofía basada en las experiencias personales era «metafísica de dependienta». El objetivo de las ciencias humanas era «disolver al hombre»,[45] y al parecer el objetivo de la filosofía era el mismo. Esos pensadores podían resultar muy estimulantes, pero también convertían la filosofía otra vez en un paisaje abstracto, despojado de los seres activos y apasionados que la ocupaban en la era existencialista.

Durante décadas, después de dejarlo todo por segunda vez, me sumergí ocasionalmente en los libros de filosofía, pero perdí el don de leerlos con la profunda atención que requerían. Mis antiguos favoritos seguían en el lugar más apartado de mi librería, que parecía el estante de las especias de la cocina de un demiurgo: *El ser y la nada*, *Ser y tiempo*, *De tiempo y ser*, *Totalidad e infinito*. Pero raramente perdían su polvo... hasta que, hace unos años, cogí una colección de ensayos de Maurice Merleau-Ponty, buscando uno que recordaba vagamente que iba sobre el escritor del Renacimiento Michel de Montaigne, a quien investigaba por aquel entonces.

Merleau-Ponty era amigo de Sartre y Beauvoir (hasta que se pelearon) y era un fenomenólogo que estaba especializado en cuestiones del cuerpo y la percepción. También era un ensayista brillante. Me alejé de Montaigne en los demás ensayos de aquel volumen, y luego fui a la obra principal de Merleau-Ponty, la *Fenomenología de la percepción*. Me sorprendí enormemente de nuevo al ver lo intrépido y rico que era su pensamiento. No era extraño que me hubiese gustado todo aquello... Desde Merleau-Ponty volví a visitar a Simone de Beauvoir, cuya autobiografía descubrí durante un largo verano estudiantil vendiendo helados en una playa inglesa, gris y sombría. Lo volví a leer todo. Luego llegaron Albert Camus, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre. Al final volví al monumental Heidegger.

A medida que iba avanzando, notaba la extraña sensación de volver a relacionarme de nuevo con mi yo de los veinte años, especialmente dado que los ejemplares de mis libros estaban llenos de juveniles anotaciones al margen con esa típica y extraña empatía personal.

«Notas al margen juveniles extrañamente empáticas» (*colección de la autora*)

Sin embargo, mi yo del presente también observaba mis respuestas, haciendo comentarios críticos o sarcásticos desde el margen. Las dos se iban alternando

mientras leía, peleándose a veces, a veces sintiéndose agradablemente sorprendidas por la otra, a veces encontrando ridícula a la otra.

Me di cuenta de que, aunque yo había cambiado en esos veintitantos años, el mundo había cambiado también. Algunos de los movimientos de moda que apartaron del camino al existencialismo habían envejecido bastante mal, llegando a declinar por sí solos. Las preocupaciones del siglo XXI ya no son las mismas de finales del siglo XX: quizá hoy en día nos inclinemos por buscar algo distinto en filosofía.

Si es así, entonces hay una cierta renovación de la perspectiva que obtenemos de revisitar a los existencialistas, con su atrevimiento y su energía. Ellos no se limitaban a quedarse sentados, jugando con sus significantes. Hacían grandes preguntas sobre lo que significa vivir una vida auténtica y plenamente humana, arrojados a un mundo en el cual muchos otros seres humanos intentan vivir también. Abordaban preguntas sobre la guerra nuclear, cómo ocupamos el entorno, la violencia y la dificultad de manejar las relaciones internacionales en tiempos peligrosos. Muchos de ellos anhelaban cambiar el mundo, y se preguntaban qué sacrificios podrían hacer o no para cumplir tal objetivo. Los existencialistas ateos se preguntaban cómo se puede vivir significativamente en ausencia de Dios. Todos escribían sobre la ansiedad y la experiencia de verse desbordado por tener que elegir... una sensación que se ha vuelto más intensa aún en las partes relativamente prósperas del mundo en el siglo XXI, aunque las elecciones del mundo real se han ido cerrando alarmantemente para algunos de nosotros. Se preocupaban por el sufrimiento, la desigualdad y la explotación, y se preguntaban si se podría hacer algo para evitar todos esos males. Y como parte de todas esas cuestiones, preguntaban qué podían hacer los individuos y qué tenían que ofrecer ellos mismos.

También se preguntaban qué *es* un ser humano, dada la comprensión cada vez más sofisticada de la fisiología del cerebro y la química cerebral en el último siglo. Si todos somos esclavos de nuestras neuronas y hormonas, ¿cómo podemos seguir creyendo que somos libres? ¿Qué distingue a los humanos de otros animales? ¿Es solo una diferencia de grado, o estamos realmente aparte, de alguna manera? ¿Cómo debemos pensar en nosotros mismos?

Por encima de todo se preguntaban por la libertad, que varios de ellos consideraban el tema que subyacía a todos los demás, y que interpretaban personal y políticamente. En los años que siguieron al declive del existencialismo, este tema quedó fuera de la vista en algunas partes del mundo, quizá porque los grandes movimientos de liberación de los años cincuenta y sesenta consiguieron mucho en materia de derechos civiles, descolonización, igualdad de las mujeres y derechos de los gays. Parecía que esas campañas habían conseguido lo que se pretendía, y que no tenía ningún sentido seguir hablando de política de la liberación. En una entrevista televisiva de 1999, el erudito francés Michel Contat analizaba al Sartre de los años sesenta y lo veía como alguien que le había

aportado a él y a su generación una «sensación de libertad que dirigía nuestras vidas», pero inmediatamente añadía que era un tema en el cual ya poca gente tenía interés.[46]

Pero en el momento en que escribo, esto ocurrió hace dieciséis años, y desde entonces, la libertad ha vuelto al candelero. Nos encontramos supervisados y dirigidos hasta un grado extraordinario, controlados para averiguar nuestros datos personales, alimentados con bienes de consumo pero sin poder decir lo que pensamos o hacer algo que altere demasiado el mundo, y se nos recuerda regularmente que los conflictos raciales, sexuales, religiosos e ideológicos no son casos cerrados, en absoluto. Quizá estemos ya preparados para hablar de nuevo de libertad... y hablar de ella políticamente significa también hablar de ella en nuestras vidas privadas.

Por eso cuando leemos a Sartre sobre la libertad, Beauvoir sobre los sutiles mecanismos de la opresión, Kierkegaard sobre la ansiedad, Camus sobre la rebelión, Heidegger sobre la tecnología o Merleau-Ponty sobre la ciencia cognitiva, a veces sentimos que estamos leyendo realmente las últimas noticias. Sus filosofías siguen siendo interesantes no porque tengan razón o estén equivocadas, sino porque hacen referencia a la vida, y porque se ocupan de las dos preguntas humanas más importantes: *¿qué somos?* y *¿qué deberíamos hacer?*

Al hacerse esas dos preguntas, la mayoría de los existencialistas (no todos) recurrían a su propia experiencia vital. Pero esa experiencia en sí misma estaba estructurada en torno a la filosofía. Como decía Merleau-Ponty sobre esa relación: «La vida se convierte en ideas, y las ideas vuelven a la vida».[47] Esa conexión se hacía especialmente evidente cuando hablaban de ideas unos con otros, cosa que hacían casi todo el tiempo. Como escribió también Merleau-Ponty:

> Una discusión no es un intercambio o una confrontación de ideas, como si cada uno formara las suyas y luego se las enseñara a los demás, las mirara y luego las devolviera corregidas con las suyas... Ya hable en voz alta o susurre apenas, cada uno habla con todo lo que es, con sus «ideas», pero también con sus obsesiones, con su historia secreta.

Las conversaciones filosóficas entre pensadores que habían invertido mucho de sí mismos en su trabajo a menudo se volvían emotivas, y a veces incluso directamente agresivas. Sus batallas intelectuales formaban una larga cadena de beligerancia que conecta la historia del existencialismo de principio a fin. En Alemania, Martin Heidegger se volvió contra su antiguo mentor Edmund Husserl, pero más tarde los amigos y colegas de Heidegger le volvieron la espalda a él a su vez. En Francia, Gabriel Marcel atacó a Jean-Paul Sartre, Sartre se enemistó con Albert Camus, Camus se enemistó con Merleau-Ponty, Merleau-Ponty se enemistó con Sartre, y el intelectual húngaro Arthur Koestler se enemistó con todo el mundo y le dio un puñetazo a Camus en la calle. Cuando los gigantes filosóficos de cada nación, Sartre y Heidegger, se conocieron finalmente en 1953, la cosa fue mal, y ambos hablaron burlonamente el uno del otro.

Otras relaciones, sin embargo, fueron extraordinariamente íntimas. La más

íntima de todas era la que existía entre Sartre y Beauvoir, que leían cada uno las obras del otro y discutían sus ideas casi cada día. Beauvoir y Merleau-Ponty también eran amigos desde adolescentes, y Sartre y Beauvoir quedaron encantados con Camus cuando le conocieron.

Cuando su amistad se agriaba, normalmente era por culpa de las ideas... muy a menudo, las ideas políticas. Los existencialistas vivieron en tiempos de extrema ideología y extremo sufrimiento, y se vieron comprometidos en los acontecimientos del mundo aunque no quisieran... que normalmente sí querían. La historia del existencialismo, por tanto, es política e histórica: hasta cierto punto, es la historia de todo un siglo europeo. La fenomenología se desarrolló en un principio antes y durante la primera guerra mundial. Entonces fue cuando surgió la filosofía de Heidegger, procedente de la turbulenta situación de la Alemania de entreguerras. Cuando Sartre fue a Berlín en 1933, vio marchas y banderas nazis por todas partes, y esa inquietud acabó reflejándose en su obra. Su existencialismo y el de Beauvoir llegaron a su mayoría de edad durante la segunda guerra mundial, con la experiencia francesa de la derrota y la ocupación, y luego sus velas se hincharon, llenas de expectativas, en el mundo posterior a 1945. Las ideas existencialistas fluyeron hacia la amplia corriente del anticonformismo de los años cincuenta, y luego hacia el idealismo pleno de finales de los sesenta. A través de toda esa época, los existencialistas cambiaron su forma de pensar a medida que el mundo cambiaba: sus constantes cambios de dirección hacían que siguieran siendo interesantes, aunque no coherentes... y no siempre del lado bueno, para decirlo con suavidad.

En resumen, los existencialistas habitaban en su mundo histórico y personal igual que habitaban en sus ideas. Esa noción de «filosofía habitada»[48] la he tomado de la filósofa y novelista inglesa Iris Murdoch, que escribió el primer libro completo sobre Sartre y adoptó el existencialismo muy temprano (aunque luego se apartó de él). Observaba que no debemos esperar que los filósofos morales «vivan» sus ideas de una manera simplista, como si estuvieran siguiendo una serie de normas. Pero sí que podemos esperar que nos enseñen cómo se vive en el interior de sus ideas. Deberíamos poder mirar a través de las ventanas de una filosofía, por así decirlo, y ver cómo la ocupa la gente, cómo se mueven con respecto a ella y qué hacen.

Inspirada tanto por las divisas de Merleau-Ponty sobre las ideas vividas como por la «filosofía habitada» de Iris Murdoch, y estimulada por mis propios sentimientos de extrañeza a la hora de volver sobre mis pasos, quiero explorar la historia del existencialismo y la fenomenología de una manera que combine lo filosófico y lo biográfico. Es una mezcla hacia la que muchos de ellos se sentían atraídos (aunque uno la repudiaba: Heidegger) y eso también ha espoleado mi deseo de hacer lo mismo. Creo que la filosofía se vuelve más interesante cuando adopta la forma de una vida. Del mismo modo, creo que la experiencia personal es más interesante cuando se piensa en ella filosóficamente.

Esta será una historia del siglo XX, y por eso contiene poco más acerca de los proto-existencialistas Nietzsche y Kierkegaard. También seré muy breve en lo que respecta al existencialismo teológico y los psicoterapeutas existencialistas: son fascinantes, pero realmente necesitan libros aparte para hacerles justicia. Por otra parte, gente como Iris Murdoch, el «neoexistencialista» inglés Colin Wilson, el belicoso Norman Mailer con su «Partido Existencialista» y el novelista Richard Wright, de influencia existencialista, han encontrado todos la forma de aparecer aquí, por diversos motivos. Algunas personas solo están aquí porque representan un papel importante en la vida de otros: gente como el filósofo ético Emmanuel Levinas, el osado rescatador de manuscritos Herman Leo Van Breda, y el fenomenólogo checo Jan Patočka, que desafió al régimen de su país y murió por ello.

Las dos figuras gigantescas de la historia, inevitablemente, son Heidegger y Sartre... pero aquellos que conocen *Ser y tiempo* o *El ser y la nada* quedarán sorprendidos quizá al encontrar estas obras maestras cortadas en mil pedazos y mezcladas como pepitas de chocolate en una galleta, en lugar de encontrarse la tableta entera. Y quizá no sean los pensadores que, a fin de cuentas, tienen más que decir.

Esos filósofos, junto con Simone de Beauvoir, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty y otros, me parece que han participado en una conversación multilingüe y múltiple que iba de un extremo del último siglo al otro. Muchos de ellos no se conocieron entre sí. Aun así, me gusta imaginarlos en un gran café de la mente, probablemente parisino, lleno de vida y de movimiento, con el bullicio de conversaciones y pensamientos, y definitivamente, un café *habitado*.

Cuando miramos por el ventanal, las primeras figuras que vemos son las más familiares, discutiendo mientras dan chupadas a sus pipas y se inclinan unos hacia otros para recalcar sus observaciones. Se oye un entrechocar de vasos y de copas; los camareros se deslizan entre las mesas. En el grupo mayor, enfrente, un tipo regordete y una mujer elegante con turbante beben con unos amigos más jóvenes. Hacia la parte de atrás, otros están sentados en mesas más tranquilas. Unas pocas personas ocupan una pista de baile, quizá alguna escribe en una habitación privada, en el piso de arriba. Se alzan voces irritadas en alguna parte, pero también se oye el murmullo de los amantes en las sombras.

Podemos entrar y tomar asiento: quizá delante, quizá en un rincón apartado. Hay muchas conversaciones que oír, y uno no sabe hacia dónde dirigir los oídos.

Pero primero, antes de que venga el camarero...

¿QUÉ ES EL EXISTENCIALISMO EN REALIDAD?

Algunos libros sobre el existencialismo no intentan siquiera responder esta

pregunta, ya que es muy difícil de definir. Los pensadores clave tienen opiniones tan distintas que, diga uno lo que diga, está condenado a representarlos mal o excluir a alguien. Además, no está demasiado claro quién era existencialista y quién no. Sartre y Beauvoir estuvieron entre los pocos que aceptaron la etiqueta, [49] pero incluso ellos se mostraban poco dispuestos al principio. Otros lo negaron, a menudo con razón. Algunos de los pensadores más importantes que aparecen en este libro eran fenomenólogos, pero no existencialistas en absoluto (Husserl, Merleau-Ponty), o existencialistas, pero no fenomenólogos (Kierkegaard), algunos no eran ninguna de las dos cosas (Camus) y otros eran una cosa o las dos, pero luego cambiaron de opinión (Levinas).

El caso es que este es mi intento de definición de lo que hacen los existencialistas. Lo pongo aquí como referencia, pero, por favor, sáltenselo y pasen a la siguiente página, si sienten la necesidad de hacerlo.

— Los existencialistas se preocupan por la existencia humana individual y concreta.

— Consideran la existencia humana distinta del tipo de ser que tienen otras cosas. Otras entidades son lo que son, pero como humano, yo soy lo que decido hacer de mí mismo en cada momento. Soy libre...

— y, por tanto, soy responsable de todo lo que hago, un hecho vertiginoso que provoca

— una ansiedad inseparable de la propia existencia humana.

— Por otra parte, soy libre solo dentro de las situaciones, que pueden incluir factores de mi propia biología y psicología, así como variables físicas, históricas y sociales del mundo en el cual nos han arrojado.

— A pesar de las limitaciones, siempre quiero más: me siento implicado apasionadamente en proyectos personales de todo tipo.

— La existencia humana, por tanto, es ambigua: a la vez encerrada en límites y, sin embargo, trascendente y jubilosa.

— Un existencialista que también es fenomenólogo no proporciona normas fáciles para sobrellevar esa condición, sino que, por el contrario, se concentra en describir experiencias vividas tal y como se presentan.

— Al describir bien las experiencias, espera comprender esta existencia y nos despierta para que adoptemos formas de vivir más auténticas.

Así que volvamos a 1933 y al momento en que Sartre fue a Alemania a aprender de esos nuevos filósofos que le instaban a que prestara atención al cóctel que tenía en la mesa, y a todo lo demás en la vida... en resumen, a las propias cosas.

2

A las propias cosas

En el que conocemos a los fenomenólogos.

La búsqueda de la fenomenología por parte de Sartre le llevó a Berlín, pero habría encontrado el feudo de los fenomenólogos en una ciudad más pequeña y más cerca de su casa: Friburgo-im-Breisgau, en el rincón suroccidental de Alemania, justo al otro lado de la frontera francesa.

Con el Rin separándola de Francia por el oeste y la oscura Selva Negra cobijándola al este, Friburgo era una ciudad universitaria de unos 100.000 habitantes, una población a menudo aumentada por excursionistas o esquiadores que pasaban por allí de camino a sus vacaciones en la montaña, algo que estaba muy de moda en los años veinte y treinta. Ellos animaban las calles de Friburgo con sus botas con tachuelas y sus rodillas bronceadas y tirantes bordados de vivos colores, así como los bastones que llevaban incrustadas chapas de metal mostrando qué rutas habían conquistado ya.[1] Además de ellos y de los estudiantes, los habitantes más tradicionales de Friburgo pasaban su vida rodeados por elegantes edificios universitarios y una esbelta catedral, con su torre de arenisca perforada como de encaje y de un color rosado y resplandeciente al sol crepuscular. Hacia las afueras, los barrios residenciales trepaban por las colinas circundantes, especialmente en el enclave septentrional de Zähringen, donde muchos profesores universitarios tenían casas en las empinadas calles.

Era una ciudad devotamente católica e intelectual, con una actividad estudiosa que giraba en torno a su seminario y su universidad. Esta última contaba con un círculo muy influyente en el departamento filosófico: los fenomenólogos. Inicialmente esta palabra hacía referencia a los seguidores de Edmund Husserl, que se hizo cargo de la cátedra de filosofía de Friburgo en 1916. Con él se llevó a discípulos y estudiantes, y reclutó a alguno más, de modo que Friburgo siguió siendo un centro para su trabajo mucho después de su jubilación formal, en 1928. Un estudiante, Emmanuel Levinas, la apodó la «Ciudad de la Fenomenología». Levinas era un brillante y joven judío lituano cuyo libro Sartre compraría después en París. Su trayectoria fue la típica de muchos conversos a la fenomenología. Había estado estudiando Filosofía justo al otro lado de la frontera, en Estrasburgo, en 1928, cuando vio a alguien en la ciudad leyendo un libro de Husserl. Intrigado, lo leyó también, e inmediatamente pidió el traslado para poder estudiar con Husserl en persona. Esto cambió toda su forma de pensar. Escribió: «Para los jóvenes alemanes a los que conocí en Friburgo, esa nueva filosofía era más que una teoría, era un nuevo ideal de vida, una nueva página de la historia, casi una nueva

religión».[2]

Sartre podía haberse convertido en un adepto tardío a esa banda, también. Si hubiera ido a Friburgo, quizá le hubiese dado por hacer excursiones o esquiar, y se habría convertido en un esbelto hombre de montaña, en lugar del «pequeño Buda»[3] en el que dice que se convirtió durante el año que pasó bebiendo cerveza y comiendo bollitos en Berlín. Por el contrario, se quedó en el Instituto Francés de la capital leyendo libros de los fenomenólogos, Husserl por encima de todo, y aprendiendo los difíciles términos alemanes a medida que lo hacía. Pasó el año formulando sus ideas «a expensas de Husserl», como diría más tarde, pero nunca conoció al maestro en persona.[4] Husserl probablemente no supo tampoco ni una palabra de él. Quizá fuera lo mejor, ya que probablemente no se habría sentido demasiado impresionado por el brebaje poco habitual que el joven existencialista francés compondría con sus ideas.

Si hubiésemos podido hacer como discípulos lo que hizo Levinas, y apuntarnos a las clases de Husserl en Friburgo, a finales de la década de 1910 y en los veinte, al principio nos habríamos sentido decepcionados. Ni su aspecto ni su discurso parecían los de un gurú, ni tampoco del fundador de un gran movimiento filosófico. Era tranquilo, con gafas de metal redondas y aspecto delicado. En su juventud tenía un pelo suave, rizado y rubio que pronto fue escaseando hasta dejar una cabeza calva sobre un rostro con mostacho y una barba pulida.[5] Cuando hablaba, acompañaba sus palabras con meticulosos gestos de las manos: una persona que asistió a una conferencia de Husserl dijo que le recordaba a un «relojero que se hubiera vuelto loco». Otro testigo, el filósofo Hans-Georg Gadamer, notó que «los dedos de la mano derecha rodeaban la palma plana de la izquierda con un movimiento lento, giratorio», mientras Husserl enumeraba cada punto, como si estuviera dando la vuelta a la idea en su palma para mirarla desde distintos ángulos.[6] En un fragmento de película muy breve que ha sobrevivido de él, de anciano, en 1936, caminando por un jardín con su hija, se le ve moviendo la mano arriba y abajo mientras habla.[7] El mismo Husserl era consciente de su tendencia a compulsiones repetitivas: solía decirle a la gente que de niño le regalaron un cortaplumas como regalo y le encantó, pero lo afilaba tan obsesivamente que hizo desaparecer por completo la hoja, y solo le quedó el mango. «Me pregunto si mi filosofía no será un poco como ese cortaplumas», reflexionaba.[8]

Edmund Husserl, 1932 (*Keystone France/Gamma-Keystone/Getty Images*)

De niño no estaba nada claro que sus talentos fueran a residir en la filosofía. Nacido el 8 de abril de 1859 en la ciudad morava de Prostejov (o Prossnitz para un hablante de alemán como él; ahora se encuentra en la República Checa). Husserl venía de una familia judía, pero se convirtió al luteranismo de joven. Su carrera

escolar no fue especialmente distinguida. Un antiguo compañero de colegio suyo le contó a un biógrafo que el joven Husserl tenía «la costumbre de quedarse dormido durante las clases, y era necesario que uno de nosotros le diera un empujón para despertarlo. Cuando el profesor le llamaba, se ponía en pie soñoliento, bostezaba y le miraba con los ojos muy abiertos. Una vez bostezó con tanta fuerza que se le desencajó la mandíbula inferior».[9] Pero eso solo ocurría cuando a Husserl no le interesaba el tema. Estaba más alerta en su clase favorita de aquel entonces, la de matemáticas, y fue a estudiarlas en la universidad de Leipzig. Pero un compañero moravo que trabajaba allí, Tomáš Masaryk (posteriormente, presidente de Checoslovaquia) persuadió a Husserl de que le acompañara a la universidad de Viena a asistir a las clases de un carismático profesor de filosofía llamado Franz Clemens Brentano.[10] Pasó dos años en Viena desde 1884, y quedó tan seducido por Brentano que decidió dedicar su vida a la filosofía. A partir de entonces no se volvió a dormir en el trabajo.

Brentano era el tipo de profesor que podía obrar semejantes milagros. Antiguo sacerdote muy versado en la filosofía aristotélica, había abandonado el sacerdocio y perdido un primer trabajo como profesor por cuestionar la nueva doctrina de la Iglesia sobre la infalibilidad papal, que consideraba indefendible. Al quedarse sin empleo, Brentano pasó un año viajando por Europa y aprendiendo otras ideas, incluyendo las del nuevo campo de la psicología experimental, y decidió que la filosofía tradicional necesitaba adquirir nuevo vigor a partir de esas fuentes. Entonces empezó a enseñar de nuevo en la universidad de Viena, mucho más abierta. Allí, animaba a los alumnos a romper con la tradición, a criticar a los grandes filósofos del pasado y a pensar por sí mismos, teniendo cuidado al mismo tiempo de ser muy metódicos. Esa fue la combinación que galvanizó a Husserl. Armado con las innovaciones de Brentano, se embarcó en su propio trabajo filosófico.

Siguió un periodo largo y difícil en el cual Husserl poco a poco fue construyendo su carrera como *Privatdozent* o tutor universitario no pagado, sobreviviendo con los honorarios percibidos por trabajos por cuenta propia, una ruta habitual en la vida académica alemana. Pronto tuvo una familia que mantener, al casarse con Malvine Steinschneider, otra judía conversa al protestantismo de su ciudad natal, con la que tuvo tres hijos. Mientras tanto encontró tiempo también para publicar obras de filosofía cada vez más innovadoras, sobre todo *Investigaciones lógicas* en 1900-1901 e *Ideas* en 1913. Estas obras le dieron a conocer: consiguió un trabajo pagado en Gotinga y entonces, al fin, se hizo cargo de la cátedra de Filosofía en Friburgo, que a partir de entonces sería su hogar.

Husserl llegó a Friburgo en plena primera guerra mundial, en 1916, y fue un año terrible para su familia. Los tres hijos de Husserl, ya adultos, se unieron a la campaña bélica: la hija, Elli, trabajaba en un hospital de campaña, mientras los dos hijos luchaban en el frente. El mayor, Gerhart, fue gravemente herido, pero sobrevivió. El más joven, Wolfgang, murió en Verdún, el 8 de marzo de 1916, a los

veinte años. Husserl, que era dado a los episodios depresivos, cayó en uno de sus peores periodos de desesperación.[11]

Normalmente salía de la depresión trabajando con frenesí, a veces escribiendo grandes tratados en solo unas pocas semanas. Esta vez era mucho peor. Sin embargo, tenía muchas cosas que podían distraerle en Friburgo. Además de escribir y las clases, ahora tenía un entorno de discípulos que formaban una especie de laboratorio para Husserl. Nos imaginamos un batallón de fenomenólogos con batas blancas trasteando en unas mesas de trabajo, pero sobre todo sus experimentos adoptaban la forma de escritos, clases y proyectos de investigación personales. Editaban un anuario en el cual publicaban textos fenomenológicos, y daban clases básicas en la universidad (la «guardería fenomenológica», como la llamaba una de sus ayudantes más importantes, Edith Stein). Stein se quedó asombrada ante la extrema devoción que esperaba Husserl de ella y de otros colegas. Solo exageraba un poco cuando una vez le dijo a una amiga, en broma: «Me tengo que quedar con él hasta que me case; entonces, solo podré aceptar a un hombre que se convierta también en ayudante suyo, y lo mismo ocurrirá con los niños».[12]

Husserl tenía que ser posesivo con sus mejores seguidores porque solo unos pocos (Stein entre ellos) dominaban el arte de leer sus manuscritos. Usaba su propia adaptación de una forma popular de taquigrafía, el sistema Gabelsberger, y llenaba miles de páginas con su curiosa escritura en un minúsculo frenesí. A pesar de la precisión de sus modales, no era ordenado en la escritura. Dejaba viejos proyectos descartados como virutas cuando se ponía con alguno nuevo, que a su vez no terminaba tampoco. Sus ayudantes trabajaban para transcribir sus borradores y extraer de ellos sus argumentos, pero cada vez que le devolvían a él un documento para que lo revisara, lo reescribía como si fuera una obra nueva. Siempre quería llevar su pensamiento a un lugar más sorprendente y difícil, a un lugar todavía no explorado. Su alumno (y después traductor) Dorion Cairns recordaba que Husserl decía que su objetivo era siempre trabajar en cualquier tema que le pareciese «el más angustioso e incierto» en cualquier momento... de esos que le llenaban de ansiedad y dudas.[13]

La filosofía de Husserl se convirtió en una disciplina agotadora pero emocionante en la cual había que renovar constantemente la concentración y el esfuerzo. Para practicarla, escribió, «es necesaria *una nueva forma de ver las cosas*»..., una forma que nos devuelve una y otra vez a nuestro proyecto, para «ver lo que está ante nuestros ojos, distinguirlo, describirlo». Ese era el estilo de trabajo normal de Husserl. También era una definición perfecta de la fenomenología.[14]

Así que, ¿qué es exactamente la fenomenología? Esencialmente, es un método más que un conjunto de teorías, y (a riesgo de simplificar exageradamente) su enfoque básico se puede transmitir a través de dos palabras: DESCRIBID FENÓMENOS.

La primera parte está bastante clara: el trabajo de un fenomenólogo consiste en «describir». Esa es la actividad que Husserl recordaba a sus estudiantes que hicieran constantemente. Eso significaba que debían eliminarse las distracciones, hábitos, tópicos de pensamiento, presunciones e ideas preconcebidas para poder volver la atención a lo que él llamaba las «propias cosas». Debemos fijar nuestra mirada en ellas y captarlas exactamente como aparecen, en lugar de como pensamos que deberían ser.

Las cosas que describimos con tanto cuidado se llaman *phenomena* (fenómenos), el segundo elemento de la definición. La palabra «fenómeno» tiene un sentido especial para los fenomenólogos: denota cualquier cosa, objeto o hecho corriente *tal y como se presenta a mi experiencia*, en lugar de como es o deja de ser en realidad.

Como ejemplo tomemos una taza de café. (A Husserl le gustaba el café: mucho antes de que Aron hablase de la fenomenología de los cócteles de albaricoque, Husserl le decía a los alumnos de sus seminarios: «Traedme un café para que pueda hacer fenomenología con él».)[15]

¿Qué es, pues, una taza de café? Se podría definir en función de su química y de la botánica de la planta de café, y añadir un resumen de cómo se cultivan y se exportan los granos, cómo se muelen, cómo se introduce agua caliente a presión a través del polvo resultante y luego se vierte en un recipiente con una forma determinada para poder servirlo a un miembro de la especie humana, que lo ingiere. Se podía analizar el efecto de la cafeína en el cuerpo, o discutir sobre el comercio internacional del café. Se podría llenar una enciclopedia entera con todos esos hechos y, sin embargo, yo no estaría mucho más cerca de decir lo que es *esta* taza de café en particular que tengo delante. Por otra parte, si voy por el otro lado y conjuro una serie de asociaciones puramente personales y sentimentales, como hizo Marcel Proust al mojar la magdalena en el té y luego escribir siete tomos sobre ese hecho, eso no me permitiría tampoco comprender esta taza de café como un fenómeno dado inmediato.

Por el contrario, esta taza de café es un rico aroma, a la vez terrenal y perfumado; es el movimiento perezoso de un arabesco de vapor que se eleva de su superficie. Al llevármelo a los labios, es un líquido que se mueve de forma plácida, y un peso en mi mano, dentro de su taza de grueso borde. Es una calidez que se aproxima, luego un intenso y oscuro sabor en la lengua, empezando con una pequeña y austera conmoción y luego relajándose en una calidez cómoda, que se extiende desde la taza a mi cuerpo, trayéndome la promesa de una actitud alerta, reconfortante y duradera. La promesa, las sensaciones anticipadas, el olor, el color y el sabor, todo forma parte del café como fenómeno. Todo ello emerge para ser experimentado.

Si yo tratara todos esos elementos como algo puramente subjetivo que hay que eliminar para ser «objetiva» con mi café, encontraría que ahí no queda nada de mi taza de café como fenómeno... es decir, como aparece en mi experiencia de

bebedora de café. Esa taza de café experimentada es de la única que puedo hablar con certeza, mientras todo lo demás, lo que tiene que ver con el cultivo del grano y con la química, es de oídas. A lo mejor es muy interesante, pero es irrelevante para un fenomenólogo.

Husserl, por tanto, dice que para describir fenomenológicamente una taza de café, debería dejar a un lado tanto las suposiciones abstractas como cualquier asociación emocional intrusiva. Entonces podría concentrarme en el fenómeno oscuro, rico y fragante que tengo ante mí ahora mismo. Ese «dejar a un lado» o «poner entre paréntesis» los añadidos especulativos es lo que Husserl llama *epoché*, una suspensión general del juicio sobre el mundo. Husserl a veces se refiere a ello como una «reducción» fenomenológica: el proceso de ir filtrando las teorizaciones añadidas sobre lo que el café es «realmente», de modo que solo nos quedamos con el sabor intenso e inmediato: el fenómeno.

El resultado es una gran liberación. La fenomenología me libera para hablar de mi café experimentado como tema serio de investigación. De la misma manera, me libera para hablar de muchas cosas que aparecen *solo* cuando se discute de ellas fenomenológicamente. Un ejemplo obvio, cercano al caso del café, es la cata de vinos experta, una práctica fenomenológica como no hay otra, y en la cual la capacidad tanto de discernir como de describir cualidades experienciales es igual de importante.

Hay muchos temas parecidos. Si quiero hablarles de una música que me parece estremecedora, la fenomenología me permite describirla como una música conmovedora, en lugar de una serie de vibraciones de unas cuerdas y unas relaciones matemáticas entre notas a las cuales he adherido una emoción personal. La música melancólica *es* melancolía, un aria dulce es verdaderamente dulce; esas descripciones son fundamentales para lo que es la música. En realidad, hablamos de la música fenomenológicamente todo el tiempo. Incluso cuando describimos que una secuencia de notas «suben» o «bajan», eso tiene menos que ver con lo que están haciendo las ondas de sonido (que se están volviendo más o menos frecuentes, o son más largas o más cortas) que con la influencia que tiene la música en mi mente. Oigo las notas subiendo por una escalera invisible. Casi me levanto de la silla físicamente al escuchar *La ascensión de la alondra* de Ralph Vaughan Williams; toda mi alma emprende el vuelo. No soy yo: se trata de la música.[16]

La fenomenología es útil para hablar de experiencias religiosas o místicas: podemos describirlas tal y como las sentimos interiormente sin tener que probar que representan adecuadamente el mundo. Por motivos similares, la fenomenología ayuda a los médicos. Hace posible considerar síntomas médicos tal y como los experimenta el paciente, en lugar de considerarlos exclusivamente como procesos físicos. Un paciente puede describir un dolor difuso o agudo, o una sensación de pesadez o de aletargamiento, o la vaga inquietud de un estómago alterado. Los amputados a menudo sufren de sensaciones «fantasma» en la zona

del miembro perdido; la fenomenología permite que se analicen esas sensaciones. El neurólogo Oliver Sacks comentó todas esas experiencias en su libro de 1984 *Con una sola pierna*, sobre su recuperación de una grave herida en la pierna. Mucho después de que se hubiese curado el dolor físico, notaba la pierna separada de él, como si fuera de cera: podía moverla, pero no le parecía que fuera *suya* desde el interior. Después de mucha fisioterapia volvió a la normalidad, pero de no haber sido capaz de convencer a sus médicos de que la sensación era importante fenomenológicamente, y que correspondía a su estado, en lugar de ser una simple extrañeza personal, quizá no hubiese recibido esa terapia y no habría recuperado nunca el control pleno de su pierna.[17]

En todos esos casos, el «poner entre paréntesis» husserliano o *epoché* permite a los fenomenólogos ignorar temporalmente la pregunta: ¿pero esto es real?, para inquirir cómo experimenta una persona su propio mundo. La fenomenología da un modo formal de acceso a la experiencia humana. Permite a los filósofos hablar de la vida más o menos como lo hacen los no filósofos, y al mismo tiempo ellos siguen pudiendo decirse que están siendo metódicos y rigurosos.

El asunto del rigor es crucial; nos devuelve a la primera mitad de la orden «describid fenómenos». Un fenomenólogo no puede escuchar una pieza musical y decir: «¡Qué bonita!». Debe preguntarse: ¿es quejosa? ¿Es digna? ¿Es colosal y sublime? El tema es remontarse a las «propias cosas», despojando los fenómenos de su bagaje conceptual, para desechar materiales débiles o extrínsecos y llegar al corazón de la experiencia. Nunca acabaríamos de describir adecuadamente una taza de café. Sin embargo, es una tarea liberadora: nos devuelve el mundo en el que vivimos. Funciona con mayor efectividad en aquellas cosas en las que normalmente no pensamos como material para la filosofía: una bebida, una canción melancólica, un paseo en coche, un atardecer, un estado de ánimo incómodo, una caja con fotos, un momento de aburrimiento. Restaura ese mundo personal con toda su riqueza, arreglado en torno a nuestra perspectiva, y sin embargo normalmente no percibido, como el aire.

Hay otro efecto colateral: en teoría, debería liberarnos de ideologías, políticas o de cualquier otro tipo. Al obligarnos a ser leales con la experiencia y esquivar a autoridades que intenten influir en cómo interpretamos la experiencia, la fenomenología tiene la capacidad de neutralizar todos los «ismos» a su alrededor, desde el cientificismo al fundamentalismo religioso, el marxismo o el fascismo. Todos ellos deben quedar a un lado en la *epoché*, porque no tienen nada que hacer a la hora de introducirse en las propias cosas. De ese modo, la fenomenología adquiere un filo sorprendentemente revolucionario, si se hace correctamente.

No es de extrañar que la fenomenología pueda resultar tan emocionante. Podría ser también desconcertante, y a menudo era un poco ambas cosas. Una mezcla de emoción y extrañeza se hacía evidente en la respuesta de un joven alemán que descubrió la fenomenología en sus primeros años: Karl Jaspers. En 1913 trabajaba como investigador en el Hospital Clínico de Psiquiatría de Heidelberg, habiendo

elegido la psicología en lugar de la filosofía porque le gustaba su enfoque concreto y aplicado. La filosofía le parecía que había extraviado su camino, mientras que la psicología producía resultados concretos con sus métodos experimentales. Pero comprobó que la psicología era *demasiado* profesional: carecía de las grandes ambiciones de la filosofía. Jaspers no estaba satisfecho con ninguna de las dos. Entonces oyó hablar de la fenomenología, que ofrecía lo mejor de ambas: un método aplicado, combinado con el objetivo filosófico elevado de comprender el conjunto de la vida y la experiencia. Escribió una carta entusiasta a Husserl, pero en ella admitía que no estaba demasiado seguro de lo que era la fenomenología. Husserl le escribió a su vez: «Está usando usted el método a la perfección. Siga avanzando. No tiene que saber lo que es, se trata de un asunto realmente difícil». [18] En una carta a sus padres, Jaspers especulaba con la posibilidad de que Husserl tampoco supiera en realidad lo que era la fenomenología.

Sin embargo, todas esas incertidumbres no podían invalidar su emoción. Como toda filosofía, la fenomenología hacía grandes exigencias a aquellos que la practicaban. Requería «una forma de pensar *diferente*»,[19] escribió Jaspers, «una forma de pensar que, al saber, me recuerda, me despierta, me lleva a mí mismo, me transforma». Podía hacer todo eso y además dar resultados.

Además de asegurar que podían transformar nuestra manera de pensar en la realidad, los fenomenólogos prometían cambiar la manera de pensar en nosotros mismos. Creían que no deberíamos intentar averiguar lo que es la mente humana, como si fuera algún tipo de sustancia. Por el contrario, deberíamos considerar lo que *hace* y cómo capta sus experiencias.

Husserl había recogido esta idea de su antiguo profesor Franz Brentano, de los días de Viena. En un breve párrafo de su libro *Psychology from an Empirical Standpoint (Psicología desde un punto de vista empírico)* Brentano proponía que debíamos aproximarnos a la mente en términos de sus «intenciones», una palabra engañosa, que parece que quiere decir propósitos deliberados. Por el contrario, lo que quiere decir es alcanzar o esforzarse en general, de la raíz latina *intendo*, que significa estirarse hacia algo. Para Brentano, ese esforzarse por alcanzar los objetos es lo que hace nuestra mente todo el tiempo. Nuestros pensamientos son invariablemente *de* algo o *sobre* algo, escribía: en el amor, algo es amado; en el odio, se odia algo; en el juicio, se afirma o se niega algo.[20] Incluso cuando me imagino un objeto que no está presente, mi estructura mental sigue siendo la de la *«about-ness»* o *«of-ness»* (contenido, temática o alusividad). Si sueño que un conejo blanco pasa corriendo a mi lado y mira su reloj de bolsillo, estoy soñando con mi fantástico conejo soñado. Si levanto la vista hacia el techo intentando comprender la estructura de la conciencia, estoy pensando en la estructura de la conciencia. Excepto en el sueño más profundo, mi mente está siempre comprometida en esta *«aboutness»*; tiene una «intencionalidad». Habiendo tomado el germen de todo esto

de Brentano, Husserl lo convirtió en el centro de toda su filosofía.

Inténtelo: si intenta quedarse sentado dos minutos y no pensar en nada, probablemente empezará a comprender por qué la intencionalidad es tan fundamental para la existencia humana. La mente corre por ahí como una ardilla que va buscando comida en un parque, recogiendo cosas aquí y allá por turno en una pantalla telefónica relampagueante, una señal distante en la pared, un tintineo de copas, una nube que parece una ballena, el recuerdo de algo que nos dijo un amigo ayer, un dolorcillo en la rodilla, un plazo que debemos cumplir, una vaga esperanza de buen tiempo más tarde, el tictac de un reloj. Algunas técnicas de meditación orientales apuntan a tranquilizar a esa criatura escurridiza, pero la extrema dificultad que ello supone nos demuestra lo antinatural que es estar mentalmente inerte. Si la dejas a su aire, la mente corre en todas direcciones mientras está despierta... e incluso sigue haciéndolo en la fase de los sueños, cuando está dormida.

Entendida de esa manera, la mente apenas *es* nada en absoluto: es solo su *«aboutness»*. Eso hace que la mente humana (y posiblemente algunas mentes animales) sean distintas de cualquier otra entidad que se da naturalmente. No hay nada más que trate tan completamente de cosas como la mente: incluso un libro solo nos revela de qué trata si alguien lo coge y lo hojea; de otro modo, es simplemente un dispositivo de almacenamiento. Pero una mente que no está experimentando nada, ni imaginando nada, ni especulando acerca de nada, difícilmente se puede decir que sea una mente en absoluto.

Husserl vio en la idea de intencionalidad una forma de eludir dos grandes rompecabezas sin resolver de la historia filosófica: la cuestión de qué objetos «son» realmente, y la cuestión de lo que la mente «realmente» es. Al hacer la *epoché* y poner entre paréntesis toda consideración de realidad de ambos temas, uno queda libre de concentrarse en la relación que queda en medio. Se pueden aplicar las energías descriptivas que tenemos al interminable baile de la intencionalidad que tiene lugar en nuestras vidas: el torbellino de nuestras mentes cuando atrapan los fenómenos al vuelo, uno tras otro, y los arrojan al suelo sin parar, mientras suena la música de la vida.

Tres ideas sencillas —descripción, fenómeno, intencionalidad— proporcionaron la inspiración suficiente para mantener ocupados a salas enteras llenas de husserlianos en Friburgo durante décadas. Con toda la existencia humana esperando nuestra atención, ¿cómo podíamos quedarnos sin nada que hacer?

La fenomenología husserliana nunca tuvo la influencia de masas del existencialismo sartreano, al menos no directamente, pero fue un terreno abonado que alimentó a Sartre y otros existencialistas para que pudieran escribir con espíritu aventurero de todas las cosas, desde camareros de café a árboles o pechos. Leyendo los libros de Husserl en Berlín en 1933, Sartre desarrolló su

interpretación atrevida de ellos, poniendo especial énfasis en la intencionalidad y en cómo saca la mente *fuera*, hacia el mundo y sus cosas. Para Sartre, esto otorga a la mente una libertad inmensa. Si no somos nada excepto aquello en lo que pensamos, entonces ninguna «naturaleza interior» puede retenernos. Somos proteicos. Dio a esta idea un maquillaje sartreano en un breve artículo que empezó a escribir en Berlín pero que no se publicó hasta 1939. «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad».

Los filósofos del pasado, escribía, se habían quedado atascados en el modelo «digestivo» de conciencia: pensaban que percibir algo era dibujarlo en nuestra propia sustancia, como una araña que cubre a un insecto con su propia saliva para disolverlo. Por el contrario, según la intencionalidad de Husserl, ser consciente de algo es estallar...

> luchar consigo mismo desde una intimidad húmeda, gástrica, y volar desde allí, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo. Para volar hacia allí, hacia el árbol y luego fuera del árbol, porque este me elude y me repele y no puedo perderme más a mí mismo en este de lo que este puede disolverse en mí: fuera de él, fuera de mí mismo... Y en ese mismo proceso, la conciencia queda purificada y se vuelve tan clara como una fuerte ráfaga de viento. Ya no hay nada más excepto el propio impulso de volar, un deslizamiento fuera de uno mismo. Si, cosa imposible, se pudiera «entrar» en una conciencia, te arrebataría un torbellino y te arrojaría hacia fuera, hacia donde está el árbol y está el polvo, porque la conciencia no tiene «interior». Es simplemente el exterior de sí misma, y ese es su vuelo absoluto, esa negativa a ser sustancia, lo que la constituye como conciencia. Imaginad ahora una serie de estallidos relacionados entre sí que nos liberasen de nosotros mismos, que ni siquiera dejasen a un «nosotros mismos» el tiempo suficiente para formarse detrás de ellos, sino que más bien nos arrojasen hacia fuera, más allá de ellos, hacia el seco polvo del mundo, hacia la áspera tierra, entre las cosas. Imaginad que nos hemos visto arrojados de esa manera, abandonados por nuestra verdadera naturaleza en un mundo indiferente, hostil, resistente. Si lo hacéis, habréis captado el profundo significado del descubrimiento que Husserl expresa en su famosa frase: «Toda conciencia es conciencia *de* algo».

Para Sartre, si intentamos encerrarnos dentro de nuestra propia mente, «en una bonita y acogedora habitación con los postigos cerrados», dejamos de existir. No hay hogar acogedor: la verdadera definición de lo que somos es estar fuera, en un camino polvoriento.[21]

El don de Sartre para las metáforas sorprendentes hace que ese artículo suyo sobre la «intencionalidad» sea la introducción más legible a la fenomenología que se haya escrito nunca, y una de las más breves. Ciertamente, se lee mucho mejor que cualquier cosa que escribiera Husserl. Sin embargo, por aquel entonces Sartre ya era consciente de que Husserl posteriormente se había apartado de esa interpretación volcada hacia el exterior de la intencionalidad.[22] Había llegado a verlo de una manera distinta, como una operación que volvía a colocar de nuevo todo en el interior de la mente, después de todo.

Husserl había considerado hacía mucho tiempo la posibilidad de que todo este baile intencional se pudiera comprender fácilmente como algo que ocurría en el «interior» del reino interno de una persona. Como la *epoché* suspendía las preguntas sobre si las cosas eran reales o no, nada se interponía en el camino de

esa interpretación. Real, no real; interior, exterior... ¿qué diferencia hay? Reflexionando sobre esto, Husserl empezó a convertir su fenomenología en una rama del «idealismo», la tradición filosófica que negaba la realidad externa y lo definía todo como una especie de alucinación privada.

Lo que llevó a Husserl a hacer esto en las décadas de 1910 y 1920 fue su anhelo de certeza. Quizá no se pudiera estar seguro de muchas cosas en este mundo, pero uno sí que podía estar seguro de lo que pasaba en el interior de su propia cabeza. En una serie de conferencias en París, en febrero de 1929, a la que asistieron muchos jóvenes filósofos franceses (aunque Sartre y Beauvoir se la perdieron), Husserl expuso esa interpretación idealista y señaló que aquello le llevaba muy cerca de la filosofía de René Descartes, que había dicho: «Pienso, luego existo», un punto de partida introspectivo como pocos. Cualquiera que desee ser filósofo, decía Husserl, debe al menos intentar una vez hacer lo que hizo Descartes: «retirarse hacia sí mismo»,[23] y empezar todo desde el principio, con unos determinados cimientos. Concluía sus conferencias citando a san Agustín:

> No desees salir; vuélvete hacia el interior.
> La verdad reside en el hombre interior.[24]

Husserl más tarde experimentaría otro cambio, volviéndose de nuevo hacia el exterior compartido con otras personas, en una rica mezcla de experiencias corporales y sociales. En sus últimos años, hablaría menos de la interiorización de Descartes y san Agustín, y más del «mundo» en el que ocurren las experiencias. Por el momento, sin embargo, miraba hacia el interior casi exclusivamente. Quizá las crisis de los años de la guerra hubieran intensificado su deseo de una zona privada e intacta, aunque las primeras agitaciones precedían en el tiempo a la muerte de su hijo en 1916, y las últimas continuarían durante largo tiempo después de ella. Hasta el día de hoy se sigue debatiendo si los cambios de dirección de Husserl fueron significativos, y lo lejos que llegaría su giro idealista.

Husserl, ciertamente, se volvió lo bastante idealista durante su largo reinado en Friburgo para que se distanciaran de él unos pocos discípulos clave. Entre los primeros que se quejaron estuvo Edith Stein, poco después de terminar su tesis doctoral sobre la fenomenología de la empatía, un tema que la llevó a buscar conexiones y vínculos entre personas en un entorno exterior compartido, no retirado y solitario. Ya en 1917, Husserl y ella habían tenido una larga discusión sobre el tema, ella sentada en el «querido sofá de cuero viejo» donde normalmente se sentaban sus favoritos en su despacho.[25] Discutieron durante dos horas sin llegar a ningún acuerdo, y poco después Stein dimitió como ayudante suya y abandonó Friburgo.

Ella tenía otros motivos para irse: quería más tiempo para su propio trabajo, que las exigencias de Husserl dificultaban mucho. Desgraciadamente, tuvo que luchar mucho para conseguir otro puesto. Primero le impidieron obtener un puesto formal en la universidad de Gotinga porque era una mujer. Luego, cuando

surgió otra oportunidad en Hamburgo,[26] ella ni siquiera lo solicitó porque estaba segura de que su origen judío sería un problema: el departamento ya tenía dos filósofos judíos y ese parecía ser el límite. Volvió a su ciudad natal, Breslavia (ahora Wrocław, en Polonia) y trabajó allí en su tesis. También se convirtió al catolicismo después de leer la autobiografía de santa Teresa de Ávila, y en 1922 se hizo monja carmelita... una transformación radical. La orden le otorgó una dispensa especial para continuar sus estudios y para hacerse traer libros de filosofía.[27]

Mientras tanto, en Friburgo, su partida dejó un hueco en el grupo de Husserl. En 1918 (todavía mucho antes de que Sartre hubiera oído hablar de ellos o pensara siquiera en ir a Alemania) aquel hueco lo llenó otro joven fenomenólogo muy impresionante. Se llamaba Martin Heidegger, y resultaría mucho más problemático para el maestro que la directa y rebelde Edith Stein.

Si Sartre hubiera ido a Friburgo en 1933 y hubiera conocido tanto a Husserl como a Heidegger, su pensamiento quizá habría seguido un rumbo muy distinto.

3

El mago de Messkirch

En el que aparece Martin Heidegger, y nos quedamos perplejos con el ser.

El desafío a Husserl por parte de Martin Heidegger llegó en las primeras líneas de un libro, *Sein und Zeit (Ser y tiempo)*, que publicó en la propia serie de anuarios fenomenológicos de Husserl en 1927. La primera página contenía una cita de aspecto inocuo del diálogo de Platón *El sofista*:

> Porque es manifiesto que eres consciente desde hace mucho de lo que quieres decir cuando usas la expresión «ser». Nosotros, sin embargo, que antes creíamos que la comprendíamos, ahora nos quedamos perplejos.[1]

De todas las cosas que te dejan perplejo sobre el *ser*, continúa Heidegger, la más sorprendente de todas es que la gente no se sorprende demasiado con él. Yo digo: «el cielo *es* azul», o «yo *soy* feliz», como si esa palabrita que está en medio no tuviera interés alguno.[2] Pero cuando me paro a pensarlo, me doy cuenta de que suscita una cuestión fundamental y misteriosa. ¿Qué puede significar que yo diga que algo *es*? La mayoría de los filósofos han dejado a un lado la cuestión; uno de los pocos que se ocupó de ella fue Gottfried von Leibniz, que en 1714 lo presentó de esta manera: ¿por qué hay algo, en lugar de nada?[3] Para Heidegger ese «porqué» no es el tipo de pregunta que busca una respuesta en la física o la cosmología. Ningún relato del *Big Bang* o de la creación divina podría satisfacerla. La razón de hacer esa pregunta sobre todo es dejar pasmada a la mente. Si hubiera que resumir la agudeza inicial de Heidegger en *Ser y tiempo* con una sola palabra, esa palabra sería: «¡hala!». Fue esto lo que condujo al crítico George Steiner a llamar a Heidegger «el gran maestro del asombro», la persona que «puso un radiante obstáculo en el camino de lo obvio».[4]

Como punto de partida nuevo para la filosofía, ese «¡hala!» es en sí mismo una especie de *Big Bang*. También es un gran desaire para Husserl. Se nos da a entender que él y sus seguidores eran los primeros entre todas las personas del mundo que no se asombraban del ser, porque se habían retirado a su interioridad contempladora del ombligo. Se habían olvidado de la cruda realidad con la cual todos debemos estar tropezando constantemente. El libro de Heidegger alaba educadamente los métodos fenomenológicos de Husserl, y le otorga su mérito con una dedicatoria «en la amistad y la admiración».[5] Pero también deja bastante claro que Husserl y los suyos se han perdido en el interior de su cabeza, que es precisamente el lugar de la incertidumbre y el aislamiento del cual se suponía que la intencionalidad iba a rescatarles. ¡Despertad, fenomenólogos! Recordad el ser:

ahí fuera, aquí dentro, debajo de vosotros, por encima de vosotros, presionándoos. ¡Recordad las propias cosas y recordad vuestro *propio* ser!

Extrañamente, Heidegger se sintió inspirado para emprender esta ruta leyendo a Franz Brentano —no los fragmentos de Brentano sobre la intencionalidad, sino su tesis doctoral, que se ocupaba de distintos sentidos de la palabra «ser» en las obras de Aristóteles—. El filósofo que había llevado a Heidegger a fijarse en el ser era el mismo que conducía a Husserl a la intencionalidad y, por tanto, al giro interno.

Heidegger descubrió las tesis de Brentano cuando tenía dieciocho años,[6] cuando aún vivía en su ciudad natal, Messkirch, no muy lejos de Friburgo pero en la región de Suabia, en el Danubio superior. Es una ciudad tranquila y católica, dominada por una iglesia barroca exageradamente rebuscada, al estilo local. Su interior, que es una avalancha excesiva de blanco y oro, con santos, ángeles y querubines voladores entre nubes, es una sorpresa alentadora después del severo exterior y los bosques solemnes y oscuros en torno a la ciudad.

Martin, nacido el 26 de septiembre de 1889, era el hijo mayor, y tenía una hermana más joven, Marie, y un hermano, Fritz.[7] Su padre, Friedrich, era el sacristán de aquella iglesia, y la familia vivía justo enfrente: su casa, con un tejado muy inclinado, la más sencilla en el centro de un grupo de tres, todavía sigue en pie. Martin y Fritz ayudaban con los deberes de la iglesia desde temprana edad, cogían flores para decorarla y subían hasta el campanario para tocar las siete campanas por las mañanas.[8] En Navidad empezaban mucho más temprano aún. Después de beber un café con leche y comer unos pasteles junto al árbol de Navidad, en casa, cruzaban la pequeña plaza hasta la iglesia antes de las 4 de la mañana, y empezaban el *Schrecke-läuten* [toque de susto] que despertaba a toda la ciudad. En Pascua, acallaban las campanas y en su lugar daban a la manivela para hacer que unos pequeños martillos golpearan la madera, produciendo un sonido como de carraca.

Messkirch, donde se ve la iglesia y la casa de Heidegger (la de enmedio) (*fotografía de la autora*)

El sonido de los martillos golpeando la madera y el metal hacía eco en todo el mundo de Martin, ya que su padre era también el maestro tonelero de la ciudad, y hacía barriles y otros elementos de menaje (una búsqueda rápida online nos recuerda que los toneleros hacían «toneles, barriles, cubos, tinas, mantequeras, cubas, barriletes, clavijas y cuñas»,[9] una bonita lista de objetos que ahora nos parecen un sueño medio recordado solamente). Los chicos iban al bosque cercano después de que hubieran pasado los leñadores y recogían trozos que le podían servir a su padre.[10] Heidegger escribió más tarde a su novia, describiendo sus recuerdos del taller del tonelero, y también de su abuelo, que era zapatero, y que

sentado en su taburete de tres patas ponía clavos en las suelas a la luz de una lámpara.[11] Valía la pena detenerse en todo esto porque, para Heidegger, más incluso que para la mayoría de escritores, esas imágenes de la niñez siguieron siendo muy importantes durante toda su vida y nunca abandonó su fidelidad al mundo que evocaban.

Cooper, de Jan Luyken, *Het Menselyk Bedryf* (1694)

Cuando concluía las tareas de «hijo atento», Martin pasaba corriendo junto a la iglesia y atravesaba el parque del igualmente imponente castillo de Messkirch y se adentraba en el bosque, y se sentaba a hacer los deberes en un banco toscamente tallado en el lado de un camino, en lo más profundo del bosque. El banco y el camino le ayudaban a pensar cuando debía enfrentarse a algún texto enrevesado que estaba estudiando; más tarde, cuando se quedaba empantanado en alguna tarea filosófica dura, volvía sus pensamientos al banco en los bosques y así encontraba la salida.[12] Sus pensamientos siempre estaban llenos de imágenes de bosques oscuros, y de la luz moteada del bosque, que se filtraba a través de las hojas hasta los lugares abiertos y los claros. Dio a sus libros títulos como *Holzwege* [senderos del bosque], y *Wegmarken* [hitos]. En sus páginas resuenan los martilleos y el sereno tañido de las campanas pueblerinas, las artesanías rústicas, y el peso y la sensación del trabajo manual.

Hasta en las más enrarecidas de sus obras posteriores (o especialmente en ellas), a Heidegger le gustaba pensar en sí mismo como en un humilde campesino suabo trabajando, tallando madera y cortando leña. Pero él nunca fue exactamente un hombre del pueblo. Desde la niñez había algo en él que le apartaba del resto de la gente. Era tímido, menudo, con los ojos negros, con la boca pequeña, y toda su vida le costó muchísimo mirar a la gente a los ojos.[13] Sin embargo, tenía un poder misterioso sobre los demás. En una entrevista para un programa de televisión de la BBC en 1999, Hans-George Gadamer recordaba haber preguntado a un anciano de Messkirch si había conocido a Martin Heidegger de niño. El hombre respondió:

—¿Martin? Sí, claro, me acuerdo de él.

—¿Y cómo era?

—Bueno —respondió el hombre—. ¿Qué puedo decir? Era el más menudo, el más débil, el más revoltoso, el más inútil. Pero acabó dominándonos a todos.[14]

A medida que se fue haciendo mayor, Heidegger asistió a la escuela del seminario, y luego se fue a Friburgo, donde estudió Teología. Pero mientras tanto su encuentro con las tesis de Brentano le empujó a sumergirse en Aristóteles, y a sentirse atraído hacia la investigación filosófica, más que teológica. Cogió el ejemplar de las *Investigaciones lógicas* de Husserl de la biblioteca en préstamo y se

lo quedó en su habitación dos años.[15] Estaba fascinado viendo que la filosofía de Husserl no tenía en cuenta a Dios. (Husserl, aunque era cristiano, separaba su fe de su trabajo.) Heidegger estudió el método de proceder de Husserl mediante descripciones cercanas y atención a los fenómenos.

Entonces imitó a Husserl al cambiarse a la filosofía, y construir su carrera ganándose la vida a duras penas como *Privatdozent* no remunerado durante años. Igual que Husserl, tenía también una familia que mantener: se casó con Elfride Petri en marzo de 1917, y tuvieron dos hijos, Jörg y Hermann. Elfride era protestante, de modo que cubrieron todos los frentes mediante un registro civil de la boda seguido por dos ceremonias religiosas, protestante y católica... después de lo cual, ambos rompieron por completo con sus iglesias. Heidegger dejó de considerarse oficialmente a sí mismo como creyente, aunque no es difícil encontrar en sus obras un anhelo de las cosas sagradas. Su matrimonio fue duradero, a pesar de algunos episodios de infidelidad por ambas partes. Muchos años más tarde, Hermann Heidegger[16] reveló un secreto que había oído contar a su madre mucho antes: su verdadero padre no era Martin Heidegger, sino un médico con el que ella había tenido una aventura.

Martin Heidegger, c. 1920 (*PVDE/Bridgeman Images*)

Durante los primeros años de estudio y enseñanza de Heidegger en Friburgo, Husserl no estaba todavía afincado allí; en cuanto llegó en 1916, Heidegger se puso a cortejarlo. Al principio Husserl respondía de una forma vaga y formal. Luego, como ocurriría con muchos otros, se sintió fascinado por aquel joven tan extraño. Al final de la guerra, Husserl estaba tan decidido como Heidegger a *symphilosophein*: filosofar juntos, que era la palabra griega que les gustaba usar en su círculo.[17]

Por aquel entonces, Husserl estaba sumido en el duelo por el hijo que se le había muerto en la guerra... y Heidegger era de una edad similar a los hijos de Husserl. (A diferencia de ellos, había evitado el alistamiento porque tenía el corazón débil, y en su lugar se le habían asignado tareas como censor de correo y ayudante de una estación meteorológica.) Tener al joven Heidegger a su alrededor tuvo un efecto extraordinario en Husserl. «Tu juventud... qué alegría es para mí», escribió.[18] Se volvió extrañamente efusivo, añadía tres posdatas a una carta y luego se reñía a sí mismo por ser demasiado parlanchín.[19] Más tarde Husserl, mirando hacia atrás, se maravillaba de lo encaprichado que había llegado a estar, pero no resulta difícil ver por qué ocurrió.[20] En la fiesta para celebrar su sexagésimo primer cumpleaños, en 1920, Malvine Husserl llamaba a Heidegger en broma «el niño fenomenológico».[21] Heidegger juguetonamente adoptaba el papel de adoptado, a veces empezando sus cartas incluso con «querido y paternal amigo». Una vez escribió una carta de agradecimiento a la hospitalidad de Husserl diciendo: «Tengo la auténtica sensación de estar siendo aceptado como hijo».[22]

En 1924, Husserl ayudó a Heidegger a obtener un trabajo pagado en la universidad de Marburgo, no demasiado lejos. Se quedó allí cuatro años. En 1928, a los treinta y nueve años, volvió a Friburgo para hacerse cargo de la cátedra que dejó vacante Husserl cuando se retiró: una vez más, con la ayuda de Husserl. Era un alivio volver: Heidegger nunca fue feliz en Marburgo, al que llamaba «aquel agujero neblinoso»,[23] pero la verdad es que dio el primer gran empujón a su carrera, y mientras estuvo allí tuvo también una aventura embriagadora con una alumna suya, Hannah Arendt.

Durante los años de Marburgo, Elfride Heidegger usó el dinero de una herencia para comprar un terreno justo a las afueras del pueblecito de la Selva Negra de Todtnauberg,[24] a veintinueve kilómetros de Friburgo, que dominaba la gran extensión en forma de herradura del pueblo y el valle. Diseñó una cabañita de madera para que la construyeran en aquel terreno, encajada en la ladera de la montaña. Era un regalo para su marido: la familia iba a menudo toda junta, pero Heidegger pasaba mucho tiempo allí trabajando solo. El paisaje, cruzado por senderos que le ayudarían a pensar, era incluso mejor que el de su niñez. Entonces, igual que ahora, estaba muy frecuentado por esquiadores, gente en trineo y excursionistas, pero por la tarde o fuera de temporada estaba muy silencioso y tranquilo, con los grandes árboles rodeándolo como dignos ancianos supervisando a los humanos que jugaban entre ellos. Cuando estaba allí solo, Heidegger esquiaba, caminaba, encendía fuego, se preparaba comidas sencillas, hablaba con los vecinos campesinos, y se sentaba largas horas ante su escritorio, donde (como escribía a Hanna Arendt en 1925) sus escritos adoptaron el calmado ritmo de un hombre que corta leña en un bosque.[25]

Cabaña de Heidegger en Todtnauberg, por Digne Meller Marcovicz (*BPK/Digne Meller Marcovicz*)

Heidegger fue importando cada vez más las imágenes campesinas a su trabajo en la ciudad. Empezó a llevar una versión especialmente cortada para él de la ropa tradicional de la Selva Negra: chaqueta marrón de granjero, con anchas solapas y cuello elevado, a conjunto con unos pantalones a la altura de la rodilla. Sus alumnos decían que era su imagen «existencial» o bien de «mismidad»,[26] la última, referencia a una de sus expresiones favoritas. Lo encontraban divertido, pero él no compartía la broma, porque su sentido del humor estaba entre lo peculiar y lo inexistente. No importaba: su ropa, su acento rústico de suabo y su seriedad no hacían otra cosa que aumentar su mística. Su alumno Karl Löwith decía que la cualidad «impenetrable» de Heidegger[27] le daba un dominio hipnótico por encima de la clase; con él nunca sabías a qué atenerte, de modo que estabas pendiente de cada palabra que decía. Hans Jonas, que estudió tanto con Husserl como con Heidegger, observaba en una entrevista de radio posterior que Heidegger era, con mucho, el más interesante de los dos. Al preguntarle por qué, respondió que sobre todo se debía a que «era mucho más difícil de entender».[28]

Según Gadamer, el estilo característico de Heidegger consistía en suscitar un «torbellino increíble de preguntas» que iban hinchándose hasta que, al final, las enrollaba formando «oscuras nubes negras de frases de las cuales surgía algún relámpago»,[29] dejando asombrados a los estudiantes. En todo esto había algo de ocultismo, de modo que los estudiantes le pusieron otro apodo: el «pequeño mago de Messkirch».[30] Entre nubes y relámpagos, sin embargo, a veces centraba sus conferencias en lecturas exageradamente minuciosas de los filósofos clásicos, exigiendo una concentración extrema en el texto. Según los recuerdos de Hanna Arendt cuando estudió con él, Heidegger les enseñaba a *pensar*, y pensar significaba «excavar».[31] Se abría camino hasta las raíces de las cosas, escribió ella, pero en lugar de sacarlas a la luz, las dejaba allí incrustadas, abriendo simplemente rutas exploratorias en torno a ellas... igual que sus amados senderos serpenteaban por el bosque. Años más tarde, con una actitud menos complaciente, el satírico *Léxico filosófico* de Daniel Dennett y Asbjørn Steglich-Petersen definía un «heidegger» como un «pesado dispositivo para penetrar entre espesas capas de sustancia».[32] Como por ejemplo: «Esto está enterrado tan hondo que tendremos que usar un heidegger».

Georg Picht, que asistió a los cursos de Heidegger como alumno a los dieciocho años, recordaba la fuerza de su pensamiento como algo casi palpable. Se podía sentir en cuanto Heidegger entraba en la habitación, y también traía consigo un aire de peligro. Sus clases eran una forma de teatro, «magistralmente puestas en escena». Heidegger animaba a sus estudiantes a pensar, pero no necesariamente a responderle. «Pensaba que decir lo primero que te viene a la cabeza sin pensarlo, lo que hoy en día se llama "discutir", era un parloteo vacío.» Le gustaba que los estudiantes fueran respetuosos, pero nunca aduladores. «Cuando una alumna una vez leyó en voz alta las actas salpicadas con la propia fraseología de Heidegger, él la interrumpió: "¡No vamos a heideggerizar aquí! ¡Pasemos al tema que tenemos entre manos!".»

Picht sospechaba que, en parte, la rudeza de Heidegger era una reacción defensiva: se sentía amenazado, tanto por los demás como desde su propio interior. «La historia del ser podía abrirse camino abruptamente hacia lo personal, y lo personal en lo que había que pensar.» Una vez, Picht tuvo la sensación de que conseguía ver un terrible atisbo de lo que podía representar *ser* Heidegger: «¿Cómo se podría describir a la persona de Heidegger? Vivía en un paisaje borrascoso. Cuando íbamos caminando por el Hinterzarten durante una fuerte tormenta, un árbol quedó arrancado de cuajo diez metros por delante de nosotros. Eso me conmovió, como si pudiera ver de aquella manera lo que tenía en su interior».[33]

Incluso mientras hacían sus nerviosas bromas, los estudiantes que rodeaban a Heidegger sabían que eran unos privilegiados por poder ver cómo se desarrollaba ante ellos una gran filosofía fragmento a fragmento. A lo largo de mediados de los años veinte, cuando enseñaba cursos sobre Platón, Aristóteles o Kant, retorcía cada uno de los textos con alguna interpretación original e inusual, hasta que los

estudiantes sentían que todo el edificio construido por anteriores filósofos podía acabar desplomándose estrepitosamente hecho añicos encima de sus cabezas. Como resumió una vez Hannah Arendt: «Pensar ha vuelto a la vida de nuevo; los tesoros culturales del pasado, que se creía que habían muerto, vuelven a hablarnos otra vez... Existe un profesor, uno que quizá pueda enseñar a pensar».[34]

De todos los momentos emocionantes que experimentaron, pocos podían rivalizar con lo que ocurrió a principios de 1927. Su alumno Hermann Mörchen recordaba que Heidegger llegó a uno de sus seminarios y «sin palabras, expectante, como un niño que enseña su juguete favorito, sacó unas galeradas recién llegadas de la imprenta». Era la primera página de su obra maestra, *Ser y tiempo*, con ese gran llamamiento inicial al asombro, seguido por páginas de extraños textos que no se parecían a nada escrito por ningún otro filósofo, antiguo o moderno.[35]

Entonces, ¿cuál *es* el ser con el que Heidegger quiere maravillarnos en *Ser y tiempo*, y qué son los seres que lo tienen?

La palabra de Heidegger «ser» *(Sein)*, no se puede definir fácilmente, porque a lo que se refiere no es como las demás categorías o cualidades. Ciertamente, no es ningún objeto. Tampoco es un rasgo normal compartido de los objetos. Le puedes enseñar a alguien qué es un «edificio» señalando muchas estructuras distintas, desde chozas de paja a rascacielos; le puede costar un rato, pero al final lo captará. Pero puedes ir señalando eternamente chozas, comida, animales, senderos en el bosque, portales de iglesias, atmósferas festivas y nubes de tormenta amenazadoras, diciendo cada vez: «Mira, ¡ser!», y tu interlocutor probablemente cada vez se quedará más extrañado.[36]

Heidegger resume esto diciendo que el ser en sí mismo no es. Es decir, que no se trata de una entidad definida o delineada de ningún tipo. Distingue entre la palabra alemana *Seiende*, que se puede referir a cualquier entidad individual, como un ratón o la puerta de una iglesia, y *Sein*, que significa el Ser que esos seres en particular tienen. (Una forma de señalar la distinción es usando la mayúscula para el segundo.). Lo llama la «diferencia ontológica», de «ontología», el estudio de lo que es. No se trata de una distinción fácil, que uno pueda ver con claridad mentalmente, pero la diferencia ontológica entre Ser y seres es extremadamente importante para Heidegger.[37] Si confundimos ambos, caemos en errores: por ejemplo, disponerse a estudiar alguna ciencia de las entidades en particular, como la psicología o incluso la cosmología, mientras pensamos que estamos estudiando el Ser en sí mismo.

A diferencia de los seres, es difícil concentrarse en el Ser, y es fácil olvidarlo. Pero una entidad en particular tiene un Ser mucho más notorio que otros, y ese es uno mismo, porque a diferencia de las nubes y los portales, yo soy la entidad que se pregunta sobre su Ser. Incluso resulta que ya tengo una comprensión vaga,

preliminar, no filosófica del Ser: de otro modo no podría haber pensado en preguntar por él.[38] De ese modo, yo misma soy el mejor punto de partida para la investigación ontológica. Soy tanto el ser cuyo Ser se está cuestionando como el ser que de alguna manera ya sabe la respuesta.

Yo misma, por tanto, seré el sendero. Pero Heidegger vuelve a poner énfasis en que eso no significa que yo deba apuntarme a cursos sobre ciencias humanas como la biología, la antropología, psicología o sociología. Esas investigaciones simplemente «ónticas»[39] no tienen nada con que contribuir a la investigación ontológica. Como los restos especulativos eliminados por la *epoché* de Husserl, es muy probable que no hagan otra cosa que interponerse en nuestro camino, entorpeciendo nuestra investigación con ideas irrelevantes. Si quiero saber lo que es un ser humano, no es buena idea conectar a alguien a una máquina de electroencefalogramas para medir las ondas cerebrales, o analizar ejemplos de conducta. Igual que Karl Jaspers se había vuelto de la psicología a la fenomenología para practicar *una forma de pensar distinta*, Heidegger sentía que la cuestión del Ser o era verdaderamente filosófica o no era nada. Además, no debía ser filosófica de la típica manera anticuada, centrándose estrechamente en lo que podemos conocer. Se necesitaba un *nuevo* nuevo principio.

Para Heidegger, eso significaba no solo empezar con el Ser, sino asegurarse una vigilancia y un cuidado del pensamiento constantes. Generosamente, nos ayuda a conseguir esto usando un tipo de lenguaje bastante frustrante.

Como notarán enseguida sus lectores, Heidegger tiende a rechazar los términos filosóficos familiares en favor de unos nuevos que acuña él mismo. Deja el *Sein* o Ser alemán más o menos igual, pero cuando se trata de hablar del interrogador, para quien está en cuestión su Ser (es decir, yo, un ser humano), evita enérgicamente hablar de humanidad, humano, hombre, mente, alma o conciencia, debido a las suposiciones científicas, religiosas o metafísicas que tales palabras ocultan. Por el contrario, habla de «Dasein», una palabra que normalmente significa «existencia» en general, y compuesta de *da* [ahí] y *sein* [ser]. De modo que significa «estar ahí» o «ahí estar».

El efecto es a la vez desconcertante e intrigante. Leyendo a Heidegger, y sintiendo (como ocurre a menudo) que reconoces una experiencia que te está describiendo, quieres decir: «¡Sí, esa soy yo!», pero la palabra misma te desvía de esa interpretación; te obliga a seguir cuestionándote. Simplemente coger el hábito de decir Dasein te introduce ya a mitad de camino del mundo de Heidegger. Es un término tan importante que los traductores ingleses a veces tienden a dejarlo en el alemán original; en una traducción parcial al francés de Henry Corbin, se ha traducido como «*realité humaine*», que crea una capa más de confusión.[40]

¿Por qué, nos preguntamos a menudo, no puede hablar Heidegger con más sencillez? Sus términos enrevesados y poco naturales invitan a la parodia, como en la novela de 1963 de Günter Grass *Años de perro*, donde un personaje cae bajo la influencia de un filósofo sin nombre y va por ahí llamando a las patatas poco

hechas «tubérculos olvidados del Ser», y sacando roedores de las tuberías del agua de la cocina mientras se pregunta: «¿Por qué ratas y no otros entes? ¿Por qué algo, en lugar de nada?».[41] Uno podría pensar que, si Heidegger tenía que decir algo que valía la pena, podía haberlo comunicado con un lenguaje corriente.

El hecho es que él no quiere ser corriente, y que quizá ni siquiera quiera comunicar nada, en el sentido habitual del término. Quiere hacer oscuro lo familiar, y desconcertarnos. George Steiner pensaba que el objetivo de Heidegger era menos ser comprendido que ser experimentado a través de «extrañeza sentida».[42] Es algo como el efecto de «alienación» o extrañamiento usado por Bertholt Brecht en su teatro,[43] que está diseñado para evitar que te sientas demasiado cautivado por la historia y caigas en el engaño de la familiaridad. El lenguaje de Heidegger te mantiene en vilo. Es dinámico, llamativo, a veces ridículo y a menudo contundente; en una página de Heidegger, las cosas se suelen presentar aumentando vertiginosamente o empujadas, arrojadas hacia delante, encendidas o abiertas con violencia. Heidegger admitía que esa forma suya de escribir producía una cierta «incomodidad», pero pensaba que era un precio pequeño a cambio de dar la vuelta a la historia de la filosofía y devolvernos al Ser. [44]

Para los lectores no alemanes, debería añadir que parte de la extrañeza es obra de la traducción. El alemán admite construcciones de palabras monumentales, pero en otros idiomas tienden a aparecer como líneas llenas de guiones, que avanzan lentamente como vagones de ferrocarril mal enganchados. La Cuestión del Ser, por ejemplo, en alemán es la elegante *Seinsfrage*. Pero ni siquiera el alemán puede acomodar fácilmente *Sich-vorweg im-schon-sein-in(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnenden Seinden)*.[45]

Una forma de pensar en Heidegger es como innovador literario, e incluso como una especie de escritor modernista de novelas. Ya tenía bastante avanzado este libro cuando, a través del estudio de Janet Malcolm *Dos vidas*, me encontré con algunos fragmentos de la novela experimental *Ser norteamericanos* de Gertrude Stein. Stein parece que va a relatar una saga familiar normal y corriente, pero abandona la forma convencional de escribir para decir cosas como estas sobre sus personajes:

> y siempre siento en cada uno de ellos su tipo de materia como mucha en ellos, poca en ellos, como toda entera en ellos, como grumos en ellos mantenidos juntos a veces por partes de lo mismo, a veces como otros tipos de materia en ellos... Yo siempre considero a cada clase de personas como una sustancia más oscura, más luminosa, más delgada, más gruesa, más turbia, más clara, más uniforme, más compacta, más granujienta, más complicada, más sencilla, y también considero siempre la cantidad de elementos de su forma de ser que tienen si son muchos o pocos, si forman una sola pieza, si necesitan otro material para unirse... todas las personas están constituidas por algo que tiene un material concreto... Estas personas pueden ser de diversos tipos, unas nunca se revelan como un todo porque están constituidas por pequeños fragmentos de un determinado tipo de forma de ser reunidos por otro tipo de forma de ser, otras porque los pequeños fragmentos que constituyen su forma de ser nunca llegan a reunirse puesto que están protegidos por algo que impide que entren en contacto. En algunas personas su forma de ser es tan poco consistente que lo que aprenden, lo que les gusta o sus reacciones frente a algo no mantienen relación con su forma de ser... Hay algunas personas que siempre constituyen un todo aunque su forma de ser sea una masa blanduzca con una delgada piel

que la mantiene reunida.

El «ser» en ellos, explica, es una sustancia que «puede ser viscosa, gelatinosa, pegajosa, una especie de cosa de un blanco mate que puede ser blanca y vibrante, limpia y caliente, pero todo esto no me resulta demasiado claro».[46]

A Heidegger le habría desagradado la imprecisión de Stein, pero es posible que apreciara la visión de una escritora llevando el lenguaje al extremo para evitar el efecto entorpecedor de las percepciones corrientes. Quizá habría reconocido también que su distinción entre personajes y «ser» en ellos prefigura su propia idea de la diferencia ontológica.

De modo que puede ayudar pensar en Heidegger como un novelista experimental, o un poeta. Sin embargo, aun rechazando la tradicional virtud filosófica de la claridad, él defendía con firmeza que era un filósofo, y que no había nada simplemente literario ni juguetón en su lenguaje. Su objetivo era dar la vuelta al pensamiento humano, destruir la historia de la metafísica e iniciar la filosofía de nuevo, por entero. Se podía esperar una pequeña violencia al lenguaje, dado un objetivo global tan extremo y tan violento.

El mayor vuelco que inflige *Ser y tiempo* a la filosofía de la vieja escuela es aproximarse a la cuestión del Dasein y su Ser de una forma que Husserl se suponía que tenía que haber hecho, pero que no dejó demasiado evidente: a través de la vida cotidiana.

Heidegger nos da Dasein en sus ropas cotidianas, por así decirlo: no con las mejores galas del domingo, sino las del «día a día».[47] Otros filósofos han tendido a empezar con un ser humano en un estado inusual, como por ejemplo sentado solo en una habitación, mirando las brasas del hogar y preguntándose cosas... así fue como empezó Descartes. Luego pasan a usar términos sencillos, del día a día, para describir el resultado. Heidegger hace lo contrario. Coge el Dasein en su momento más corriente, y luego habla de él de la forma más innovadora que puede. Para Heidegger, el ser cotidiano del Dasein esta justo ahí: en su Ser-en-el-mundo, o *In-der-Welt-sein*.[48]

El rasgo principal del Ser-en-el-mundo cotidiano del Dasein es que normalmente está muy ocupado haciendo algo. Yo no tiendo a contemplar las cosas; las cojo y actúo con ellas. Si cojo un martillo, no es normal que me quede «mirando la cosa-martillo», como explicaba Heidegger. (Usa la encantadora palabra *das Hammerding.*)[49] Lo que hago es ir a clavar clavos.

Además, yo uso mi martillo al servicio de algún objetivo, como construir unos estantes para mis libros de filosofía. El martillo que llevo en la mano resume todo un entramado de objetivos y contextos. Revela la implicación del Dasein con las cosas, su «preocupación». Y cita ejemplos: producir algo, usar algo, cuidar algo, dejar correr algo, así como implicaciones negativas, como descuidar algo, o dejar

algo sin hacer. Es lo que él llama formas «deficientes», pero aun así, siguen siendo formas de preocupación. Demuestran que el ser del Dasein en general es de «preocupación». La distinción entre «cuidado» y «preocupación» (*Besorgen* y *Sorge*)[50] es confusa, pero ambas significan que el Dasein está metido en el mundo hasta las cejas, y muy ocupado. No estamos lejos de Kierkegaard y su argumento de que yo no solo existo, sino que tengo interés o invierto en mi existencia.

Mis implicaciones, continúa Heidegger, me llevan a desplegar «cosas útiles» o «utensilios», cosas como el martillo.[51] Estas tienen un Ser particular que Heidegger llama *Zuhandenheit*: «ser-a-la-mano» o «practicidad». Mientras yo estoy usando el martillo, este tiene esa forma de Ser para mí. Si, por algún motivo, dejo el martillo y lo miro como un *Hammerding*, entonces tiene otra distinta, la *Vorhandenheit* o «ser-a-la-vista».[52]

Para Heidegger, el segundo mayor error de los filósofos (después del olvido del Ser) ha sido hablar de todo como si estuviera «a la vista». Pero eso es separar las cosas de la forma cotidiana «preocupada» en la cual nos las encontramos la mayor parte del tiempo. Las convertimos así en objetos para la contemplación por parte de un sujeto no preocupado, que no tiene nada que hacer en todo el día más que mirar cosas. ¡Y nos preguntamos por qué los filósofos parecen apartados de la vida diaria!

Al cometer este error, los filósofos permiten que toda la estructura del Ser mundano se desmorone, y entonces tienen dificultades inmensas para volver a recomponerla y que se parezca a algo semejante a la existencia diaria que reconocemos. Por el contrario, en el ser-en-el-mundo de Heidegger, todo está ya conectado. Si la estructura se desmorona, es un estado «deficiente» o secundario. Por eso un mundo suavemente integrado se puede revelar mediante acciones sencillas.[53] Un bolígrafo conjura todo un entramado de tinta, papel, escritorio, lámpara y finalmente también una red de otras personas para las cuales o a las cuales escribo, cada una de ellas con su propio objetivo en el mundo. Como escribió en otra ocasión Heidegger, una mesa no es solo una mesa: es una mesa familiar, donde «a los chicos les gusta entretenerse», o quizá la mesa donde «se tomó aquella decisión con un amigo aquella vez, donde se escribió aquel trabajo aquella vez, donde se celebraron aquellas vacaciones, aquella vez».[54] Estamos implicados socialmente, igual que en cuanto a equipamiento. Así, para Heidegger, todo Ser-en-el-mundo es también un «Ser-con», o *Mitsein.* Cohabitamos con otros en un «mundo-con», o *Mitwelt.*[55]

El antiguo problema filosófico de cómo probar la existencia de otras mentes se ha desvanecido ya. El Dasein nada en el mundo-con mucho antes de preocuparse por otras mentes. Los otros son aquellos «de los cuales, en su mayor parte, uno mismo *no* se distingue... aquellos entre los cuales uno también está».[56] El *Mitsein* sigue siendo característico incluso de un Dasein que está naufragado en una isla desierta, o intentando alejarse de todo el mundo viviendo encima de una columna,

ya que esas situaciones están definidas principalmente con referencia a los compañeros Daseins que faltan. El Dasein de un estilita sigue siendo todavía un Ser-con, pero es (y a Heidegger le encanta esa palabra) un modo «deficiente» de Ser-con.[57]

Heidegger da un ejemplo que lo aclara todo. Yo salgo a dar un paseo y me encuentro un barco junto a la costa.[58] ¿Qué Ser tiene ese barco para mí? Es muy poco probable que sea «solo» un objeto, una cosa-barco que yo contemplo desde un punto de vista abstracto. Por el contrario, encuentro el barco como (1) una cosa potencialmente útil, en (2) un mundo que es una red llena de cosas semejantes, y (3) una situación en la cual el barco claramente resulta útil para algún otro, si no lo es para mí. El barco ilumina equipo, mundo y *Mitsein*, todo a la vez. Si quiero considerarlo un simple objeto puedo hacerlo, pero así ejerzo violencia sobre el Ser cotidiano.

Lo más sorprendente es que la filosofía tuviera que esperar tanto para que alguien dijese esas cosas. Los pragmáticos americanos como Charles Sanders Peirce, John Dewey y William James habían explorado ya la vida humana como un asunto práctico y activo, pero no compartían la grandiosa visión filosófica de Heidegger y tendían a usar el pragmatismo para traer la filosofía de nuevo a la Tierra, en lugar de recordar sus tareas y ocupaciones más importantes. Husserl compartía la escala de ambiciones de Heidegger, pero volvió a colocarlo todo en su caverna idealista. Para Heidegger ese fue un error fatal: Husserl había dejado entre paréntesis algo equivocado. Había dejado entre paréntesis el Ser, la única cosa que es indispensable.

Heidegger es el gran inversor de la filosofía. En *Ser y tiempo*, lo más ontológico es el Ser cotidiano, más que los confines de la cosmología o las matemáticas. El cuidado y la preocupación práctica son más primordiales que la reflexión. La utilidad viene antes que la contemplación, lo dispuesto-a-la-mano antes que lo presente-a-la-mano. Ser-en-el-mundo y Ser-con-otros antes que Ser-solo. No nos limitamos a rondar por encima del enorme embrollo del mundo, contemplándolo desde las alturas. Estamos ya en el mundo, implicados en él: nos hemos visto arrojados aquí. Y ese «arrojamiento» aquí debe ser nuestro punto de partida.

O como ha dicho su biógrafo, Rüdiger Safranski, Heidegger establece «lo obvio de una forma que hasta los filósofos lo puedan captar».[59]

Edmund Husserl no dejó de observar que, a pesar de las palabras de dedicatoria y de alabanza, *Ser y tiempo* iba dirigido en parte contra él. Lo leyó varias veces para asegurarse. Después de hojearlo por primera vez, se lo llevó al lago Como, en Italia, las vacaciones de 1929, y lo trabajó con mucho detalle, tomando notas incrédulas en los márgenes: «¡Pero esto es absurdo!». Usaba con frecuencia «?» e incluso «?!». Pero cuando se quejó, Heidegger al parecer pensó que su interpretación de que el libro era un ataque hacia él no eran más que «tonterías».[60]

En privado, Heidegger se volvía cada vez más despectivo hacia la filosofía de Husserl. Incluso mientras Husserl escribía cartas de recomendación elogiosas para ayudarle a encontrar un trabajo, Heidegger les decía a otras personas que consideraba que su mentor era «ridículo». Heidegger escribió a Karl Jaspers, de quien se había hecho amigo, en 1923: «Vive con la misión de ser el *fundador de la fenomenología*. Nadie sabe qué es eso».[61] (Como Jaspers había admitido hacía tiempo que no sabía qué era la fenomenología, no le podía ayudar en ese sentido.) Sus diferencias quedaron bien claras en 1927. Cuando Husserl y Heidegger intentaron colaborar en un artículo sobre la fenomenología para la *Enciclopedia Británica*, a principios de aquel año, tuvieron que abandonar. En primer lugar, cada uno de ellos tenía la sensación de que el otro tenía problemas para expresarse claramente.[62] Y en eso no se equivocaban. Un problema más grave era que estaban en desacuerdo en casi todos los puntos de la definición de la fenomenología.

Heidegger y Husserl, 1921 (© *J. B. Metzler and Carl Ernst Poeschel/BPK*)

Husserl se tomó muy a pecho la rebelión de Heidegger. Se había imaginado las cosas de una manera muy distinta. Habían hablado de que Heidegger podía hacerse cargo del *Nachlass* de Husserl (su legado de manuscritos sin publicar) y llevar su filosofía hacia el futuro. Tras ayudarle a conseguir el trabajo de Marburgo, Husserl también le ayudó a heredar su propio trabajo en Friburgo, cuando él se retiró... esperando, como admitió más tarde, que así Heidegger volvería al redil.[63] Por el contrario, en cuanto Heidegger se instaló, Friburgo se convirtió en la Ciudad de las Dos Fenomenologías. La versión de Husserl parecía cada vez menos interesante, mientras que la de Heidegger se estaba convirtiendo en un culto.

Heidegger dio una larga conferencia en las celebraciones del septuagésimo cumpleaños de Husserl, el 8 de abril de 1929, con un trasfondo ligeramente insultante disfrazado de tributo, poniendo de relieve que la filosofía de Husserl debía prestarse a ser repensada y cambiar de dirección. En su discurso de agradecimiento, Husserl dijo que era cierto que él se había propuesto cumplir una tarea, pero que en su mayor parte no la había completado.[64] Otro trasfondo ahí también: iba por el buen camino, a pesar de lo que pudiera pensar Heidegger, y todo el mundo debía unirse a él para que el trabajo se acabara haciendo.

La conducta de Heidegger era indigna, pero Husserl esperaba demasiado. Su deseo de moldear a Heidegger y convertirlo en un mini-Husserl para la siguiente generación seguramente debió de ser asfixiante. No había motivo alguno para pensar que Heidegger tuviera que seguirle sin cuestionarle; así no se desarrolla la filosofía. De hecho, cuanto más revolucionaria es una filosofía, más probable es que otros se rebelen contra ella, precisamente porque establece unos desafíos muy dramáticos.

Pero Husserl no se veía como un integrante de una especie de vieja guardia, de

la cual la nueva generación tuviera que divergir y crecer de una forma natural. Por el contrario, pensaba que «él» era el más radical, mientras que los jóvenes no le seguían el paso. Se veía a sí mismo como un «líder sin seguidores, es decir, sin colaboradores en el radical y nuevo espíritu de la fenomenología trascendental». [65]

Para él, el error filosófico de Heidegger fue permanecer al nivel de la «actitud natural» o «sentido común».[66] Parece una acusación extraña: ¿qué podía tener eso de malo? Pero Husserl quería decir que Heidegger no había desechado las suposiciones acumuladas acerca del mundo, que tenían que haberse dejado a un lado en la *epoché*. Obsesionado con el Ser, había olvidado dar un paso básico en la fenomenología.

Para Heidegger, era Husserl quien se olvidaba cosas. Su giro hacia el idealismo significaba que todavía priorizaba la mente abstracta y contemplativa sobre el dinámico Ser-en-el-mundo. Desde el principio de *Ser y tiempo*, deja bien claro que no quiere investigaciones teóricas, ni simples listas de definiciones y pruebas, sino una investigación «concreta», empezando desde lo que esté haciendo el Dasein en ese momento.

Es simple «antropología»,[67] respondía Husserl en una conferencia de 1931. Empezar por el Dasein concreto y mundano significa abandonar las elevadas aspiraciones de la filosofía y su búsqueda de la certeza. Es posible que Husserl no comprendiera por qué Heidegger no parecía captarlo... pero Heidegger cada vez se sentía menos interesado por lo que pensara o dejara de pensar Husserl. Ahora él era la figura más magnética, apartando a un lado a los protegidos de Husserl.

Ser y tiempo de Heidegger inicialmente evoca un mundo perfecto de martilleadores felices, en íntima comunión con sus compañeros en su *Mitsein* compartido, mientras tienen una vaga protocomprensión del Ser en el que nunca se paran a pensar con detalle. Si eso hubiera sido todo en Heidegger, probablemente habría inspirado menos pasiones... y si eso hubiera sido todo en la vida humana, no nos habríamos interesado apenas por la filosofía. ¿Quién habría necesitado filósofos, en un mundo con tanto vigor? Afortunadamente para la profesión, el vigor decae y las cosas se estropean. Y Heidegger analiza lo que ocurre a continuación.

Así que ahí estoy yo, dando martillazos; apenas soy consciente del martillo, solo del clavo que se introduce en su sitio y de mi proyecto en general. Si escribo un párrafo sobre Heidegger en el ordenador, no presto atención a los dedos, al teclado o a la pantalla; mi preocupación pasa a través de ellos hacia lo que estoy tratando de conseguir. Pero algo se estropea. El clavo se dobla, o quizá la cabeza del martillo se sale de su mango. O el ordenador se me cuelga.

Por un momento, me quedo estúpidamente mirando el martillo roto, o en lugar de mirar *a través* del ordenador, miro furiosa *al* aparato y aprieto sus teclas. Lo que habían sido toquecitos dispuestos-a-la-mano se convierten en presentes-a-la-

mano: un objeto inerte al que mirar. Heidegger resume ese estado alterado con la frase pegadiza *das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen*, «el Ser-justo-presente-a-la-mano-y-no-más de algo dispuesto-a-la-mano».[68]

Ejemplos de esto afloran frecuentemente en la vida diaria. En la novela de Nicholson Baker *La entreplanta,* un fascinante relato fenomenológico de la pausa para almorzar de un hombre, el protagonista tira del cordón de un zapato para abrochárselo, pero el cordón se rompe. Mirando el fragmento que tiene en la mano como atontado, recuerda incidentes similares: el momento en que se tira del papel para abrir una tirita y se suelta toda, en lugar de arrancarse solo el papel, o el momento en que uno intenta usar una grapadora pero, en lugar de penetrar y cerrar la grapa bien por el otro lado, «se desploma, como desdentada»,[69] revelando que está vacía. (Leí el libro hace veinte años, y no sé por qué motivo, esa pequeña descripción se me quedó tan grabada que raramente encuentro una grapadora sin grapas sin que aparezca en mi mente: «se desploma como desdentada».)

Cuando aparecen esas cosas, dice Heidegger, revelan «la *obstinación* de la cual debemos preocuparnos». Esa revelación ilumina el proyecto de una forma distinta, [70] junto con el contexto pleno de mi preocupación por ello. El mundo ya no es una máquina que va ronroneando suavemente. Es un conglomerado de cosas muy tenaces que se niegan a cooperar, y aquí estoy yo, en medio de ellas, desconcertada, desorientada... que es el mismo estado mental que Heidegger quiere inducir en nosotros cuando leemos su prosa.

Un pequeño incidente como una grapadora que se queda sin grapas normalmente no hace que se desmorone todo nuestro universo. El corazón nos da un vuelco, las conexiones se vuelven a anudar de nuevo, y seguimos adelante. Pero a veces ocurre un fallo mucho más general... y entonces es posible que una grapadora vacía sea el catalizador para que me cuestione toda mi carrera y mi recorrido vital.

Un derrumbamiento de significados a esa escala lo describía el dramaturgo y libretista austríaco Hugo von Hofmannsthal en 1902 en un cuento traducido como «La carta de Lord Chandos».[71] Bajo la apariencia de una auténtica carta escrita en 1603 por un aristócrata inglés, evoca las propias experiencias de Hofmannsthal durante una crisis nerviosa en la cual toda la estructura de las cosas y personas que le rodeaban quedó hecha añicos.[72] De repente, las cosas cotidianas le parecían a Chandos vistas demasiado de cerca, como a través de una lupa de aumento, imposibles de identificar. Oía a la gente cotillear acerca de personajes locales y amigos, pero no podía distinguir ninguna narración coherente en lo que decían. Incapaz de trabajar o de cuidar sus propiedades, Chandos se encuentra mirando durante horas una piedra cubierta de musgo, o un perro echado al sol, o un rastrillo abandonado en un campo. Las conexiones han desaparecido. No es de extrañar que llamemos «crisis» a una experiencia como esa. Puede parecer familiar a cualquiera que haya sufrido depresión, y también puede ocurrir en diversos

desórdenes neurológicos. Para Heidegger, sería un caso extremo del desmoronamiento del Ser-en-el-mundo cotidiano, un derrumbe que lo convierte todo en llamativo, desarticulado, imposible de tratar con nuestra habitual indiferencia y despreocupación.

Heidegger nos da una forma distinta de comprender por qué, a veces, puede resultar desproporcionadamente descorazonador que un clavo se doble bajo el martillo, y sientes que todo se vuelve contra ti. Si tiras un corazón de manzana hacia la papelera y fallas, para tomar un ejemplo del poema de Philip Larkin «As Bad as a Mile», no es molesto solo porque tengas que levantarte y recogerlo del suelo. Puede hacer que «todo» parezca extraño, cuestionable e incómodo. Pero en las preguntas y la incomodidad precisamente es donde empieza la filosofía.

Ese tipo de asuntos personales y potentes eran los que la gente deseaba encontrar en la filosofía en tiempos difíciles, y era uno de los motivos por los cuales Heidegger adquirió tanta influencia. Su punto de partida era la realidad en su ropaje cotidiano, sin embargo, él también hablaba en tonos kierkegardianos de las experiencias más extrañas de la vida, esos momentos en que todo sale espantosamente mal... e incluso los momentos en los cuales nos enfrentamos al mal más terrible de todos, que es la perspectiva de la muerte. No hay muchas personas que no hayan experimentado un atisbo de un momento semejante en sus vidas, aun en los tiempos más pacíficos y estables. En la Alemania de los años veinte, con todas las cosas sumidas en el caos y el resentimiento, tras la primera guerra mundial, casi todo el mundo podía reconocer algo de la visión de Heidegger.

Hacia 1929, el culto a Heidegger se había extendido más allá de Friburgo y Marburgo. Esa primavera dio una conferencia en el enclave alpino de Davos, escenario de la famosa novela *La montaña mágica* de Thomas Mann, de 1924, que Heidegger había leído[73] y que incluía un combate de ideas entre el crítico italiano racionalista y anticuado Luigi Settembrini y el místico exjesuita Leo Naphta. Resulta tentador observar paralelismos en el encuentro ocurrido entre las dos estrellas de la conferencia,[74] en el cual Heidegger tuvo que vérselas con un gran erudito humanista de la filosofía kantiana y la Ilustración: Ernst Cassirer.

Cassirer era judío, alto, tranquilo y elegante, con el pelo blanco levantado hacia arriba y ahuecado con un peinado impresionante, pero anticuado, casi parecido a una pequeña colmena. Heidegger era bajo, evasivo e imperioso, con el bigote escaso y el pelo severamente aplastado y repeinado. Sus debates se centraron en la filosofía de Kant, porque sus interpretaciones de ese filósofo diferían totalmente. Cassirer veía a Kant como el último gran representante de los valores de la razón, conocimiento y libertad propios de la Ilustración. Heidegger, que había publicado recientemente *Kant y el problema de la metafísica*, creía que Kant había desmantelado esos valores mostrando que no podemos tener acceso a la realidad o al verdadero conocimiento de ningún tipo. También afirmaba que el principal

interés de Kant no residía principalmente en el tema del conocimiento en absoluto, sino de la ontología: la cuestión del Ser.

Aunque no surgió ningún ganador claro del debate, pareció natural a muchos observadores considerar a Cassirer como un regreso atávico a un pasado civilizado, pero pasado de moda, mientras que Heidegger era el profeta de un futuro emocionante pero peligroso. Una persona que interpretó así el debate fue Emmanuel Levinas, que había cambiado desde sus días como estudiante de Husserl y ahora asistía a la conferencia como ferviente partidario de Heidegger. Como dijo en una entrevista posterior, era como ver acabar un mundo y empezar otro.[75]

Toni Cassirer, la mujer de Ernst, encontraba vulgar a Heidegger. Recordaba su llegada la primera noche: literalmente, hizo volver la cabeza a todos, ya que llegó después de que todos los demás delegados se hubieran reunido para escuchar un discurso de sobremesa. De repente se abrió la puerta, casi como ocurre en *La montaña mágica*, donde la sensual enamorada Clavdia Chauchat suele entrar tarde en el comedor y da un portazo descuidado. Toni Cassirer se volvió y vio aparecer a un hombre bajito con los ojos redondos y brillantes, que la miró como uno de aquellos trabajadores italianos tan numerosos en las tierras alemanas aquellos años, con la única diferencia de que este iba vestido con su atuendo de la Selva Negra. Parecía «tan fuera de lugar como un campesino que apareciera en medio de una corte real».[76]

Su opinión del entorno de Heidegger empeoró aún más posteriormente, después de asistir a una representación de los estudiantes que pusieron en escena de nuevo el debate, en esta ocasión satíricamente. Levinas hacía el papel de Ernst Cassirer, tras empolvarse el pelo con talco y retorcerlo formando un elevado tupé, como un cono de helado.[77] A Toni Cassirer no le hizo ninguna gracia. Años después, Levinas deseó haberse disculpado con ella por su irreverencia, pero por entonces ya no iba tampoco detrás de Heidegger y había madurado en general.

Pocos meses después del encuentro de Davos, el 24 de julio de 1929, Heidegger dio una brillante conferencia inaugural en Friburgo, bajo el título «¿Qué es la metafísica?», el texto que Sartre y Beauvoir verían traducido en 1931, sin comprenderlo. En esa ocasión, el propio Husserl estaba entre la enorme multitud que se reunió a escuchar la actuación del nuevo profesor universitario. Heidegger no decepcionó. «¿Qué es la metafísica?» estaba diseñado para gustar a las multitudes, porque contenía las ideas más dramáticas de *Ser y tiempo* combinadas con algunas nuevas. Incluso empezaba con lo que parece un chiste, una sorpresa, procediendo de Heidegger:

> «¿Qué es la metafísica?». Esta pregunta despierta las expectativas de una discusión sobre la metafísica. Así que vamos a renunciar a ella.[78]

El resto de la conferencia compara la nada con el Ser, y contiene una larga discusión sobre «estados de ánimo», otra de las ideas clave de Heidegger. Los

humores del Dasein van desde el júbilo al aburrimiento, o quizá la sensación difusa de opresión e inquietud descrita por Kierkegaard como *Angst*: temor o ansiedad. Cada estado de ánimo revela el mundo a una luz distinta. En la ansiedad, el mundo se me muestra como algo «extraño». La palabra alemana *unheimlich* aquí significa literalmente «no hogareño». Revela «la total extrañeza de los seres».[79] En ese momento no hogareño y poco familiar, la ansiedad abre el primer movimiento interrogante de la filosofía, sobre todo esa gran pregunta que forma el clímax de la conferencia de Heidegger: «¿Por qué hay seres, y por qué no más bien nada?».[80]

La actuación de Heidegger resultó terrorífica y oscuramente emocionante. Fue también desconcertante en algunos momentos, cosa que añadía más interés. Al llegar al final, al menos uno de los oyentes, Heinrich Wiegand Petzet, se sintió casi a punto de caer al suelo con un desmayo extasiado. «Las cosas del mundo se abren y se manifiestan con un brillo casi doloroso[81] —escribía Petzet—. Durante un breve instante me sentí como si pudiera atisbar los cimientos del mundo.»

Husserl, entre el público, no estaba tan extasiado. Ahora temía lo peor de Heidegger: ya no era un *protégé*, sino una progenie monstruosa. Poco después escribió a un colega que sentía que debía rechazar el trabajo de Heidegger por completo. En otra carta recordando el pasado, dieciocho meses más tarde, escribía acerca de ese momento: «Llegué a la inquietante conclusión de que filosóficamente yo no tengo nada que ver con esa profundidad heideggeriana».[82] La filosofía de Heidegger, decidió Husserl, era de esas contra las que se tiene que luchar a toda costa. Era el tipo de filosofía que se sentía obligado a intentar aplastar y «hacer imposible para siempre».

4

El ellos, la llamada

En el que Sartre tiene pesadillas, Heidegger intenta pensar, Karl Jaspers se siente consternado y Husserl apela al heroísmo.

Las magnéticas representaciones de Heidegger en 1929 contribuyeron a realzar su atractivo filosófico en un país que había surgido de una guerra y una crisis de hiperinflación en 1923, y se había vuelto a hundir de nuevo en el desastre económico. Muchos alemanes se sentían traicionados por el Gobierno socialista que había tomado el poder con una especie de golpe de Estado en las últimas etapas de la guerra. Murmuraban acerca de los judíos y los comunistas, y los acusaban de conspirar para debilitar la causa nacional. Heidegger parecía compartir esas sospechas. Él también se sentía desilusionado y desorientado por la Alemania de los años veinte.[1]

Los observadores que visitaban el país durante esos años se sentían conmocionados por su pobreza, y por la respuesta de la gente volviéndose hacia partidos extremistas de izquierda y de derecha. Cuando Raymond Aron llegó allí por primera vez en 1930,[2] su conmoción se transformó de inmediato en una pregunta: ¿cómo podía evitar Europa verse arrastrada a otra guerra? Dos años más tarde, la joven filósofa francesa Simone Weil viajó por todo el país e informó a un periódico de izquierdas de cómo la penuria y el desempleo estaban destruyendo el tejido de la sociedad alemana.[3] Aquellos que tenían trabajo se veían acosados por el temor a perderlo. Los que no podían permitirse tener una casa se convertían en vagabundos o recurrían a parientes que les ayudaran, tensando así las relaciones familiares hasta sus límites. La catástrofe podía sobrevenirle a cualquiera: «Se veía a hombres mayores con cuello duro y sombrero hongo pidiendo limosna a la salida del metro o cantando con voz cascada en las calles». Los viejos sufrían, mientras los jóvenes, que no habían conocido nunca otra cosa, ni siquiera tenían buenos recuerdos para evadirse.

Las posibilidades revolucionarias de la situación estaban claras, pero nadie sabía hacia dónde irían las cosas: los comunistas o los nazis de Hitler. Weil esperaba que fuese hacia la izquierda, pero temía que, en tiempos de desesperación, los severos uniformes y regimentación de los mítines nazis tuvieran más atractivo que los vagos sueños socialistas de igualdad.[4] Y tenía razón. El 30 de enero de 1933, un Gobierno de coalición débil, encabezado por el presidente Paul von Hindenburg, cedió a la presión y nombró canciller a Adolf Hitler. Antes figura marginal y ridícula, Hitler empezó a controlar el país y todos sus recursos. Las elecciones del 5 de marzo aumentaron la mayoría de su partido.

El 23 de marzo, una nueva Ley de Autorización le concedía un poder casi total. Lo consolidó durante el verano. De ese modo, entre la invitación de Aron a Sartre tras la conversación del cóctel de albaricoque y el traslado real de Sartre a Berlín, el país se había transformado y resultaba irreconocible.

Los primeros cambios llegaron rápidamente aquella primavera, y afectaron a la vida privada de la manera más básica e intrusiva. En marzo, los nazis se concedieron a sí mismos nuevos poderes para arrestar a sospechosos y registrar casas a voluntad. Crearon leyes que permitían pinchar los teléfonos y vigilar el correo, áreas de privacidad previamente consideradas sagradas.[5] En abril anunciaron «boicots» de negocios judíos, y expulsaron de su trabajo a todos los funcionarios públicos que consideraban judíos o con afiliación antinazi. Los sindicatos fueron prohibidos el 2 de mayo. La primera quema de libros espectacular tuvo lugar el 10 de mayo. Todos los partidos políticos que no fueran el Nacional Socialista quedaron oficialmente prohibidos el 14 de julio de 1933.

Muchos alemanes, así como otras personas en toda Europa, contemplaron esta rápida secuencia de acontecimientos con horror, pero se sintieron incapaces de hacer mucho al respecto. Beauvoir más tarde se sorprendía de lo poco que se habían preocupado ella y Sartre a principios de los años treinta contemplando el auge del nazismo en Alemania... y eso que se trataba de dos personas que más tarde se volvieron extremadamente políticas.[6] Leían los periódicos, decía, pero en aquellos tiempos les interesaban más las historias de asesinatos o rarezas psicológicas, como las hermanas Papin, que habían matado a los empleadores para los que trabajaban como criadas, o un caso en el que una pareja convencional llevó a su casa a otra pareja corriente para un cuarteto sexual, y al día siguiente se suicidaron.[7] Tales incidentes eran curiosidades de la conducta humana, mientras que el auge del fascismo parecía algo abstracto. Sartre y Beauvoir tuvieron un inquietante encuentro en su forma italiana en el verano de 1933, justo antes de que Sartre se trasladara a Berlín. Viajaron a Roma con una oferta de descuento de los ferrocarriles italianos[8] y, paseando en torno al Coliseo una noche a última hora, se encontraron deslumbrados por un foco y oyeron que unos hombres con camisas negras les gritaban. Aquello les chocó, pero no los politizó excesivamente.

Entonces vino el año de Sartre en Berlín, pero en su mayor parte él pasó el tiempo tan absorto en sus lecturas de Husserl y otros que apenas se dio cuenta del mundo que lo rodeaba. Bebía con sus compañeros de clase y salía a dar largos paseos. «Redescubrí la irresponsabilidad»,[9] recordaba después, en un cuaderno. A medida que avanzaba el año académico, los pendones rojos y negros, los mítines de las SA y los estallidos de violencia regulares se hicieron más inquietantes. En febrero de 1934, Beauvoir fue a visitarle por primera vez y se quedó asombrada sobre todo por lo normal que parecía Alemania.[10] Pero cuando volvió en junio y viajaron con él desde Berlín pasando por Dresde, Múnich y la ciudad favorita de los nazis, Núremberg, las marchas militares y las escenas brutales en las calles, medio entrevistas, hicieron que se sintieran ansiosos de salir de aquel país para siempre.

Por aquel entonces Sartre tenía pesadillas sobre ciudades que se amotinaban y sangre que salpicaba cuencos de mayonesa.[11]

La mezcla de ansiedad e irrealidad que Sartre y Beauvoir sentían no era inusual. Muchos alemanes sentían una combinación similar, excepto aquellos que eran conversos nazis, o bien firmes oponentes o blancos directos. El país estaba sumido en la sensación de lo que Heidegger llamaba «extrañeza».

A veces, las personas mejor educadas eran las menos inclinadas a tomarse a los nazis en serio, considerando que eran demasiado absurdos para durar. Karl Jaspers fue uno de los que cometieron ese error, como recordaba más tarde, y Beauvoir observó actitudes despectivas similares entre los estudiantes franceses en Berlín.[12] En cualquier caso, la mayoría de los que estaban en desacuerdo con la ideología de Hitler pronto aprendieron a guardarse sus opiniones. Si pasaba un desfile nazi por la calle, o bien se escabullían de la vista o hacían el saludo obligatorio como todo el mundo, diciéndose que aquel gesto no significaba nada si no creías en él. Como escribió más tarde el psicólogo Bruno Bettelheim de aquel periodo, pocas personas arriesgarían su vida por una cosa tan insignificante como levantar un brazo... sin embargo, así es como se va minando todo poder de resistencia de las personas, y al final la responsabilidad y la integridad también desaparecen.[13]

El periodista Sebastian Haffner, estudiante de Derecho por aquel entonces, también usaba la palabra «extraño» en su diario, añadiendo: «Todo tiene lugar bajo una especie de anestesia. Unos hechos que son objetivamente horribles producen una respuesta emocional débil, enclenque. Se cometen crímenes como si fueran bromas de escolares. La humillación y la degeneración moral se aceptan como incidentes menores». Haffner pensaba que había que culpar de ello en parte a la propia modernidad: la gente se había esclavizado a sus hábitos y a los *mass media*, olvidándose de pararse a pensar, o alterar sus rutinas el tiempo suficiente para preguntarse qué estaba pasando.[14]

La antigua amante y alumna de Heidegger, Hannah Arendt, alegaría en su ensayo *Los orígenes del totalitarismo* de 1951 que los movimientos totalitarios medraron al menos en parte por esa fragmentación de la vista moderna que hacía a la gente más vulnerable a verse arrollada por los demagogos.[15] En otro lugar acuñó la frase «la banalidad del mal» para describir los fracasos más extremos de la conciencia moral personal.[16] La frase atrajo muchas críticas, sobre todo porque la aplicó al genocida activo Adolf Eichmann, organizador del Holocausto, que era culpable de mucho más que de la incapacidad de asumir su responsabilidad. Sin embargo, ella se aferró a su análisis: para Arendt, si no respondes adecuadamente cuando los tiempos te lo exigen, muestras una falta de imaginación y de atención que es tan peligrosa como cometer un abuso deliberadamente. Equivale a desobedecer la única orden que había tomado de Heidegger en aquellos días de Marburgo: «¡Pensad!».[17]

Pero ¿qué es pensar en realidad? O como preguntaría Heidegger en el título de

un trabajo posterior, *Was heisst denken?* Se podría traducir como «¿Qué representa pensar?» o «¿Qué hace falta para pensar?»...[18] un juego de palabras en alemán. Era de esperar que Heidegger, que recordaba constantemente que hay que sacudirse la mala memoria y cuestionarse todos los días la realidad, fuese el mejor situado de todos los filósofos para pensar bien, y para llamar a sus compatriotas a la tarea de estar alerta y ser responsables.

Él creía que estaba haciendo esto, en realidad. Pero no lo hizo de la manera que Arendt, Jaspers, Husserl o la mayoría de sus lectores posteriores habrían deseado.

Ser y tiempo contenía al menos una idea grande, que debería haberse usado para resistirse al totalitarismo. El Dasein, escribió allí Heidegger, tiende a caer bajo el influjo de algo llamado *das Man* o «el ellos»,[19] una entidad impersonal que nos roba la libertad de pensar por nosotros mismos. Vivir auténticamente requiere resistirse a su influencia o ser más listos que ella, pero no es fácil, porque *das Man* es muy nebuloso. *Man* en alemán no significa «hombre», como en inglés (eso sería *der Mann*), sino una abstracción neutra, algo como el «se» en la frase «eso no se hace», o en «se dice que todo habrá terminado para Navidad». «El ellos» es probablemente la mejor traducción posible, pero parece señalar a un grupo que está «ahí», separado de mí mismo. Por el contrario, para Heidegger, *das Man* soy yo. Es todo y nada; no es nada definido, pero todos nosotros lo somos. Igual que con el Ser, es tan ubicuo que resulta difícil de ver. Si no tengo cuidado, sin embargo, *das Man* se hace cargo de las decisiones importantes que en realidad deberían ser mías. Me quita mi responsabilidad o mi «capacidad de respuesta».[20] Como diría Arendt, caemos en la banalidad, incapaces de pensar.

Si he de resistirme a *das Man*, debo también responder a la llamada de la «voz de mi conciencia». Esa llamada no procede de Dios, como la definición tradicional cristiana de la voz de la conciencia podría hacernos suponer. Viene de una auténtica fuente existencialista: de mi propio y auténtico yo. Pero ay, es posible que yo no reconozca ni oiga esa voz, porque no es la voz de mi «ellos» habitual. Es una versión ajena o extraña de mi voz habitual. Estoy familiarizada con mi «ellos», pero no con mi voz no alienada, de modo que, en un giro curioso, mi auténtica voz es la que me suena extraña. Puede que no consiga oírla, o que la oiga, pero no sepa que me está llamando a mí. Podría confundirla con algo que viene de lejos, quizá un lamento débil y agudo, como los gritos de auxilio que nadie oye del microscópico héroe de la película de 1957 *El increíble hombre menguante*, una de las mejores expresiones de mediados de siglo de la paranoia sobre la progresiva desaparición de los poderes de la auténtica humanidad. La idea de que apelen a nuestra autenticidad se convirtió en un tema importante en el existencialismo posterior, y esta apelación se interpretaba como diciendo: «¡Sé tú mismo!», oponiéndolo a ser falso. Para Heidegger el llamamiento es más fundamental que todo eso. Es un llamamiento a hacerte cargo de un ser que no sabías que tenías:

despertarte a tu Ser. Además, es un llamamiento a la acción. Requiere que hagas *algo*: tomar alguna decisión, de algún tipo.

Se podría pensar que la decisión sería desafiar los cantos de sirena del «ellos» en el terreno público, y de ese modo resistirse a la intimidación y a la tendencia general a la conformidad. Se podría deducir que la auténtica voz del Dasein debía llamarte para que *no* levantaras el brazo a medida que pase el desfile.

Pero no era eso lo que quería decir Heidegger.[21]

Circulaban rumores sobre la relación de Heidegger con los nazis desde hacía un tiempo. En agosto de 1932, el escritor René Schickele anotó en su diario que se decía que Heidegger tenía tratos «exclusivamente con nacionalsocialistas».[22] Le dijeron a Husserl que Heidegger había hecho comentarios antisemitas.[23] Hannah Arendt oyó historias similares. Escribió a Heidegger durante el invierno de 1932-1933 preguntándole a bocajarro si era simpatizante nazi. Él lo negó, en una carta iracunda en la que ponía énfasis en lo mucho que había ayudado a alumnos y colegas judíos. Ella no se convenció, y perdieron el contacto durante diecisiete años.[24]

Heidegger parecía capaz de ocultar sus puntos de vista cuando le convenía. Además, cuando estaba enamorado de Arendt, el hecho de que ella fuese judía no parecía molestarle; más tarde intimó con Elisabeth Blochmann, también de origen judío. Había tenido muchos alumnos judíos, y no había mostrado objeción alguna a trabajar con Husserl al principio de su carrera. Un cierto antisemitismo era bastante común en el habla cotidiana de aquella época, de modo que quizá hubiera un margen para la duda y para considerar que esos rumores sobre Heidegger eran exagerados.

Pero resultó que Arendt tenía razón al suponer lo peor de él. En abril de 1933, todas las dudas sobre Heidegger quedaron despejadas cuando aceptó el puesto de rector de la universidad de Friburgo, un cargo que requería que aplicase las leyes nazis. También requería unirse al partido. Y lo hizo, y luego pronunció entusiastas discursos pronazis ante los alumnos y el cuerpo facultativo.[25] Según consta, se le vio asistir a la quema de libros de Friburgo, el 10 de mayo, marchando durante una tarde lluviosa, a la luz de las antorchas, hacia la hoguera de la plaza que estaba en la puerta misma de la biblioteca de la universidad, casi en la escalinata de su propio departamento de Filosofía. En privado, mientras tanto, llenaba cuadernos y más cuadernos con pensamientos filosóficos que alternaba con comentarios de marcado sabor nazi y antisemita. Cuando se publicaron esos *Cuadernos negros*[26] en 2014, proporcionaron la confirmación suplementaria a algo que ya era conocido: Heidegger era un nazi, al menos lo fue durante un tiempo, y no por conveniencia, sino por convicción.

Se puede captar cómo hablaba y pensaba durante aquella época leyendo el discurso inaugural que dio como rector,[27] ante una asamblea del personal de la

universidad y miembros del partido reunidos en una sala adornada con estandartes nazis, el 27 de mayo de 1933. La mayor parte de lo que dijo refleja la línea del partido: habla de que los estudiantes alemanes deben reemplazar la antigua y supuesta «libertad académica» con nuevas formas de trabajo, servicio militar y «conocimiento». Pero añade unos toques característicamente heideggerianos, como cuando explica que este servicio hará que los estudiantes coloquen su existencia «en el más agudo peligro en medio de un Ser todopoderoso». Así como el *Volk* alemán se enfrentaba a «la extrema cuestionabilidad de su propia existencia», del mismo modo los estudiantes debían comprometerse «a un cuestionamiento esencial y sencillo en medio del mundo espiritual e histórico del *Volk*». Así, Heidegger usó aquel discurso para parodiar dos de los temas más profundos de la filosofía existencialista: el autocuestionamiento y la libertad. Recalcaba ese supuesto «cuestionamiento» una vez más en otro discurso aquel mismo noviembre, en esta ocasión para acompañar su (obligatoria) «Declaración de apoyo a Adolf Hitler y el estado Nacional Socialista».[28] También desarrolló entusiastas planes de educación propios, ofreciéndose voluntario para acoger campamentos de verano para miembros de la facultad y alumnos en su cabaña de Todtnauberg. En los campamentos se combinaría el entrenamiento físico con discusiones en seminario... una especie de campamento filosófico nazi.[29]

El nazismo de Heidegger fue significativo porque se encontraba en una posición de poder real sobre las vidas de otros. Había pasado de ser el profesor chiflado con ropa estrafalaria que escribía obras bellas pero apenas comprensibles, geniales y destinadas a las minorías, a ser el funcionario al que tenían que cortejar todos los alumnos y profesores. Podía arruinar carreras y poner en peligro la seguridad física de las personas, si así lo decidía. Heidegger había dicho que la llamada del Dasein sería irreconocible, pero pocas personas que hubieran leído *Ser y tiempo* podían haber imaginado que parecería más bien como un llamamiento a la obediencia nazi.

Su posición también le condujo a algunas traiciones personales. Entre las nuevas normas de abril de 1933, que Heidegger tenía que imponer y mantener, estaba la que expulsaba de todos los puestos públicos y universitarios a todos aquellos a quienes los nazis identificaban como judíos. Eso afectaba a Husserl: aunque estaba jubilado, perdió su calidad de emérito y el privilegio que llevaba consigo de acceder a las instalaciones de la universidad.[30] El hijo de Husserl, Gerhart, que era profesor de Derecho en la universidad de Kiel, perdió su trabajo por la misma norma... Gerhart, que resultó herido en la primera guerra mundial, y cuyo hermano dio su vida por Alemania. Las nuevas leyes eran un insulto increíble a una familia que había dado tanto. La única ayuda que les ofrecieron los Heidegger fue enviar un ramo de flores a Malvine Husserl, con una carta de Elfride haciendo hincapié en el enorme patriotismo de los Husserl.[31] La carta aparentemente estaba destinada a que ellos la utilizaran en su defensa, si alguna

vez la necesitaban. Pero su tono era frío, y Malvine, que no era de las que aguantan fácilmente los insultos, se ofendió mucho. El mismo año apareció una nueva edición de *Ser y tiempo*; la dedicatoria a Husserl que incluía Heidegger antes había desaparecido.[32]

Otro amigo contemplaba también el nuevo papel de Heidegger con desconsuelo: Karl Jaspers. Él y Heidegger se habían hecho muy amigos después de conocerse en la fiesta de cumpleaños de Husserl. Era aquel con quien hablaba Malvine de Heidegger llamándole el «niño fenomenológico». Como Jaspers vivía en Heidelberg, solo viajaban para verse el uno al otro ocasionalmente, pero su correspondencia y su amistad a larga distancia eran cálidas.

Tenían muchos puntos de contacto, filosóficamente hablando. Tras su primer encuentro con las ideas de Husserl, Jaspers había seguido desarrollando su propio trabajo, basándose en su entorno psicológico, así como en el existencialismo kierkegardiano. Estaba especialmente interesado en los estudios de Kierkegaard sobre elecciones del tipo «lo uno o lo otro» y libertad: la forma en que uno se enfrenta a los dilemas y decide qué hacer. Jaspers se concentró en lo que llamaba *Grenzsituationen*: situaciones límite. Estas son aquellos momentos en que uno se encuentra obligado o constreñido por lo que está ocurriendo, pero al mismo tiempo impulsado por esos acontecimientos hacia los límites de la frontera exterior de la experiencia normal. Por ejemplo, podríamos tener que hacer una elección a vida o muerte, o algo que nos recordara repentinamente nuestra mortalidad, o algún acontecimiento podría hacer que nos diéramos cuenta de que tenemos que aceptar la carga de la responsabilidad por lo que hacemos. Experimentar tales situaciones es para Jaspers casi sinónimo de existir, en el sentido kierkegardiano. Aunque son difíciles de soportar, son los rompecabezas de nuestra existencia, y abren la puerta a filosofar. No podemos resolverlos pensando en abstracto; deben ser vividos, y al final hacemos nuestras elecciones con todo nuestro ser. Son situaciones «existenciales».[33]

Karl Jaspers, años 30 (*Mary Evans/Suddeutsche Zeitung/ACI*)

El interés de Jaspers en las situaciones fronterizas probablemente tenía mucho que ver con su temprano enfrentamiento con la mortalidad. Desde niño había sufrido una enfermedad cardíaca tan grave que siempre esperó morir en cualquier momento. También sufría de enfisema, que le obligaba a hablar muy despacio, haciendo largas pausas para recuperar el aliento. Debido a ambas enfermedades tenía que administrar sus energías con cuidado para poder hacer su trabajo sin poner en peligro su vida.[34]

Para todo ello confiaba en su mujer, Gertrud, a quien estaba muy unido. Como muchas mujeres de filósofos, ella se hacía cargo de su agenda y le ayudaba con el

papeleo, pero también colaboraba con su trabajo. Jaspers desarrollaba sus ideas a través de discusiones con ella, casi de la misma forma que Sartre trabajaría posteriormente con Beauvoir, con la importante diferencia de que Beauvoir tenía su propia carrera filosófica. Heidegger se quedó muy sorprendido al enterarse del trabajo de Jaspers con Gertrud;[35] nunca se le habría ocurrido implicar tan íntimamente a Elfride en su vida intelectual. Para él, la filosofía era algo que había que hacer solo en la cabaña de Todtnauberg... o en el mejor de los casos, debatiendo con algunos discípulos y alumnos favoritos.

Jaspers, mucho más que Heidegger, creía en el valor del pensamiento compartido. A pesar de su falta de aliento, le encantaba hablar con la gente. Hannah Arendt, amiga de toda la vida, recordaría más tarde sus conversaciones en los años veinte y treinta: «Pienso en tu estudio... con la silla ante el escritorio y el sillón al otro lado, donde enredabas las piernas haciendo nudos maravillosos y luego las volvías a desatar».[36] Heidelberg era muy renombrado por sus salones académicos y sus círculos sociales: el más famoso giraba en torno al sociólogo Max Weber, pero Jaspers era el centro de otro. Sentía una reverencia casi religiosa por el ideal de la universidad como foco de actividad cultural, cosa que le hacía escrupuloso incluso con sosas tareas administrativas. Su ideal comunicativo se alimentaba de una teoría completa de la historia: iba siguiendo toda la civilización hasta remontarse a un «Periodo Axial» en el siglo v a. C., durante el cual la filosofía y la cultura explotaron simultáneamente en Europa, Oriente Medio y Asia, como si una gran burbuja de mentes hubiera hecho erupción desde la superficie de la Tierra. «La verdadera filosofía necesita *comunión* para llegar a la existencia — escribió. Y añadió—: La falta de comunicación en un filósofo es virtualmente un criterio para reconocer la falsedad de su pensamiento.»[37]

El entusiasmo de Jaspers por la charla filosófica le llevó, después de reunirse con Heidegger en la fiesta de Husserl, a invitarle a Heidelberg para un encuentro inicial de «simpo-filosofar» en 1920, y luego otra estancia de ocho días en 1922. En esta segunda ocasión Gertrud no estaba, de modo que los dos hombres jugaron como niños que se quedan a dormir en casa del otro durante ese fin de semana filosófico. Jaspers se emocionó con la idea de hacer una publicación juntos (dos editores, dos colaboradores) que se llamaría *La filosofía de la edad*. Estaría llena de artículos breves, claros, decisivos sobre su época. Nunca llegó a hacerse, pero sus planes les acercaron mucho como amigos.[38] Habiendo empezado dirigiéndose el uno al otro como «profesor» en las cartas, luego como «Herr Heidegger» y «Herr Jaspers», al final acabaron, a finales de 1923, saludándose el uno al otro como «querido Jaspers» y «querido Heidegger». Heidegger estaba más fascinado; cuando ambos se encontraban juntos, a veces se quedaba silencioso, lo cual hacía que Jaspers se inclinara más por hablar, para llenar el vacío. Pero Heidegger escribió también para contarle a Jaspers que esos primeros pasos de su amistad le habían producido una sensación «extraña»...[39] una gran alabanza heideggeriana.

Él y Jaspers sentían que la filosofía necesitaba una revolución, pero estaban en

desacuerdo sobre la forma que debía adoptar. También estaban en descuerdo sobre el estilo. Heidegger pensaba que la manía de Jaspers de hacer listas y columnas en su trabajo era aburrida, mientras que Jaspers leyó borradores de *Ser y tiempo* y los encontró opacos. Hubo algunas señales tempranas de desarmonía. Una vez, a Jaspers le dijeron que Heidegger había hablado mal de él a sus espaldas, de modo que se enfrentó a él. Heidegger lo negó, y añadió, con tono conmocionado: «Jamás había experimentado nada como esto antes».[40] Eso sorprendió mucho a Jaspers también. Este episodio los dejó a los dos desorientados y ofendidos, pero Jaspers al final lo dejó correr.

La confusión iba en aumento. Con el auge de los nazis, en su relación se instaló un elemento «distanciador», como reconocía Jaspers en notas privadas sobre Heidegger escritas años más tarde.[41] Jaspers tenía motivos para sentirse alejado de su amigo: él mismo no era judío, pero Gertrud sí. Como muchos otros, la pareja tendió a subestimar la amenaza nazi, al principio. Sopesaron las habituales consideraciones: esos bárbaros no podían permanecer mucho tiempo en el poder, ¿verdad? Incluso para un eminente profesor resultaría muy duro huir del país y empezar de nuevo en otro lugar, separado de todo lo que había dado contexto a su vida. Además, irse siempre significaba pagar los impuestos punitivos de «Huida del Reich», y obtener visados. A partir de 1933, Karl y Gertrud consideraron regularmente la posibilidad de escapar, pero al final no lo hicieron.

Hubo un momento muy incómodo cuando Heidegger visitó a Jaspers en marzo de 1933, justo antes de empezar como rector. Surgió el tema del nacionalsocialismo y Heidegger dijo: «Hay que ir al compás».[42] Jaspers estaba demasiado conmocionado para hablar, y no hurgó más, no queriendo oír lo que el otro podía decirle. Ese mismo junio, Heidegger se alojó de nuevo en casa de Jaspers mientras volvía a repetir en Heidelberg su conferencia sobre el nuevo régimen y las universidades. Entre el público, Jaspers se asombró por el «estruendoso aplauso» con el cual los alumnos saludaron las palabras de Heidegger. En cuanto a él mismo, escribió: «Me quedé allí sentado en la primera fila, a un lado, con las piernas estiradas ante mí y las manos en los bolsillos, y no me moví». Las largas piernas que causaron tanta impresión a Arendt ahora comentaban por sí solas el discurso de Heidegger.

Después, en casa, Jaspers empezó a decirle a Heidegger: «Esto es como 1914…»,[43] como queriendo decir: «una vez más esa engañosa seducción masiva». Pero Heidegger asintió con tanto entusiasmo a las primeras palabras que Jaspers dejó la frase sin concluir. Después, cenando, surgió el tema de Hitler y su falta de educación, y esta vez Heidegger dijo, sorprendentemente: «La educación es completamente irrelevante, ¡mira sus maravillosas manos!». Viniendo de cualquier otra persona, aquello podía sonar simplemente excéntrico. De Heidegger, con su énfasis en el trabajo manual y en el manejo de las herramientas, era significativo. Parecía sentirse menos atraído por la ideología nazi que por la idea de Hitler moldeando diestra y firmemente el país para darle una nueva forma.

Gertrud Jaspers había temido la visita de Heidegger, pero intentó tratarle bien por su marido. Antes de su llegada, escribió a sus padres: «Ahora debo decirme a mí misma: eres una dama de Oriente, ¡ellos sí que saben cómo cultivar la hospitalidad! Y simplemente, quedarme callada y seguir callada». Y eso fue lo que hizo, pero Heidegger fue muy grosero con ella al partir:[44] «¡Apenas dijo adiós!», escribió Jaspers a Arendt, posteriormente. Por eso, por encima de todo, Jaspers no podía perdonarle. Años más tarde, Heidegger aseguraría que lo había hecho porque estaba «avergonzado», queriendo decir, se supone, que todo aquel episodio nazi le avergonzaba, pero a Jaspers no le convencía aquella explicación.[45] Su correspondencia cesó durante largo tiempo, y Heidegger nunca volvió a casa de los Jaspers.

Más tarde, Jaspers pensó que podía haber estado equivocado al tratar a Heidegger con demasiada delicadeza. Cuando Heidegger le envió una versión impresa de su discurso rectorial en 1933, la respuesta de Jaspers fue sumamente diplomática: «Ha sido bonito ver la versión auténtica, después de leer sobre ella en los periódicos».[46] ¿Tendría que haber sido más crítico?, se preguntaba después. Quizá le había fallado a «aquel Heidegger embriagado y entusiasmado».[47] Heidegger quizá necesitaba lo que una generación posterior llamaría una «intervención» para salvarlo de sí mismo. Había sido, según Jaspers, una falta de compromiso por su propia parte... y lo vinculaba a un fracaso más general de los alemanes tolerantes y educados a la hora de enfrentarse a los desafíos del momento.

Por supuesto, es relativamente fácil para generaciones posteriores (o para las mismas personas más adelante en la vida) ver los desafíos que suponía una «situación límite» particular; tal visión retrospectiva no estaba al alcance de aquellos que la estaban viviendo. La tendencia humana natural es intentar continuar con una vida lo más normal y civilizada posible, durante el mayor tiempo que se puede. Bruno Bettelheim observaba más tarde que, bajo el nazismo, solo unas pocas personas se dieron cuenta de inmediato de que esa vida *no podía* continuar inalterada: fueron los que se marcharon enseguida.[48] El propio Bettelheim no estaba entre ellos. Atrapado en Austria cuando Hitler se la anexionó, fue enviado primero a Dachau y luego a Buchenwald, pero luego fue liberado en una amnistía masiva para celebrar el cumpleaños de Hitler, en 1939... una tregua extraordinaria, después de lo cual partió de inmediato hacia América.

La importancia de permanecer abierto a los acontecimientos y ver al instante cuándo se requiere una decisión fue un tema explorado también aquel año por otro filósofo existencialista, en esta ocasión francés: Gabriel Marcel. Pensador cristiano que se hizo un nombre como dramaturgo, y que comunicaba sus ideas sobre todas las cosas a través de artículos o reuniones con alumnos y amigos en su piso de París, Marcel desarrolló una rama del existencialismo fuertemente teológica. Su fe le distanciaba tanto de Sartre como de Heidegger, pero compartía la percepción de las exigencias que hace la historia a los individuos.

En su ensayo *Sobre el misterio ontológico*, escrito en 1932 y publicado el fatídico año de 1933, Marcel escribió sobre la tendencia humana a quedarse empantanado en las costumbres e ideas recibidas, y con un apego de gran estrechez mental a las posesiones y escenas familiares. Por el contrario, instaba a sus lectores a desarrollar su capacidad para seguir estando «disponibles» en las situaciones que surgieran. Ideas similares de *disponibilité* o disponibilidad las habían explorado otros escritores, sobre todo André Gide, pero Marcel lo convirtió en su imperativo existencial central. Era consciente de lo raro y difícil que resultaba. La mayoría de la gente cae en lo que él llama «crispación»: una forma vital tensa, cubierta por una costra, «como si cada uno de nosotros secretara una especie de concha que gradualmente se fuera endureciendo y le aprisionara».[49]

La «concha» de Marcel recuerda la idea de Husserl de las preconcepciones acumuladas e inflexibles que uno debe dejar a un lado en la *epoché*, con el fin de abrir acceso a las «cosas mismas». En ambos casos, se aparta lo rígido, y el frescor tembloroso de lo que queda debajo se convierte en objeto de la atención del filósofo. Para Marcel, aprender a permanecer abierto a la realidad de esa forma es el principal trabajo del filósofo. Todo el mundo puede hacerlo, pero el filósofo es aquel a quien se ha apelado por encima de todo para que permanezca despierto, para ser el primero en hacer sonar la alarma si algo parece equivocado.[50]

Heidegger creía en la vigilancia, también: estaba decidido a sacudir a la gente para que saliera de su sopor olvidadizo. Pero para él vigilancia no significaba llamar la atención hacia la violencia nazi, la intrusión de la vigilancia estatal o las amenazas físicas a sus compañeros humanos. Significaba ser decidido y resuelto a la hora de llevar a cabo las exigencias que la historia estaba depositando en Alemania, con su distintivo Ser y destino. Significaba mantenerse al mismo paso que el héroe elegido.

Para Heidegger, a principios de los años treinta, todo dependía de los alemanes. Ese aspecto de su obra es fácil de olvidar para nosotros; estamos acostumbrados a que la filosofía ofrezca un mensaje universal para todos los tiempos y lugares... o al menos que apunte a hacerlo. Pero a Heidegger le disgustaba la idea de las verdades universales o de la humanidad universal, que consideraba una fantasía. Para él, el Dasein no se ve definido por facultades compartidas de razón y comprensión, como pensaban los filósofos de la Ilustración. Y mucho menos se define por ningún tipo de alma eterna trascendental, como en la tradición religiosa. No existimos en un plano elevado y eterno, en absoluto. El Ser del Dasein es local: tiene una situación histórica, y está constituido en un tiempo y un lugar.

Al principio de *Ser y tiempo*, Heidegger promete que el libro nos llevará hasta un gran final en el cual establecerá esta última afirmación: que el *sentido del Ser del Dasein es el tiempo.*[51] Nunca llegó a hacerlo porque no terminó el libro: lo que tenemos ahora es solo la primera parte. Pero mostró claramente de qué manera

planeaba llevarlo a cabo. Si somos seres temporales por nuestra misma naturaleza, entonces la existencia auténtica significa aceptar, primero, que somos finitos y mortales. Moriremos: darnos cuenta de ese hecho importante es lo que Heidegger llama el auténtico «ser-hacia-la-muerte», y es fundamental en su filosofía.[52]

Segundo, también significa comprender que somos seres históricos, y captar las exigencias que nuestra particular situación histórica impone sobre nosotros. En lo que Heidegger llama «resolución anticipatoria», el Dasein descubre «que su principal posibilidad reside en rendirse».[53] En ese momento, a través del Ser-hacia-la-muerte y la resolución a la hora de enfrentarse al tiempo propio, uno se ve liberado del «ser ellos» y alcanza la propia verdad, el auténtico ser.

Esas son las páginas de *Ser y tiempo* en las cuales Heidegger suena más fascista. Poca duda cabe de que hablaba en términos políticos cuando escribió ese fragmento sobre la muerte y la resolución. Pero incluso ahí, los conceptos básicos de Heidegger «podrían» haber conducido a una interpretación muy distinta. Igual que sus ideas sobre el «ellos» y la autenticidad podían haberle conducido a una defensa de la resistencia ante el lavado de cerebro totalitario, de la misma manera que sus ideas sobre la resolución y la aceptación de la mortalidad podrían haber formado un marco para una valerosa *resistencia* al régimen y sus técnicas intimidatorias. Podría haber sido un manifiesto a favor del heroísmo antitotalitario. Por el contrario, resulta evidente que Heidegger se proponía que una gran cantidad de sentidos políticos altamente connotados resultaran visibles en su texto... aunque quizá solo para aquellos que ya estaban inclinados a simpatizar con ellos.

Hans Jonas, antiguo alumno de Heidegger, recordaba que tales términos codificados estaban presentes incluso en las conferencias más tempranas, aunque Jonas mismo no se daba cuenta de ello por aquel entonces.[54] No lo veía porque no estaba conectado de aquella forma, pero retrospectivamente, según le contó a un entrevistador, reconocía el lenguaje de «sangre y tierra» de las conferencias y el «¿cómo decirlo?... nacionalismo primitivo» en los comentarios de Heidegger sobre la resolución y la historia, junto con sus ocasionales acotaciones políticas antifrancesas y su énfasis en la rusticidad de la Selva Negra. En aquellos tiempos parecían una simple excentricidad. Solo después de que le hablaran a Jonas de la conferencia rectorial de Heidegger en 1933 reevaluó todo su recuerdo de aquellos seminarios tan antiguos a los que había asistido. «Entonces me di cuenta por primera vez de ciertos rasgos en el pensamiento de Heidegger, y me di una palmada en la frente y exclamé: “Sí, entonces no me di cuenta”.»

En la Navidad de 1933, sin embargo, Heidegger se sentía menos a gusto en el papel de filósofo nacionalsocialista de lo que había esperado. Según su propio relato, pasó las vacaciones invernales tomando una decisión: debía dimitir y dejar el rectorado al final del siguiente semestre. Y lo hizo, poniendo a la carta de su

dimisión la fecha de 14 de abril de 1934.[55] Después, aseguraba más tarde, no tuvo ya nada que ver con el nazismo. Incluso se atrevió a rebelarse un poco volviendo a colocar la dedicatoria a Husserl en la edición de 1935 de *Ser y tiempo*.[56] La nueva postura que adoptó tuvo un coste muy importante para él, afirmaba, porque le acosaron y le espiaron funcionarios del partido desde entonces hasta el final de la guerra.[57]

A Heidegger no le gustaba nada que le hablasen de ese periodo, y sus explicaciones de lo que ocurrió en 1933 no resultaron nunca satisfactorias. En 1945 escribió un breve artículo ocupándose de este tema titulado «El Rectorado 1933/34: hechos y pensamientos».[58] Allí admitía que brevemente consideró que el partido ofrecía «la posibilidad de un recogimiento interno y de una renovación del pueblo, y un camino hacia el descubrimiento de su objetivo histórico y occidental». Pero entonces, decía, vio su error y se alejó de todo aquello. El mensaje de ese artículo se podría resumir en: «ay, no, yo no quería ser nazi». A Heidegger le convenía quedar como un ingenuo. Cuando, también en 1945, el escritor francés Frédéric de Towarnicki debilitó las defensas de Heidegger con una botella de buen vino, y luego le preguntó: «¿Por qué?», Heidegger respondió inclinándose hacia delante y diciendo, con el tono de alguien que confía un secreto: «*Dummheit*». Repitió la palabra una vez más, con énfasis. «*Dummheit.*»[59] Estupidez. Insinuaba así que su peor error había sido ser poco práctico. Incluso convenció al generoso Jaspers, que después de la guerra se refirió al Heidegger de 1933 como un «chico soñador»,[60] un niño atrapado en unos acontecimientos demasiado difíciles de entender para él.

La verdad es bastante distinta. En primer lugar, está claro que Heidegger siguió manteniendo la simpatía de los nazis mucho después de su renuncia. En agosto de 1934 envió unos planes al Ministerio de Ciencias y Educación sobre su propuesta de una academia filosófica en Berlín,[61] una especie de versión urbana de los campamentos de Todtnauberg en los cuales profesores y alumnos vivirían juntos y realizarían «trabajo científico, recreo, concentración, juegos marciales, ejercicio físico, paseos, deportes y celebraciones», bajo la guía de un director y profesores que fueran «políticamente seguros» y nacionalsocialistas. La propuesta de Heidegger fue rechazada, pero no por falta de entusiasmo en su forma de presentarla. Dos años después, cuando viajó a Roma en 1936 a dar una conferencia sobre el poeta Friedrich Hölderlin, todavía llevaba la insignia nazi en la solapa, y la seguía llevando cuando él y su antiguo estudiante Karl Löwith, que era medio judío, se tomaron un día libre para ir a hacer turismo con sus familias.[62] Löwith estaba indignado: aparte de las opiniones que pudiera tener Heidegger, habría sido muy fácil para él quitarse aquella insignia, solo para que sus amigos se sintieran algo más cómodos.

Y no fue la única vez que Heidegger mostró un caparazón rígido (una forma extrema de la «crispación» de Gabriel Marcel) a la hora de tratar con la gente. El filósofo Max Müller,[63] que estudió con Heidegger y trabajó como ayudante suyo,

tuvo problemas con el régimen en 1937 por escribir artículos políticos y trabajar para un grupo de jóvenes católicos. El vicerrector de Friburgo, Theodor Maunz, le dijo a Müller que se habían acercado a Heidegger para que hiciera un informe político sobre su alumno, y este había hecho una valoración buena en general, «como ser humano, educador y filósofo». Por otra parte, había incluido la observación de que Müller tenía una opinión negativa del Estado. Una sola frase como esa significaba la condena. «Ve a verle —dijo Maunz a Müller—. Todo lo demás irá bien, si tacha esa frase.»

Müller se dirigió de nuevo a Heidegger... pero Heidegger, pedante, se mantuvo en sus trece, diciendo:

—He dado la única respuesta que se corresponde con la verdad. Pero la he recubierto de cosas buenas y justificables.

—Pero eso no me ayudará —replicó Müller—. La frase sigue ahí.

Heidegger dijo:

—Como católico, debería saber que uno debe decir la verdad. Por consiguiente, no puedo eliminar esa frase.

Müller discutió que ahí se pudiera aplicar la teología, pero Heidegger no se dejó conmover:

—No, me atengo a lo que se me pidió. No puedo retirar todo mi informe ahora y decir que no voy a escribir ninguno, porque la gente ya sabe que he entregado uno a la universidad para que lo pase. No se puede hacer nada. No me lo tenga en cuenta.

Esas palabras finales fueron las que más asombraron a Müller. Lo único que parecía preocupar a Heidegger era justificar sus propios actos, sin pensar en el peligro al que se enfrentaba el otro hombre. Afortunadamente, Müller escapó a las consecuencias en esa ocasión, pero no gracias a Heidegger. Recordaba la última frase que le dijo a Heidegger aquel día. «Lo importante no es que yo se lo tenga o no en cuenta, sino mi propia existencia.» Sus sentimientos acerca de su antiguo mentor fueron muy distintos a partir de entonces: nunca pudo olvidar esa experiencia «de una cierta ambigüedad en el carácter de Heidegger».

Esa palabra, «ambigüedad», aparece una y otra vez al describir a Heidegger, y se aplica no solo a su carácter o a sus actos, sino a su filosofía. Desde 1945, filósofos e historiadores han intentado averiguar si el pensamiento de Heidegger queda totalmente invalidado por su nazismo o bien si se puede juzgar aisladamente de sus debilidades personales y políticas.[64] Algunas personas han propuesto intentar rescatar ciertos aspectos y al mismo tiempo descartar otros, enterrando lo más peligroso como si fueran residuos radiactivos y conservando los fragmentos ocasionales que se consideren valiosos.[65] Pero eso parece insatisfactorio: la filosofía de Heidegger forma un conjunto denso y complicado en el cual todos los aspectos dependen de los demás. Si se intenta quitar algo desagradable de *Ser y tiempo*, toda la estructura se viene abajo.

Además, casi todas las ideas importantes de Heidegger tienen alguna

ambigüedad *en sí mismas*. Las ideas más peligrosas pueden ser también las que tienen más que ofrecer, como en los fragmentos que nos llaman a la autenticidad y a rendir cuentas. Lo más sorprendente de todo son las partes en las que escribió sobre el *Mitsein*, o ser con otros: era el primer filósofo que hacía que esa experiencia fuese tan importante en una obra filosófica. Escribió muy bien sobre la «solicitud»[66] hacia otros: sobre los momentos en que «nos volcamos» hacia otra persona, por preocupación y compañerismo. Sin embargo, nada de todo esto permitió a Heidegger mostrar ningún sentimiento de compañerismo en absoluto por los que sufrían o eran perseguidos en la Alemania nazi. Podía escribir sobre el *Mitsein* y la solicitud, pero no era capaz de aplicarla a la historia, o a los apuros de aquellos que le rodeaban, incluyendo las personas con las que parecía más unido.

Ciertamente, parecía no tener ni idea de lo que estaban pasando sus amigos. Muchos que le conocían, especialmente Husserl, Jaspers y Arendt, se sintieron confundidos por la ambigüedad de Heidegger, y heridos por sus actos y sus actitudes. No conseguían olvidarle, así que sufrían por él. Su esfuerzo por entenderle les mostraba solamente el vacío. Y no es que Heidegger tuviera mal carácter, escribió Hannah Arendt a Jaspers en 1949: es que no tenía carácter.[67] Sartre decía algo similar en un artículo de 1944 hablando del nazismo de Heidegger: «Heidegger no tiene carácter, ahí está la verdad del asunto».[68] Es como si hubiera algo en la cotidianeidad de la vida humana que el gran filósofo de la cotidianeidad no captara.

Meditando en la cabaña de Todtnauberg, Heidegger siguió trabajando con su escritura y su pensamiento a lo largo de los años treinta. En 1935 escribió muy apenado sobre «el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la reducción de los seres humanos a una masa, el odio y la desconfianza de todo lo creativo y libre».[69] Pero esto era ambiguo también: ¿significaba que los nazis eran responsables, o que el oscurecimiento general y la masificación de la humanidad habían hecho necesario el nazismo?

Quizá él mismo se sintiera algo confuso durante aquellos años; ciertamente, tenía dificultades a la hora de expresar sus pensamientos. En julio de 1935 escribió a Jaspers diciendo que lo único que había sido capaz de conseguir en su trabajo últimamente era un «débil tartamudeo». Pero había estado trabajando en sus traducciones, y con la carta incluía algunas líneas de *Antígona* de Sófocles, en la parte del coro «Oda al Hombre». (Posteriormente haría que imprimieran privadamente esa traducción, como regalo de cumpleaños a su mujer, en 1943.) Empieza, en la traducción inglesa publicada del alemán de Heidegger:

> *The manifold uncanny holds sway*
> *And nothing uncannier than man.*[70][*]

El pensamiento de Heidegger en sí mismo se estaba volviendo cada vez más

«extraño». En su bosque nevado, empezó una larga y lenta reorientación que se ha llegado a conocer como «el giro» (*die Kehre*),[71] aunque no se puede adjudicar a un solo acontecimiento. Fue un proceso que condujo a Heidegger hacia una forma de pensar más terrenal, más receptiva, más poética, y a no volver a hablar de resolución y decisión.

Su poetización y comunión con el bosque también le llevó a nuevas decisiones propias, sin embargo. En la época en que consideraba si continuar o no en el rectorado, también se le ofreció un puesto universitario en Berlín, una opción que debió de complicar mucho la decisión de Friburgo. Pero rechazó la oferta. Dio sus motivos en un discurso por radio que apareció en la publicación aprobada por los nazis *Der Alemanne*, el 7 de marzo de 1934.[72]

El discurso no trataba abiertamente de política, en absoluto, aunque sus implicaciones eran políticas. Dijo que no iría a Berlín porque eso lo alejaría de su entorno de la Selva Negra... del «lento y deliberado crecimiento de los abetos, el esplendor sencillo y brillante de las praderas floridas, la precipitación del arroyo de montaña, las largas noches de otoño, la sencillez absoluta de las llanuras cubiertas de nieve». Cuando una tormenta de nieve soplaba en torno a la cabaña, una profunda noche de invierno, escribió: «Este es el tiempo perfecto para la filosofía». Y:

> Cuando el joven granjero tira de su pesado trineo subiendo por la colina y lo va guiando, lleno de troncos de haya, emprendiendo el peligroso descenso hacia su casa, cuando el pastor, perdido en sus pensamientos y de pasos lentos, dirige a su ganado subiendo el promontorio, cuando el granjero en su cobertizo prepara las incontables tejas de madera para reparar su tejado, mi obra es del mismo tipo.

Cuando llegó la oferta, al principio, decía Heidegger, buscó consejo con su vecino de Todtnauberg, un granjero de setenta y cinco años identificado después como Johann Brender.[73] Brender pensó un momento, uno de esos momentos largos, contemplativos, que a la gente sabia del campo supuestamente le gustan tanto. Luego replicó, no con palabras, sino sacudiendo despacio la cabeza. Y eso fue todo. No habría Berlín para Heidegger; nada de vida cosmopolita y urbana; nada de flirtear con la «embriaguez del poder». Era allá en el bosque alemán del sudoeste, junto a los árboles altos, la madera cortada y los bancos rústicos junto a los senderos donde su pensamiento funcionaba mejor..., es decir, donde «todas las cosas se vuelven solitarias y lentas».[74]

Ese era el escenario (que daba la casualidad de que correspondía al kitsch rural nazi de la peor especie) que guiaría el resto de la filosofía de Heidegger.

Banco en Todtnauberg, con el letrero: *«Im Denken wird jeglich Dingeinsam & langsam»* [«Al pensar, todas las cosas se vuelven solitarias y lentas»] (*fotografía de la autora*)

Karl y Gertrud Jaspers también se enfrentaban a su propia decisión, y continuaron

haciéndolo a lo largo de los años treinta: ¿debían abandonar Alemania? Las Leyes de Núremberg de 1935 restringieron severamente sus vidas: despojaron a los judíos de su ciudadanía y prohibieron los matrimonios mixtos, aunque los ya existentes, como el suyo, se toleraban oficialmente, de momento. Al año siguiente Jaspers perdió su puesto universitario debido a su matrimonio. Sin embargo, todavía no se decidían a marcharse. Por el contrario, agachaban la cabeza y vivían con precauciones, del mismo modo que Jaspers había aprendido siempre a respirar y moverse precavidamente, por temor a dañar sus órganos vitales.

Hannah Arendt, años 30 (*Age Fotostock/Bridgeman Images*)

Hannah Arendt, por el contrario, se fue muy pronto: tuvo el beneficio de un aviso muy potente. Justo después de la toma de poder de los nazis, en la primavera de 1933, fue arrestada cuando investigaba materiales sobre el antisemitismo para la Organización Sionista Alemana en la Biblioteca del Estado Prusiano de Berlín. Registraron su apartamento, ella y su madre estuvieron encarceladas brevemente, y luego las liberaron. Huyeron de inmediato, sin detenerse a preparar documentos de viaje. Cruzaron a Checoslovaquia (que entonces todavía era segura) por un método que parece demasiado fantástico para ser real: en casa de una comprensiva familia alemana de la frontera, la puerta delantera se encontraba en Alemania y la puerta trasera en Checoslovaquia. La familia invitaba a gente a cenar, y luego por la noche los sacaban por la puerta de atrás. Desde Praga, Arendt y su madre siguieron a Ginebra, luego a París y finalmente a Nueva York, donde Arendt se estableció. Después contaría a un entrevistador en televisión que todo el mundo sabía desde el principio que la Alemania nazi era muy peligrosa, pero saberlo en teoría era una cosa, y actuar al respecto y convertirlo en un «destino personal» era algo muy diferente. Sobrevivieron.[75]

El primer contrincante de Heidegger en Davos, Ernst Cassirer, no esperó a ninguna advertencia. Viviendo en Hamburgo, donde enseñaba desde 1919, vio cómo iban las cosas en cuanto se aprobaron las leyes de abril de 1933, y en mayo partió enseguida con su familia. Pasó dos años en la Universidad de Oxford, luego seis años en Göteborg, en Suecia, y cuando parecía que Suecia podía caer bajo control alemán, se trasladó a Estados Unidos, donde enseñó en Yale y después en Columbia. Sobrevivió hasta justo antes del final de la guerra: el 13 de abril de 1945, en Nueva York, murió de un ataque al corazón cuando había salido a dar un paseo.

Emmanuel Levinas se fue a Francia mucho antes de que los nazis llegaran al poder. Enseñaba en la Sorbona y se nacionalizó francés en 1931, y se alistó en el ejército cuando empezó la guerra.

Los hijos de Husserl, Elli y Gerhart, emigraron a Estados Unidos. Al propio Edmund Husserl se le ofreció un puesto en la Universidad del Sur de California, en noviembre de 1933; podría haberse convertido en californiano. Se me hace extrañamente fácil imaginarle allí, tan atildado como siempre con su traje,

paseando con un bastón entre las palmeras y el sol radiante, como tantos otros intelectuales europeos emigrados. Pero no estaba dispuesto a dejar el país que era su hogar. Malvine Husserl se quedó con él, igualmente desafiante.[76]

Husserl continuó su trabajo en su propia y extensa biblioteca privada. El alumno cuya seguridad puso en peligro Heidegger, Max Müller, a menudo iba a hacer recados a su casa enviado por Heidegger, normalmente para mantener a Husserl informado de lo que ocurría en la facultad de Filosofía y qué tesis se estaban redactando. Parece que Heidegger no quería que Husserl quedase totalmente aislado, aunque nunca fue a visitarle personalmente. Müller estaba muy contento de tener aquella excusa para ver al gran fenomenólogo. Por lo que veía, concluyó que Husserl estaba muy apartado, sobre todo porque se interesaba muy poco por los asuntos externos. «Era un tipo fuertemente monologante, y al concentrarse enteramente en sus problemas filosóficos, en realidad no experimentaba los tiempos que habían empezado en 1933 como algo "duro", a diferencia de su mujer.»[77]

Husserl prestaba más atención al mundo de lo que parecía, sin embargo. En agosto de 1934 pidió ir a Praga al VIII Congreso Internacional de Filosofía, dedicado al tema «la misión de la filosofía en nuestros tiempos». Se le negó el permiso de viaje, de modo que envió una carta para que la leyeran en el congreso.[78] Era un documento breve pero conmovedor, en el cual Husserl advertía de que una crisis amenazaba la tradición europea de razón e investigación filosófica. Apelaba a los estudiosos de todos los campos para que se hicieran cargo de su responsabilidad (que «respondieran ante sí mismos», o *Selbstverantwortung*) para hacer frente a esa crisis, y especialmente para establecer redes internacionales que consiguieran que los pensadores se unieran a través de las fronteras.

Repitió un mensaje similar en persona en una conferencia en la Sociedad Cultural de Viena en mayo de 1935. Esta vez sí se le había permitido viajar. Los estudiosos deben unirse, dijo, para resistir el deslizamiento actual hacia un misticismo peligroso e irracional. La única esperanza de Europa era un «heroísmo de la razón».[79] En noviembre de 1935 pidió de nuevo viajar a Praga, y se le dio permiso, así que pronunció otra conferencia dando argumentos similares. A lo largo de aquel año había estado trabajando sus ideas para crear un proyecto más largo. Acabó las dos primeras partes en enero de 1936, y las publicó como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Como las leyes antijudías le prohibían publicar nada en Alemania, la obra apareció en *Philosophia*, un anuario internacional con base en Belgrado.

En agosto de 1937, Husserl tuvo una caída y no se recuperó bien. Aquel invierno su salud declinó. Siguió trabajando con colaboradores y visitantes en una tercera parte de la *Crisis*, pero no la acabó.[80] Le falló la mente en sus últimos meses: no hablaba mucho, pero de vez en cuando decía cosas como: «He cometido muchos errores, pero todavía puede salir todo bien». O «estoy nadando en el Río Leteo, y no tengo ya ideas». Luego, con un relámpago de su antigua ambición, decía: «La

filosofía tiene que ser reconstruida del todo desde el principio».[81] Murió el 27 de abril de 1938, a los setenta y nueve años. La monja enfermera que le asistía dijo después a Malvine: «Ha muerto como un santo».[82]

Edmund Husserl fue incinerado, por temor a que si tenía una tumba en un cementerio fuese profanada por unos vándalos.[83] Malvine se quedó en su casa de momento, custodiando las cenizas de su marido, con su magnífica biblioteca y su archivo de documentos personales, todos ellos escritos con su taquigrafía característica, e incluyendo muchas obras no publicadas o inacabadas, entre ellas las últimas partes de la *Crisis.*

Alegando que estaba enfermo, Heidegger no asistió al funeral.[84]

5

Masticar almendros en flor

En el que Jean-Paul Sartre describe un árbol, Simone de Beauvoir da vida a algunas ideas, y nos encontramos con Maurice Merleau-Ponty y la burguesía.

En 1934, tras un año de lectura de Husserl en Berlín, Sartre volvió a Francia lleno de energía. Se puso a trabajar para dar su propio giro a la fenomenología, revitalizándola con algunos toques muy sartreanos de Kierkegaard y Hegel. También aportó material personal: sus experiencias de niñez, su entusiasmo juvenil y su amplia gama de fobias y obsesiones interesantes. Ahora que estaba ya de nuevo con Simone de Beauvoir, también la implicó en su trabajo, y ella, a su vez, aportó su pasado y personalidad a su propia escritura y su propio pensamiento. Era una mezcla compleja.

Sartre tuvo que volver a enseñar, inicialmente de nuevo en Le Havre. En su tiempo libre se convirtió en misionero de la fenomenología, instando a todos sus amigos a que la estudiaran, incluyendo a aquellos, como Merleau-Ponty, que ya lo habían hecho. Beauvoir, que sabía alemán y lo leía bien (al parecer, mejor que Sartre, aunque él llevaba un año entero leyéndolo y hablándolo), pasó gran parte de 1934 inmersa en los textos fenomenológicos.[1]

Deseando poner sus ideas por escrito, Sartre acabó el artículo que había empezado en Berlín, «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: intencionalidad», la pieza que tan memorablemente explicaba la intencionalidad como un exilio de las acogedoras y digestivas cámaras de la mente hacia fuera, al polvoriento mundo del ser. También trabajó en un estudio de la fenomenología de la imaginación, de la cual se publicó una versión acortada en 1936 como *L'imagination*, y una versión completamente reformada en 1940 como *L'imaginaire* o *Lo imaginario*. Ambas obras exploraban el enigma fenomenológico de cómo se pueden pensar los sueños, fantasías y alucinaciones en términos de la estructura de la intencionalidad, aunque sus objetos sean no existentes o ausentes en la realidad.

Para ampliar su investigación en esas áreas, Sartre decidió que debía experimentar algunas alucinaciones propias, de modo que pidió al médico Daniel Lagache, antiguo amigo del colegio, que le ayudase a obtener la droga mescalina, que fue sintetizada por primera vez en 1919. Los intelectuales se daban de bofetadas para conseguir mescalina a mediados del siglo; la tendencia culminó en 1953 con *Las puertas de la percepción*, el famoso estudio fenomenológico de Aldous Huxley acerca de lo que se siente al ver cuadros y escuchar música cuando se está colocado. Un experimentador existencialista de los años cincuenta, el escritor

inglés Colin Wilson, describía un encuentro con el Ser crudo que era como «despertarse en un tren y encontrar a un desconocido con la cara a un centímetro de la tuya».[2] Mucho antes de eso, Sartre tuvo su propio cara a cara con el Ser. El doctor Lagache le inyectó la droga y luego supervisó el viaje mientras Sartre, siempre buen fenomenólogo, observaba la experiencia desde dentro y tomaba notas.[3]

El resultado fue dramático. Mientras la aventura de Huxley con la droga fue mística y extática, y uno de los ayudantes del doctor Lagache había disfrutado correteando por praderas imaginarias con bailarinas exóticas, el cerebro de Sartre vomitó un espantoso montón de serpientes, peces, cuervos, sapos, escarabajos y crustáceos. Y lo peor es que después se negaban a irse. Durante meses, seres como langostas lo seguían justo en el límite de su campo de visión, y las fachadas de las casas en la calle lo miraban fijamente con ojos humanos.

Sartre puso relativamente poco de su experiencia con la droga en sus estudios sobre la imaginación, quizá porque durante un momento temió estar perdiendo la cabeza. Pero la usó en otras obras, incluyendo la novela corta de 1937 *La cámara* y la obra teatral posterior *Los secuestrados de Altona*, de 1959, en las cuales aparecen hombres jóvenes acosados por monstruos alucinatorios, así como en la pieza de semificción de 1938 llamada «Comidas». Esta se inspiraba tanto en la imaginería de la mescalina como en un viaje de 1936 a Italia. El narrador, que va caminando solo en torno a Nápoles,[4] un día muy caluroso, observa cosas terribles: un niño con muletas coge una raja de sandía repleta de moscas de una alcantarilla y se la come. A través de un portal abierto ve a un hombre arrodillado ante una niñita. Mientras ella dice: «Papá, mi papá», el hombre le levanta el vestido y le muerde las nalgas como haría uno con una hogaza de pan. El narrador de Sartre se siente invadido por la náusea, pero de repente le llega esta iluminación: nada en este mundo ocurre sin necesidad. Todo es «contingente», y podría haber ocurrido de una manera distinta. Esa revelación le horroriza.

La propia iluminación de Sartre sobre la «contingencia» debió de llegar antes, ya que había estado recogiendo notas sobre el asunto desde hacía un tiempo, inicialmente, en un cuaderno en blanco adecuadamente arbitrario que dijo que había encontrado en el metro, y que tenía en la portada un anuncio de Midi Suppositoires. Esas notas evolucionaron en Berlín hacia un borrador de novela, al cual dio el título provisional de *Melancolía*. A su vez, este se convertiría en la novela que yo encontré cuando tenía dieciséis años: *La náusea*, la historia del escritor Antoine Roquentin y sus vagabundeos por Bouville.[5]

Roquentin llegó inicialmente a esa aburrida ciudad costera para investigar la vida de un cortesano del siglo XVIII, el marqués de Rollebon, cuyos documentos se encontraban en la biblioteca local. La trayectoria de Rollebon consistía en una serie de aventuras descabelladas que serían un verdadero regalo para cualquier biógrafo, pero Roquentin no encuentra la manera de empezar a escribir sobre ellas. Ha descubierto que la vida no se parece en nada a esas historias de capa y espada,

y que no quiere falsificar la realidad. De hecho, es el propio Roquentin el que ha quedado a la deriva. Careciendo de la rutina o la familia que presta su estructura a la vida de la mayoría de las personas, pasa los días en la biblioteca o vagando por ahí, o bebiendo cerveza en un café donde ponen música de ragtime en el tocadiscos. Contempla a la gente de la ciudad que va a hacer sus cosas burguesas, de gente corriente. La vida le parece un grumo de masa sin forma, caracterizada solo por la contingencia, no por la necesidad. Esa conciencia le asalta en episodios regulares, como oleadas, y cada vez Roquentin se llena de una náusea que parece unirse a los propios objetos... al mundo que está ahí fuera. Coge una piedrecilla para lanzarla al mar, pero la nota como una masa globular y desagradable en la mano. Entra en una habitación y el pomo se convierte en un grumo extraño y bulboso. En el café, su vaso de cerveza habitual con los bordes biselados y los colores vivos del escudo de armas se convierte en algo horrible y contingente para él. Intenta capturar esas experiencias fenomenológicamente en un diario: «Debo decir cómo veo esta mesa, la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que *estas* son las cosas que han cambiado».[6]

Castaño en Cobham Park, de J.G. Strutt, *Sylva Britannica* (1822)

Al final, mirando el «cuero hervido» de un castaño en el parque local, y volviendo a sentir la náusea, Roquentin se da cuenta de que no es simplemente el árbol, sino el *Ser* del árbol lo que le molesta. Es la forma en que, inexplicablemente, inútilmente, se limita a estar ahí negándose a tener sentido o a atenuarse. Eso es la contingencia: la azarosa e insultante *coseidad* de las cosas. Roquentin se da cuenta de que ya no puede ver el mundo como antes lo veía, y que nunca completará su biografía de Rollebon porque no puede escribir historias de aventuras. Por el momento, no puede hacer gran cosa:

> Me dejé caer en el banco, aturdido, abrumado por la profusión de seres sin origen: eclosión, florecimiento por todas partes, me zumbaban los oídos con la existencia, toda mi carne latía y se abría, se abandonaba al florecimiento universal.[7]

Tiene algunos momentos de respiro, y esos ocurren cuando en su café favorito ponen el disco de una mujer (probablemente Sophie Tucker) que canta una canción melancólica, como un blues, llamada *Some of These Days*.[8] Empieza con una delicada introducción al piano, que se funde con la cálida voz de la cantante; durante los minutos siguientes todo es perfecto en el mundo de Roquentin. Cada nota conduce a la siguiente; ninguna nota puede hacer otra cosa. La canción tiene su necesidad, de modo que presta necesidad también a la existencia de Roquentin. Todo es ordenado y suave: cuando él se lleva el vaso a los labios, se mueve con un arco fácil, y puede volverlo a dejar sin derramarlo. Sus movimientos fluyen como los de un atleta o un músico... hasta que acaba la canción, y todo se vuelve a hacer pedazos otra vez.

Sophie Tucker, «Some of These Days», Columbia Records (1926)

Al final de la novela, Roquentin encuentra el camino de salida a través de esa visión del arte como fuente de necesidad. Decide partir a París, para escribir... no una biografía, sino un tipo de libro distinto que será «bello y duro como el acero, y hará que la gente se avergüence de su existencia».[9] Más tarde, Sartre reconocía que esa solución era demasiado fácil; ¿puede salvarnos realmente el arte del caos de la vida? Pero a Roquentin le daba un lugar al que ir en lo que, de otra manera, habría sido una novela inacabada, no resuelta, «eclosionando, floreciendo» en todas direcciones. Como veremos más tarde, cualquier cosa que permitiera acabar un libro a Sartre hay que aplaudirla.

Sartre había incorporado muchas de sus propias experiencias en su escritura: la ciudad de la costa fuera de temporada, las alucinaciones, la iluminación sobre la contingencia. Incluso la obsesión con el castaño era personal: su obra está llena de árboles. En su autobiografía, recuerda que de niño se sentía aterrorizado por una historia de fantasmas en la cual una joven, enferma y en la cama, chilla de repente y señala hacia la ventana, al castaño que está fuera, y luego cae muerta en su almohada. En la historia del propio Sartre «La niñez de un líder», el protagonista, Lucien, queda horrorizado por un castaño porque se queda ahí sin responderle cuando él le da una patada.[10] Sartre más tarde le contó a su amigo John Gerassi que su apartamento en Berlín daba a un árbol grande y bonito, no un castaño, pero uno lo bastante similar para conservar vivos en su mente los recuerdos de sus árboles de Le Havre mientras escribía.[11]

Los árboles significaban muchas cosas para Sartre: Ser, misterio, el mundo físico, contingencia. Eran también un foco cercano de descripción fenomenológica. En su autobiografía también cita algo que su abuelo le dijo una vez: «No es cuestión solo de tener ojos, tienes que aprender a usarlos. ¿Sabes lo que hizo Flaubert a Maupassant, cuando era joven? Le hizo sentar frente a un árbol y le dio dos horas para describirlo».[12] Es correcto: Flaubert al parecer aconsejó a Maupassant que considerara las cosas «larga y atentamente», diciendo:

> Hay una parte de todo que permanece sin explorar, porque hemos caído en la costumbre de recordar, cuando usamos los ojos, lo que las personas que vinieron antes que nosotros pensaban de las cosas que estaban mirando. Hasta la cosa más nimia contiene una parte desconocida. Debemos encontrarla. Para describir una hoguera rugiente o un árbol en una llanura, debemos permanecer ante esa hoguera o ante ese árbol hasta que ya no se parezca para nosotros ni a cualquier otro árbol ni a cualquier otra hoguera.[13]

Flaubert hablaba de habilidades literarias, pero también podía haber estado hablando del método fenomenológico, que sigue exactamente ese proceso. Con la *epoché*, uno primero descarta las nociones de segunda mano o ideas recibidas, y luego uno describe la cosa tal como se presenta directamente. Para Husserl, esa habilidad de describir un fenómeno sin influencia de las teorías de otros es lo que

libera al filósofo.

La conexión entre descripción y liberación fascinó a Sartre. Un escritor es una persona que describe, y por tanto, una persona que es libre... porque una persona que puede describir exactamente lo que experimenta también puede ejercer algún control sobre esos acontecimientos. Sartre exploró ese vínculo entre escritura y libertad una y otra vez en su obra. Cuando leí por primera vez *La náusea*, sospecho que ese hecho formaba parte de su atractivo para mí. Yo también quería ser capaz de ver las cosas plenamente, experimentarlas, escribir sobre ellas, y conseguir libertad. Así es como llegué a estar en un parque intentando ver el Ser de un árbol, y como llegué a estudiar Filosofía.

En *La náusea*, el arte nos proporciona liberación porque captura las cosas tal y como son, y les da una necesidad interior. Ya no son bulbosas y nauseabundas: tienen sentido. La canción de jazz de Roquentin es el modelo para ese proceso. En realidad, Beauvoir nos cuenta en sus memorias que Sartre tuvo la idea mientras veía una película, en lugar de escuchando música.[14] Ellos iban mucho al cine, y les gustaban especialmente las películas de Charlie Chaplin y Buster Keaton porque ambos hacían películas llenas de una gracia como de ballet, tan elegantes como cualquier canción. Me encanta la idea de que la epifanía filosófica de Sartre sobre la necesidad y libertad del arte viniera precisamente de Charlot.[15]

Sartre se basó también en su propia experiencia para la otra cara de la obsesión de Roquentin: su horror por cualquier cosa carnosa, pegajosa o viscosa. En un momento dado incluso Roquentin se siente asqueado por la saliva de su propia boca, y por sus labios y su cuerpo en general, «húmedo de existencia».[16] En *El ser y la nada*, publicado en 1943, Sartre sigue dándonos más páginas sobre la cualidad física de la *viscosité*, o lo *visqueux*, «viscosidad» o «pegajosidad». Escribió sobre la formación de charcos de miel al verterla con una cuchara, evocando (con un escalofrío) la «succión húmeda y femenina» que ocurre cuando una sustancia pegajosa se adhiere a nuestros dedos.[17] Supongo que a Sartre no le habría gustado el alienígena que se pegaba al rostro en la película *Alien* de Ridley Scott, ni la «esponja abrazadora» gelatinosa en la novela de Philip K. Dick *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*, que mata precisamente de la forma que sugiere su nombre, o el Gran Boyg en *Peer Gynt* de Ibsen, un ser «pegajoso, neblinoso» de forma indistinta. Todavía menos habría disfrutado encontrándose con la forma de vida atisbada al final de *La máquina del tiempo* de H. G. Wells: una masa informe que se yergue dificultosamente en una playa, con los tentáculos arrastrando. El horror de Sartre hacia esas cosas era, literalmente, visceral. Se obsesionó tanto con esa imaginería que, si aparece un charco viscoso o salpicadura de algo en una página filosófica, pueden estar bastante seguros de que están leyendo a Sartre... aunque Gabriel Marcel se vanagloriaba de haberle dado por primera vez la idea de escribir sobre ello de una forma filosófica.[18] La viscosidad es la forma que tiene Sartre de

expresar el horror de la contingencia. Evoca lo que él llamaba «facticidad», es decir, todo aquello que nos arrastra a situaciones y nos impide volar libremente.

El talento de Sartre para combinar las respuestas viscerales y personales con el razonamiento filosófico lo fue cultivando deliberadamente. A veces le costaba mucho trabajo. En una entrevista televisiva de 1972, admitió que nunca había experimentado náuseas espontáneamente frente a la propia contingencia. Otro entrevistado se mostró escéptico, diciendo que una vez vio a Sartre mirando frondas de algas en el agua con expresión de asco.[19] ¿Acaso eso no era «náusea»? Quizá la verdad es que Sartre estuviese mirando detenidamente las algas precisamente para despertar la sensación y observar cómo era.

Sartre sacaba sus ideas de la vida, pero sus lecturas también conseguían figurar en la mezcla. No resulta difícil ver señales de Heidegger en *La náusea*, aunque quizá no de *Ser y tiempo*, que Sartre no había leído todavía con detalle. Los temas de *La náusea* estaban mucho más cerca de los de la conferencia de Heidegger de 1929 «¿Qué es la metafísica?»: la nada, el ser y los «humores» que revelan cómo son las cosas. Esa fue la conferencia publicada que Beauvoir dijo que los dos leyeron, pero que no fueron capaces de comprender.

También me chocan mucho las similitudes con otra obra: el artículo de Emmanuel Levinas «De la evasión», que apareció en *Recherches philosophiques* en 1935, mientras Sartre seguía trabajando aún en sus borradores. Levinas describe ahí sensaciones que pueden aparecer con el insomnio o con la náusea física, especialmente la sensación opresiva de que algo te arrastra y te hace prisionero... un «ser» pesado, sólido, indiferenciado, que se abate sobre ti. Levinas llama a esa sensación de ser pesado y grumoso el «*il y a*», es decir, el «hay».[20] Más tarde lo compararía con el ruido retumbante y sonoro que se oye cuando te llevas una concha marina al oído, o cuando estás echado en una habitación vacía, de niño, sin poder dormir. Parece que «el vacío está lleno, como si el silencio fuese un ruido».[21] Es una sensación pesadillesca de plenitud total que no deja espacio para los pensamientos... no hay caverna interna. En *De la existencia al existente*, en 1947, Levinas la describía como un estado en que los seres aparecen ante nosotros «como si ya no compusieran un mundo»,[22] es decir, despojados de su red heideggeriana de objetivos e implicaciones. Nuestra respuesta natural a todo eso es querer escapar, y encontramos esa huida en cualquier cosa que restaura nuestra sensación de estructura y forma. Podría ser arte, música o contacto con otras personas.[23]

No me consta que Sartre copiase de Levinas, ni siquiera que hubiese leído el ensayo, aunque otros han observado interesantes similitudes.[24] La explicación más probable es que ambos desarrollaron su pensamiento como respuesta a Husserl y Heidegger. Sartre había abandonado *Ser y tiempo* por el momento, habiendo descubierto en Berlín que leer a Husserl y Heidegger al mismo tiempo era demasiado para un solo cerebro.[25] Pero en años posteriores se puso con Heidegger, mientras Levinas se dirigía en el otro sentido, abandonando toda

admiración a su antiguo mentor a causa de sus preferencias políticas. Levinas llegó a sentir, a diferencia de Heidegger, que las personas no debían aceptar el Ser en estado bruto, tal y como es.[26] Nos volvemos civilizados precisamente «escapando» al peso que nos oprime en nuestras pesadillas, no abrazándolo.

A veces uno tiene la sensación, leyendo a Sartre, de que en realidad cogió las ideas de otras personas e incluso las robó, pero que todo queda tan mezclado con su propia y extraña personalidad y visión que lo que emerge es perfectamente original. Escribía en un estado de concentración próximo al trance que se prestaba a experiencias visionarias. Su método quedaba resumido en una carta temprana que escribió en 1926 a la que entonces era su novia, Simone Jollivet, aconsejándole cómo escribir. Concéntrate en una imagen, decía, hasta que notes «que se hincha como una burbuja, y también que te indica una especie de dirección».[27] Esa es tu idea; después, puedes ir aclarándola y escribirla.

Ese era esencialmente el método fenomenológico... al menos, una versión salvajemente colorista de él, ya que Husserl probablemente habría desaprobado la debilidad de Sartre por las anécdotas y las metáforas. Mientras Heidegger convirtió la fenomenología de Husserl en una especie de poesía, Sartre y Beauvoir la hicieron novelística y, por tanto, probablemente más digerible para los no profesionales. En su conferencia de 1945 «La novela y la metafísica», Beauvoir observaba que las novelas de los fenomenólogos no eran tan aburridas como las de otros filósofos porque describían en lugar de explicar o clasificar las cosas en categorías.[28] Los fenomenólogos te llevan a «las propias cosas». Uno podría decir que siguen el mantra de la escritura creativa: «Muéstralo, no lo cuentes».

La ficción de Sartre no siempre es chispeante; varía bastante. También le ocurre a la de Beauvoir, pero en sus mejores momentos ella era una escritora de ficción mejor y más natural que él. Ella cuidaba más la trama y el lenguaje, y subordinaba con mayor facilidad las ideas al juego de los personajes y los acontecimientos. También se le daba bien ver dónde se equivocaba Sartre. Mientras él luchaba con las revisiones del manuscrito de *Melancolía* a mediados de los años treinta, ella leía sus borradores y le instaba a que inyectase algo del suspense que ambos disfrutaban tanto en películas e historias de detectives. Él la obedeció. También se apropió de ese principio como si fuera suyo, observando en una entrevista que había intentado hacer del libro una especie de novela policíaca en la cual las pistas llevasen al lector hacia el culpable... que era (y al decir esto no destripo el final) la contingencia.[29]

Trabajó duro mejorando el manuscrito, y siguió haciéndolo aunque fue rechazado por una serie de editores. Al final encontró hueco en Gallimard, que siguió fiel a él hasta el final. Pero el propio Gaston Gallimard escribió a Sartre sugiriendo que pensara un título mejor. *Melancolía* no era lo bastante comercial. Sartre sugirió alternativas. ¿Quizá *Casuística de la contingencia*? (ese había sido el

título de sus primeras notas para el libro en 1932). ¿O qué tal *Ensayo sobre la soledad de la mente*? Gallimard puso mala cara con todos estos y Sartre probó un nuevo camino: *Las extraordinarias aventuras de Antoine Roquentin*, que se combinaría con una nota publicitaria que explicaría laboriosamente la broma de que en realidad no hay aventuras.

Al final, el propio Gallimard sugirió el sencillo y efectivo *La náusea*.[30] El libro salió en abril de 1938 y fue bien recibido por los críticos, uno de los cuales era Albert Camus. Sartre se hizo famoso.

Mientras tanto, Simone de Beauvoir también estaba empezando a esbozar su primera novela, que sin embargo no sería publicada hasta 1943: *La invitada*. Se basaba en un trío amoroso entre ella misma, Sartre y una de sus antiguas alumnas, Olga Kosakiewicz. En la vida real era un tenso triángulo amoroso que fue atrayendo a más personas hasta que se convirtió en un pentágono amoroso, y finalmente se disolvió. Cuando terminó, Olga estaba casada con el antiguo alumno de Sartre, Jacques-Laurent Bost, Sartre dormía con la hermana de Olga, Wanda, y Beauvoir se había retirado a lamerse las heridas... y a iniciar una aventura larga y secreta con Bost. Para la novela, Beauvoir eliminó algunas complicaciones, pero añadió una dimensión filosófica, así como un final melodramático que implicaba un asesinato. Sartre más tarde también ficcionalizó los mismos acontecimientos como uno de los hilos narrativos en el primer volumen de su trilogía *Los caminos de la libertad*.

Las diferencias entre sus novelas muestran diferencias en sus intereses filosóficos y personales. La obra de Sartre era una exploración épica de la libertad, en la cual las aventuras amorosas ocupan su lugar entre otras tramas. El interés de Beauvoir estaba en las líneas de poder del deseo, la observación, los celos y el control que conectan a las personas. Ella se concentraba más en sus personajes principales y lo que mejor le salía era explorar cómo las emociones y las experiencias encuentran su expresión a través del cuerpo, quizá en la enfermedad o en extrañas sensaciones físicas, como cuando su protagonista nota la cabeza extrañamente pesada al tratar de razonar para sentir algo que no siente.[31] Beauvoir fue muy alabada por esos fragmentos por Maurice Merleau-Ponty, que estaba especializado en la fenomenología del encarnamiento y la percepción. Merleau-Ponty iniciaba su artículo de 1945 «La metafísica y la novela» con un diálogo citado de *La invitada*, en el cual (a la manera de Sartre) el personaje de Pierre cuenta a la protagonista (un trasunto de Beauvoir) Françoise que está sorprendido al ver cómo una situación metafísica puede afectarla de una forma tan «concreta».

> —Pero la situación es concreta —replica Françoise—, todo el sentido de mi vida está en juego.
>
> —No digo que no —contesta Pierre—. Pero de todos modos, esa capacidad tuya de poner cuerpo y alma en la encarnación de una idea es excepcional.[32]

Esta observación se podría aplicar a la propia Beauvoir. Sartre corporeizaba ideas de una manera muy carnal en *La náusea*, pero nunca tan plausiblemente como Beauvoir, quizá porque ella las sentía con mucha mayor profundidad. Tenía un genio especial para sentirse sorprendida por el mundo y por ella misma; toda su vida siguió siendo una virtuosa *maravillada* ante las cosas. Como decía en sus memorias, ese era el origen de la escritura de ficción: empezó en aquellos tiempos en que «la realidad ya no podía darse por sentada nunca más».[33]

Sartre le envidiaba esa cualidad. Intentó colocarse en el mismo estado, mirando una mesa y repitiendo: «es una mesa, es una mesa»,[34] hasta que, según decía, «aparecía una leve emoción que bauticé como alegría». Pero tenía que hacer un esfuerzo. No venía a él de una forma natural, como ocurría con Beauvoir. Sartre consideraba que el talento de ella para la sorpresa inmediata era a la vez la clase más «auténtica» de filosofía, y una forma de «pobreza filosófica», refiriéndose quizá a que no conducía a ninguna parte y estaba insuficientemente desarrollada y conceptualizada. Añadía, en una frase que refleja sus lecturas de Heidegger en aquella época: «Es el momento en el cual la pregunta transforma al preguntador».

De todas las cosas que Beauvoir se preguntaba, una cosa la sorprendía por encima de todas las demás: la inmensidad de su propia ignorancia. A ella le encantaba concluir, después de los primeros debates con Sartre: «Ya no estoy segura de *qu*é pienso, ni tampoco de si se puede decir que pienso o no».[35] Al parecer buscaba hombres que fueran lo bastante brillantes para dejarla desconcertada y sin saber qué decir... y había pocos que lo consiguieran.

Antes de Sartre, su complemento ideal para ese ejercicio había sido su amigo Maurice Merleau-Ponty. Se conocieron en 1927, cuando ambos tenían diecinueve años: ella estudiaba en la Sorbona, y Merleau-Ponty estaba en la École Normale Supérieure, donde también estudiaba Sartre. Beauvoir derrotó a Merleau-Ponty en los exámenes compartidos de Filosofía general aquel año: él quedó tercero, y ella segunda. Y ambos fueron derrotados por otra mujer: Simone Weil. Merleau-Ponty se hizo amigo de Beauvoir después de aquello porque, según contaba, quería conocer a la mujer que le había superado. (Al parecer no estaba tan dispuesto a conocer a la formidable Simone Weil, y la propia Weil tampoco sentía demasiado entusiasmo por Beauvoir, puesto que rechazó sus intentos de amistad.)[36]

Los resultados de Weil y Beauvoir eran extraordinarios, considerando que no habían pasado por el sistema elitista de la École Normale Supérieure, ya que no estaba abierta a las chicas cuando Beauvoir empezó su educación superior en 1925. Se abrió a las alumnas solo durante un año, en 1910, luego cerró sus puertas en 1911 y las mantuvo cerradas hasta 1927... demasiado tarde para ella. Por el contrario, asistió a una serie de escuelas femeninas que no eran malas, pero que tenían unas expectativas menos elevadas. Esa era una de las muchas maneras en que la situación de una mujer difería de la de un hombre en las primeras etapas de la vida; Beauvoir exploraría tales contrastes con detalle en su libro de 1949 *El*

segundo sexo. Mientras tanto, lo único que podía hacer era estudiar frenéticamente, buscar desahogo en la amistad y rabiar ante las limitaciones de su existencia, de las cuales culpaba a los códigos morales de su educación burguesa. No era la única en pensar de ese modo. Sartre, que también era hijo de burgueses, se rebelaba igual de radicalmente contra todo aquello. Merleau-Ponty venía de un entorno similar, pero respondía a él de un modo distinto. Podía disfrutar con bastante alegría en el medio burgués mientras proseguía su vida independiente en otros lugares.

Para Simone de Beauvoir, la independencia había llegado después de una gran batalla. Nacida en París el 9 de enero de 1908, se crió sobre todo en la ciudad, pero en un entorno social que parecía provinciano, ya que estaba plagado de nociones estándar sobre la feminidad y la amabilidad. Su madre, Françoise de Beauvoir, imponía aquellos principios; su padre era mucho más relajado. La rebelión de Simone empezó en la niñez, se volvió más intensa en su adolescencia y todavía parecía seguir en la edad adulta. Su dedicación al trabajo, que duró toda la vida, su amor por los viajes, su decisión de no tener hijos y su elección de compañero muy poco convencional, todo hablaba de un total compromiso con la libertad. Ella presentaba su vida en esos términos en el primer volumen de su autobiografía, *Memorias de una joven formal*, y reflexionaba posteriormente sobre su entorno burgués en las memorias de la última enfermedad de su madre, *Una muerte muy dulce*.

Simone de Beauvoir, c. 1914 (*Tallandier/Bridgeman Images/ Age Fotostock*)

Cuando empezaba a arreglárselas sola como estudiante conoció a Merleau-Ponty a través de una amiga. Anotó sus impresiones en su diario, donde le llamaba «Merloponti». Él era atractivo tanto de personalidad como de físico, decía ella, aunque temía que fuera un poco demasiado vanidoso en el último aspecto.[37] En su autobiografía (donde le da el seudónimo de «Pradelle») describe su cara «limpia, bastante guapa, con unas pestañas espesas y oscuras y la risa alegre y sincera de un colegial». Le gustó de inmediato, pero no resulta sorprendente, decía. «A todo el mundo» le gustaba siempre Merleau-Ponty en cuanto lo conocían. Incluso a su madre le gustaba.[38]

Merleau-Ponty era solo un par de meses menor que Beauvoir, nacido el 14 de marzo de 1908, y estaba mucho más a gusto consigo mismo que ella. Navegaba a través de las ocasiones sociales con una serenidad relajada que (como él mismo pensaba) probablemente era el resultado de haber tenido una niñez muy feliz.[39] Se había sentido tan querido y apoyado de niño, decía, sin tener que trabajar nunca duramente para conseguir aprobación, que su carácter siguió siendo muy animoso toda su vida. A veces se irritaba, pero según dijo en una entrevista por radio en

1959, casi siempre estaba en paz consigo mismo. Eso le convierte en la única persona de toda esta historia que se sentía así; un don muy valioso. Posteriormente, Sartre escribiría acerca de la carencia de amor de Flaubert en la niñez que, cuando el amor «está presente, la masa del espíritu sube, y cuando está ausente, se hunde».[40] La niñez de Merleau-Ponty siempre estuvo perfectamente a flote. Sin embargo, no pudo ser tan fácil como él quería hacer creer, ya que perdió a su padre en 1913 por una enfermedad del hígado, de modo que él, su hermano y su hermana se criaron solos con su madre. Mientras Beauvoir tenía una relación tensa con su madre, Merleau-Ponty siguió siendo completamente devoto de la suya mientras vivió.

Todo aquel que conocía a Merleau-Ponty sentía el resplandor del bienestar que emanaba de él. Simone de Beauvoir al principio se sintió muy reconfortada por él. Esperaba encontrar a alguien a quien admirar, y parecía que él le serviría. Brevemente incluso le consideró como posible novio. Pero su actitud relajada resultaba molesta para alguien como ella, de una disposición más combativa. Escribió en su cuaderno que el mayor defecto que tenía él es que «no es violento, y el reino de Dios es de la gente violenta». Él insistía en mostrarse amable con todo el mundo. «¡Yo me sentía tan distinta!», exclamaba ella.[41] Era una criatura de opiniones fuertes, mientras que él buscaba los diversos aspectos de cada situación. Él consideraba a las personas como una mezcla de cualidades y le gustaba darles el beneficio de la duda, mientras que en su juventud, ella consideraba que la humanidad consistía en «una pequeña banda de elegidos y una gran masa de personas que no merecía la pena considerar».[42]

Lo que realmente fastidiaba a Beauvoir era que Merleau-Ponty parecía «perfectamente adaptado a su clase y su forma de vida, y aceptaba la sociedad burguesa con el corazón abierto». A veces ella se le quejaba de las estupideces y crueldades de la moral burguesa, pero él, tranquilo, disentía. Él «se llevaba perfectamente con su madre y su hermana y no compartía mi horror hacia la vida familiar», escribía. «No le desagradaban las fiestas, y a veces iba a bailar: ¿por qué no?, me preguntaba, con un aire inocente que me desarmaba.»

El primer verano, tras convertirse en amigos, pasaron mucho tiempo el uno en compañía del otro, ya que los demás estudiantes estaban fuera de París por las vacaciones. Iban a pasear, primero por los jardines de la École Normale Supérieure, un lugar «que inspiraba reverencia», para Beauvoir, y más tarde por los jardines de Luxemburgo, donde se sentaban «junto a la estatua de alguna reina o cualquier otra» y hablaban de filosofía. A pesar del hecho de que lo había superado en los exámenes, ella encontraba natural adoptar el papel de novicia filosófica junto a él. De hecho, a veces ella ganaba los debates, casi por accidente, pero muy a menudo se quedaba exclamando alegremente: «No sé nada, nada. No solo no tengo ninguna respuesta que dar, sino que ni siquiera he encontrado una forma satisfactoria de presentar las preguntas».

Ella apreciaba las virtudes de él. «No conocía a nadie más de quien pudiera

aprender el arte de la alegría. Él llevaba con tanta ligereza el peso del mundo entero que dejaba de pesar sobre mí también; en los jardines de Luxemburgo, el azul del cielo matutino, el césped verde y el sol brillaban como solían hacerlo en mis días más felices, cuando siempre hacía buen tiempo.» Pero un día, después de caminar en torno al lago del Bois de Boulogne con él, contemplando los cisnes y los barcos, ella exclamó para sí: «¡Oh, qué poco se atormentaba él! Su tranquilidad me ofendía».[43] Estaba claro que nunca se convertiría en un amante adecuado. Era mejor como figura fraternal; ella solo tenía una hermana, así que el papel estaba vacante y le convenía a él a la perfección.[44]

Pero él tenía un efecto muy distinto en su mejor amiga, Elisabeth Le Coin o Lacoin (llamada «ZaZa» en las memorias de Beauvoir). Elisabeth también se ponía nerviosa ante la «invulnerabilidad» de Merleau-Ponty y su falta de angustia, pero se enamoró de él apasionadamente. Lejos de ser invulnerable, era muy dada a extremos emotivos y salvajes entusiasmos, que Beauvoir había encontrado embriagadores durante su amistad de infancia.[45] Elisabeth esperaba ahora casarse con Merleau-Ponty, y él parecía dispuesto a hacerlo... hasta que de repente rompieron la relación. Solo más tarde Beauvoir se enteró del porqué. La madre de Elisabeth, pensando que Merleau-Ponty no era adecuado para su hija, le había advertido que se alejara de ella o, si no, revelaría un supuesto secreto sobre la madre de él: que había sido infiel y que al menos uno de sus hijos no era de su marido. Para evitar un escándalo que implicara tanto a su madre como a su hermana, que estaba a punto de casarse, Merleau-Ponty se retiró.

Beauvoir se sintió más disgustada aún cuando supo la verdad. ¡Qué típico de la asquerosa burguesía! La madre de Elisabeth había mostrado una combinación típica de la clase media de moralismo, crueldad y cobardía. Además, Beauvoir consideraba que el resultado fue letal, literalmente. Elisabeth se quedó muy angustiada y, en medio de su crisis emocional, cogió una enfermedad grave, probablemente encefalitis. Murió de ella a los veintiún años.

No había conexión causal alguna entre ambos desastres, pero Beauvoir siempre pensó que la hipocresía burguesa había matado a su amiga.[46] Perdonó a Merleau-Ponty su papel en lo que había pasado. Sin embargo, nunca dejó de sentir que él era demasiado agradable y respetaba demasiado los valores tradicionales, y que eso era un defecto suyo... un defecto que juró que nunca permitiría que ocurriera en su propia vida.

Poco después, el lado más «violento» y dogmático de Beauvoir obtuvo toda la satisfacción que anhelaba al conocer a Jean-Paul Sartre.

Sartre también había tenido una infancia burguesa, como adorado hijo único nacido dos años y medio antes que Beauvoir, el 21 de junio de 1905. Como Merleau-Ponty, creció sin padre. Jean-Baptiste Sartre, que era oficial naval, murió de tuberculosis cuando el niño Jean-Paul tenía solo un año. A lo largo de su

primera infancia, Sartre estuvo muy mimado por su madre, Anne-Marie Sartre, y sus padres, con quienes vivían. Todo el mundo adoraba su pelo ensortijado como de niña y su belleza delicada. Pero después de una infección, a los tres años, empezó a sufrir problemas oculares. Bajo los largos rizos el resultado apenas se percibía, hasta que su abuelo lo llevó un día a que le cortaran el pelo, y entonces salió a la luz su ojo estropeado junto con sus labios como de pez y otros rasgos bastante desconcertantes.[47] Sartre describe todo esto con gran ironía en sus memorias *Palabras*, en las que cuenta sus primeros años. Su tono divertido se vuelve más intensamente desenfadado que nunca cuando habla de su aspecto, pero se sintió muy dolido por el cambio en las reacciones de los demás hacia él. Siempre estuvo obsesionado con el tema de su fealdad, a la que siempre se refería con ese crudo término. Se volvió tímido con la gente durante un tiempo, pero luego decidió que no iba a permitir que ese hecho le estropeara la vida. No pensaba sacrificar su libertad por ello.

Jean-Paul Sartre, 1907 (*Bridgeman Images/Age Fotostock*)

Su madre se volvió a casar con un hombre que no le gustaba a Sartre, y se trasladaron a La Rochelle, donde le acosaban chicos más grandes y duros que él. Esto supuso una gran crisis en su niñez: más tarde diría que estar solo en La Rochelle le enseñaría todo lo necesario «sobre contingencia, violencia, cómo son las cosas».[48] Sin embargo, una vez más no se dejó acobardar. Lo superó y floreció de nuevo cuando la familia se trasladó a París y a él lo enviaron a una serie de buenas escuelas, culminando en la École Normale Supérieure. De ser un paria pasó a convertirse en el líder de la camarilla más moderna, anárquica y formidable de toda la escuela.[49] Siempre fue una persona sociable, tipo alfa, llena de traumas y que sin embargo no dudaba nunca a la hora de dominar un círculo.

El grupo de iconoclastas y provocadores de Sartre, girando en torno a él y a su mejor amigo Paul Nizan, pasaban los días sentados en cafés, descuartizando a voz en grito a las vacas sagradas de la filosofía, la literatura y la conducta burguesa, ante cualquiera que se aventurase en su entorno. Atacaban cualquier tema que sugiriese una sensibilidad delicada, la «vida interior» o el alma; creaban agitación negándose a examinarse en el colegio sobre conocimientos religiosos, y escandalizaban a todo el mundo hablando de los seres humanos como si fueran fardos de necesidades carnales, en lugar de almas nobles. Bajo su desenvoltura, tenían la confianza fácil de los que han recibido una educación impecable.

Fue durante esa época, en 1929, cuando Beauvoir conoció a la camarilla de Sartre a través de un amigo que se llamaba Maheu. Los encontró emocionantes e intimidantes. Se reían de ella porque se tomaba muy en serio sus estudios... porque efectivamente, se los tomaba muy en serio, ya que estar en la Sorbona representaba todo lo que ella había querido conseguir trabajando muy duro. La educación significaba libertad y autodeterminación, para ella, mientras que los

chicos las daban por sentadas. Pero el grupo la aceptó, y ella y Sartre se hicieron amigos. Él y los demás la llamaban Castor —en inglés, «Beaver»—, supuestamente como referencia a que estaba siempre ocupada, pero también como juego de palabras por su apellido y la palabra inglesa similar. Sartre no tenía la molesta tranquilidad de Merleau-Ponty: era un extremista escandaloso e intransigente. No quedó degradado a la condición de hermano, sino que se convirtió en amante suyo, y pronto fueron el uno para el otro algo mucho más importante que eso. Sartre llegó a contemplar a Beauvoir como su aliada, su conversadora favorita, la primera y mejor lectora de todo lo que escribía. Él le confió el papel que había representado Raymond Aron en sus primeros días de colegio: el de sim-filósofo con quien hablaba de todas sus ideas.

Pensaron en casarse, pero ninguno de los dos quería un matrimonio burgués... ni hijos, ya que Beauvoir estaba decidida a no replicar su propia y deteriorada relación con su madre.[50] Sentados en algún banco de las Tullerías, una tarde, Sartre y ella acordaron un contrato. Serían pareja durante dos años, y después de transcurrido ese tiempo decidirían si ampliar el contrato, separarse o cambiar su relación de alguna manera. Beauvoir admitía en sus memorias que ese arreglo temporal al principio la asustaba. El relato que hace de la conversación está lleno de esos detalles que se quedan grabados debido a una fuerte emoción:

> Había una especie de balaustrada que servía como respaldo, un poco alejada de la pared; y en el espacio que quedaba debajo, como una jaula, maullaba un gato. El pobrecillo era demasiado grande para salir; ¿cómo se habría metido allí? Vino una mujer y le trajo algo de carne al gato. Y Sartre dijo: «Firmemos un acuerdo de dos años».[51]

Confinamiento, trampa, angustia, arrojar algunos restos por caridad: esa es la imaginería terrible de algo que supuestamente trata de libertad. Parece la secuencia ominosa de algún sueño. ¿Ocurrió realmente de ese modo, o ella revistió después el recuerdo con todos esos detalles simbólicos? En cualquier caso, el pánico remitió y el acuerdo funcionó bien. Sobrevivieron a los dos años y se hicieron compañeros a largo plazo, pero con una relación no exclusiva que duró toda su vida. Quizá lo facilitaba todo el hecho de que, a partir de finales de los treinta, su relación ya no fue sexual. (Ella escribió a su amante Nelson Algren: «Lo dejamos después de ocho o diez años bastante poco satisfactorios en ese sentido».)[52] También estuvieron de acuerdo en las condiciones a largo plazo. Una era que debían contarse todo el uno al otro de sus otras parejas sexuales: tenía que haber honestidad. Solo se atuvieron en parte a esa condición.[53] La otra era que su propia relación sería siempre principal: en su jerga, sería «necesaria», mientras las demás relaciones solo podían ser «contingentes».[54] Se atuvieron a esta condición, aunque debido a ello perdieron a algunos amantes de larga duración que se cansaron de que se les considerara accidentales. Pero era el trato, y todos los que estaban implicados lo sabían desde el principio.

Se había vuelto habitual expresar preocupación por el bienestar de Beauvoir en esa relación, como si ella (¡típica mujer!) hubiera permitido que la liaran y la

metieran en algo que ella no quería. La escena de las Tullerías sugiere que quizá no hubiera sido su primera elección, cuando era joven, y sufrió episodios de pánico y de celos a veces. Pero un matrimonio burgués convencional difícilmente le habría proporcionado tampoco protección contra esos sentimientos.

Sospecho que la relación le dio exactamente lo que necesitaba. Si ella y Sartre hubiesen intentado un matrimonio normal, o bien habrían acabado separados, o bien frustrados sexualmente. Por el contrario, ella tuvo una gran vida sexual, al parecer, mejor que la de Sartre —afectada por las aprensiones de él—. Las memorias de Beauvoir son testimonio de rachas de «lánguida excitación» y «sensaciones de una intensidad agotadora» en su juventud, y sus posteriores relaciones fueron físicamente satisfactorias.[55] Sartre, a juzgar por las vívidas descripciones de sus libros, encontraba que el sexo era una lucha de pesadilla para no ahogarse en la baba y la viscosidad. (Antes de burlarnos demasiado de él por esto, recordemos que lo sabemos porque él mismo lo reveló con toda franqueza. Bueno, vale, podemos burlarnos un poco de él.)[56]

La seducción física de la vida nunca fue una amenaza para Beauvoir: nunca tenía suficiente. De niña, quería consumir todo lo que veía. Miraba codiciosamente los escaparates de las pastelerías: «El brillo luminoso de las frutas confitadas, el lustre nublado de las gelatinas, la caleidoscópica inflorescencia de los caramelos ácidos de frutas (verde, rojo, naranja, violeta)... Yo ansiaba los propios colores, tanto como los placeres que me prometían». Deseaba que todo el universo fuese comestible, para poder comérselo igual que Hansel y Gretel se comieron la casita de chocolate. Incluso de adulta escribía: «Quería masticar los almendros en flor, y dar bocados al turrón de arcoíris del crepúsculo». Viajando a Nueva York en 1947, sintió la urgencia de comerse los carteles de neón, brillantemente dispuestos contra el cielo nocturno.[57]

Su apetito se extendía a coleccionar cosas, incluyendo muchos regalos y recuerdos de sus viajes. Cuando finalmente se trasladó de las habitaciones de hotel donde vivía a un apartamento de verdad, en 1955, enseguida lo llenó de «chaquetas y faldas de Guatemala, blusas de México... huevos de avestruz del Sahara, tam-tams de plomo, algunos tambores que Sartre había traído de Haití, espadas de cristal y espejos venecianos que él había comprado en la calle Bonaparte, un molde de yeso de sus manos, lámparas de Giacometti».[58] Su diario y el hecho de escribir unas memorias también reflejaban el impulso de adquirir y disfrutar de todo lo que caía a su alcance.

Exploró el mundo con esa misma pasión, viajando y caminando frenéticamente. Cuando vivía sola en Marsella, siendo una joven maestra de escuela, los días que tenía libres empaquetaba unos bollos y unos plátanos, se ponía un vestido y unas alpargatas y salía al amanecer a explorar el campo montañoso.[59] Una vez, llevando consigo pan, una vela y una botella de agua llena de vino tinto, ascendió al monte Mézenc y pasó la noche en una choza de pastor en la cumbre.[60] Se despertó y vio a sus pies un mar de nubes, y bajó corriendo el camino rocoso que,

cuando salió el sol, le calentaba y quemaba los pies a través de las suelas de sus zapatos, tan poco apropiadas. En otro paseo se quedó atrapada en un desfiladero y consiguió salir a duras penas, como pudo.[61] Más tarde, en los Alpes, en 1936, se cayó por una pared rocosa vertical cuando iba sola pero solo se hizo unos arañazos.[62]

Sartre era distinto. Ella conseguía convencerle de que la acompañase en sus paseos, pero él no disfrutaba de la sensación de fatiga. *El ser y la nada* contiene una maravillosa descripción de subir dificultosamente una colina detrás de un compañero sin nombre, a quien uno se representa como Beauvoir (aunque la escena tiene algo en común con el famoso ascenso de Petrarca al monte Ventoux). Mientras su compañero parece divertirse, Sartre experimenta el esfuerzo como una molestia, algo que se inmiscuye en su libertad.[63] Lo abandona rápidamente, arroja su mochila y se deja caer junto al camino. La otra persona también está cansada, pero encuentra delicioso seguir adelante, sintiendo el calor de la quemadura del sol en la nuca y disfrutando de cómo la aspereza del camino queda desvelada de nuevo a cada paso trabajoso. Todo el paisaje se presenta muy distinto para ambos.

Sartre prefería esquiar, y esa experiencia también acabó apareciendo en *El ser y la nada*. Caminar por un campo nevado es difícil, señaló, pero esquiar por él en cambio es una delicia. La nieve cambia bajo tus propios pies, fenomenológicamente hablando; en lugar de presentarse como algo viscoso y pegajoso, se vuelve dura y suave. Te sostiene encima, y tú te deslizas suavemente por ella, tan fácilmente como las notas de la canción de jazz de *La náusea*. Añadía que sentía mucha curiosidad por el esquí acuático, un nuevo invento del que había oído hablar, pero no había probado. Incluso en la nieve dejas una línea de marcas de esquí detrás de ti; en el agua, en cambio, no dejas nada. Era el placer más puro que Sartre se podía imaginar.[64]

«Su» sueño era pasar por el mundo libre de todo peso. Las posesiones que deleitaban a Beauvoir horrorizaban a Sartre. A él también le gustaba viajar, pero no guardaba nada de sus viajes. Regalaba los libros después de leerlos. Las únicas cosas que siempre conservaba eran su pipa y su pluma, y ni siquiera a esas dos se sentía apegado. Las perdía constantemente, escribía, «son como exiliadas en mis manos».[65]

Con la gente era generoso hasta el punto de la obsesión. Regalaba el dinero tan pronto como le llegaba, para poder librarse de él, como si fuera una granada de mano. Si gastaba, prefería no hacerlo en objetos, sino en «salir una noche: ir a algún baile, gastar a lo grande, ir a todas partes en taxi, etc. y en resumen, nada debía quedar del dinero, salvo el recuerdo, a veces incluso menos que el propio recuerdo».[66] Sus propinas a los camareros eran legendarias, porque sacaba el gran fajo de billetes que llevaba a todas partes y empezaba a desprenderse de ellos.[67] Era igualmente generoso con su escritura, regalando artículos o charlas o prólogos a cualquiera que se lo pidiera. Ni siquiera consideraba que las palabras

fueran para aferrarse a ellas y gastarlas con cautela. Beauvoir también era generosa, pero su desprendimiento iba en dos direcciones: le gustaba recoger, así como dispensar. Quizá en sus estilos divergentes se puedan ver las dos caras del existencialismo fenomenológico: la parte que observa, recoge y estudia minuciosamente los fenómenos, y la parte que descarta ideas preconcebidas en la *epoché* husserliana para ser libre.

Con todas esas diferencias, tenían una comprensión mutua que ningún extraño parecía capaz de amenazar. Cuando la biógrafa de Beauvoir, Deirdre Bair, hablaba con los amigos de su biografiada, una de ellas, Colette Audry, lo resumió diciendo: «La suya era una relación de un tipo nuevo, y yo nunca había visto una cosa igual. No se puede describir lo que era estar presente cuando esos dos estaban juntos. Era tan intenso que a veces ponía tristes a otros que lo veían, por no tener lo mismo».[68]

También fue una relación extremadamente larga, que duró desde 1929 hasta la muerte de Sartre en 1980. Durante cincuenta años fue una demostración filosófica del existencialismo en la práctica, definido por los dos principios: libertad y compañerismo. Aunque esto pueda sonar demasiado serio, la verdad es que sus recuerdos, observaciones y bromas compartidos los unían igual que en cualquier matrimonio largo. Una broma típica empezó poco después de conocerse: visitando el zoo, contemplaron a un elefante marino enormemente gordo y de aspecto trágico que suspiró y levantó los ojos al cielo, como si suplicara, mientras el cuidador le llenaba la boca de pescado. De vez en cuando, cada vez que Sartre se ponía triste, Beauvoir le recordaba al elefante marino. Ponía los ojos en blanco y daba cómicos suspiros, y ambos se sentían mucho mejor.[69]

En años posteriores, Sartre se volvió más distante a medida que su trabajo le fue apartando de su dúo privado, pero siguió siendo siempre el punto de referencia constante de Beauvoir, alguien en quien podía perderse cuando lo necesitaba. Sabía que tenía tendencia a hacerlo: le había ocurrido con Elisabeth Le Coin en sus días de colegio, y lo había intentado con Merleau-Ponty, pero se frustró mucho cuando sus modales sonrientes e irónicos le bajaron los humos. Con Sartre podía jugar fácilmente a perderse, sin perder de verdad su libertad del mundo real como mujer o como escritora.[70]

Ese era el elemento más importante: se trataba de una relación de escritores. Tanto Beauvoir como Sartre eran comunicadores compulsivos. Mantenían diarios, escribían cartas; se contaban uno al otro todos los detalles del día a día.[71] Resulta abrumador incluso pensar en la cantidad de palabras escritas y pronunciadas que fluyeron entre ellos durante la mitad del siglo XX. Sartre siempre era el primero en leer las obras de Beauvoir, la persona en cuyas críticas ella confiaba y quien la impulsaba a escribir más. Si él veía que ella se ponía perezosa, la reprendía: «Pero Castor, ¿por qué has dejado de pensar, por qué no estás trabajando? Pensaba que querías escribir... No querrás convertirte en un ama de casa, ¿no?».[72]

Mientras los dramas emocionales iban y venían, el trabajo seguía siendo una constante. ¡Trabajo! Trabajo en cafés, trabajo mientras viajaban, trabajo en casa. Siempre que ambos estaban en la misma ciudad trabajaban juntos, fuera lo que fuese lo que ocurría aparte en sus vidas. Cuando Sartre se trasladó también a un apartamento adecuado (con su madre) en 1946, en la calle Bonaparte número 42, Beauvoir iba a verle allí cada día para pasar la mañana o la tarde sentados uno junto al otro, en dos escritorios, trabajando. En un documental de 1967 hecho para la televisión canadiense se los puede ver allí, ambos fumando furiosamente, sin otro sonido que el rasguear de la pluma.[73] Beauvoir escribe en un cuaderno de ejercicios, Sartre está corrigiendo un manuscrito. Me descubro imaginándolo como una especie de video conmemorativo montado en un bucle infinito. Quizá podían haberlo instalado en su tumba compartida, en el cementerio de Montparnasse. Resulta espeluznante imaginarlos escribiendo allí, toda la noche, cuando el cementerio está cerrado, y todo el día mientras pasan los visitantes... pero les convendría mucho más que una lápida blanca o una imagen estática.

6

No me quiero comer mis manuscritos

En el que ocurren una crisis, dos rescates heroicos y el estallido de una guerra.

En lo que respecta a títulos, el de la última e inacabada obra de Husserl —*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*— no resulta tan seductor como *La náusea*. Pero la palabra que lo encabezaba, «crisis», resume perfectamente la Europa de mediados de los treinta. Los fascistas de Mussolini llevaban en el poder en Italia más de una década, desde 1922. En la Unión Soviética, tras la muerte de Lenin en 1924, Stalin había maniobrado hasta ocupar una posición de control hacia 1929, y pasó los años treinta matando de hambre, torturando, encarcelando y ejecutando a enormes cantidades de gente. Hitler, habiendo consolidado su primera victoria electoral en 1933, dejó cada vez más claras sus ambiciones expansionistas. En 1936 estalló la guerra civil en España entre los republicanos de izquierdas y los nacionales fascistas, liderados por el general Franco. Todo parecía conspirar para dividir a los europeos y llevarlos a otra guerra. Era una perspectiva que se temía mucho, especialmente en Francia, donde la Primera Guerra Mundial había matado a 1,4 millones de soldados franceses solo en las trincheras. El país mismo tenía graves cicatrices debido a la guerra, ya que gran parte de los combates habían sido en suelo francés, y nadie quería ver que ocurría aquello de nuevo.

Francia tenía algunas organizaciones de extrema derecha, como Acción Francesa y el movimiento más nuevo y radical Croix-de-Feu, o Cruz de Fuego, pero el pacifismo general mantenía limitada su influencia. El novelista Roger Martin du Gard expresó un sentimiento común cuando escribió a un amigo, en septiembre de 1936: «¡Cualquier cosa antes que la guerra! ¡Cualquier cosa...! ¡Incluso el fascismo en España! Y no me presionéis, porque diría: ¡sí, incluso el fascismo en Francia!». [1] Beauvoir pensaba lo mismo, y le dijo a Sartre: «Una Francia en guerra sería mucho peor que una Francia bajo los nazis, ¿verdad?». Pero Sartre, que había visto a los nazis de cerca, no estuvo de acuerdo. Como de costumbre, la imaginación le proporcionó unos detalles morbosos: «No tengo deseo alguno de que me hagan comer mis manuscritos. No quiero que le saquen los ojos a Nizan con una cucharilla».[2]

En 1938, pocos se atrevían a esperar un aplazamiento. Hitler se anexionó Austria aquel mes de marzo. En septiembre volvió su atención a la zona fuertemente germanizada de los Sudetes, en Checoslovaquia, que incluía el hogar de Husserl, Moravia. Los líderes británico y francés, Neville Chamberlain y Édouard Daladier, accedieron a sus exigencias iniciales, y los checos no tuvieron más

remedio que aceptar. Hitler tomó esto como un estímulo para ir aún más allá, de modo que el 22 de septiembre exigió el derecho a una ocupación militar plena que le abriese efectivamente las puertas al resto de Checoslovaquia. Entonces siguió lo que se llegó a conocer como la Crisis de Múnich: una semana durante la cual la gente escuchaba la radio y leía los periódicos temiendo el anuncio de la guerra literalmente en cualquier momento.

Para un joven existencialista del tipo individualista, la guerra era la afrenta última. Amenazaba con llevarse por delante todos los pensamientos y preocupaciones personales como juguetes de una mesa. Como escribió en su diario durante aquella semana el poeta inglés surrealista David Gascoyne, que entonces vivía en París en un estado mental bastante delicado: «Lo más detestable de la guerra es que reduce al individuo a una insignificancia completa». Al escuchar la radio, Gascoyne intentó visualizar los bombarderos volando por el cielo, y los edificios cayendo.[3] Visiones similares de desastre inminente llenaban la novela de George Orwell *Subir a por aire*, publicada al año siguiente: el ejecutivo publicitario George Bowling anda por la calle de una zona residencial imaginando que las bombas destrozan las casas. Todo lo familiar parecía a punto de desaparecer; Bowling temía que después solo quedase una tiranía sin fin.[4]

Sartre intentaría captar la atmósfera de la crisis en *El aplazamiento*, el segundo volumen de la trilogía *Los caminos de la libertad*, no publicado hasta 1945, pero ambientado durante la semana crucial del 23 al 30 de septiembre de 1938. Cada uno de sus personajes lucha por hacerse a la idea de que su futuro podría verse reducido y de que nada volverá a ser lo mismo. Sartre pasa de los pensamientos de un personaje a otro, en un método de flujo de conciencia cogido de las novelas de John Dos Passos y Virginia Woolf.[5] El joven personaje de Boris (basado en el antiguo alumno de Sartre, Jacques-Laurent Bost) calcula cuánto tiempo es probable que sobreviva en el ejército cuando empiece la guerra, y cuántas tortillas puede esperar comerse antes de morir.[6] En un momento crucial, mientras todos se reúnen para oír hablar a Hitler por la radio, Sartre se aparta de la escena para mostrarnos toda Francia, y luego toda Alemania, y luego toda Europa. «Cien millones de conciencias libres, cada una consciente de las paredes, la lumbre de una colilla de cigarrillo, los rostros familiares, y cada uno de ellos construyendo su destino bajo su propia responsabilidad.»[7]

No todos los experimentos de la obra funcionan, pero Sartre capta la cualidad extraña de una semana en la cual millones de personas intentaban acostumbrarse a una forma distinta de pensar en sus vidas, sus proyectos o preocupaciones, como habría dicho Heidegger. El libro también revela las primeras señales de un cambio en el pensamiento de Sartre. En años venideros, se interesaría mucho más aún en la forma en que los seres humanos se pueden ver arrastrados por fuerzas históricas a gran escala, mientras permanecen libres e individuales a la vez.

En cuanto a la personalidad de Sartre, encontró la respuesta a sus ansiedades en 1938, precisamente, mira por dónde, leyendo a Heidegger. Se embarcó en las

estribaciones de *Ser y tiempo*, aunque no ascendió sus elevados promontorios hasta dos años más tarde. Mirando hacia atrás desde aquel último punto, recordaba esto un año en el cual ansiaba «una filosofía que no fuera simplemente una contemplación, sino una sabiduría, un heroísmo, una santidad».[8] La comparaba al periodo de la antigua Grecia, después de la muerte de Alejandro Magno, en que los atenienses se apartaron de los razonamientos tranquilos de la ciencia aristotélica y se entregaron al pensamiento mucho más personal «y más brutal» de los estoicos y epicúreos... filósofos que «les enseñaban a vivir».

En Friburgo, Husserl ya no estaba ahí para presenciar los acontecimientos de aquel otoño, pero su viuda, Malvine, todavía vivía en su bonita casa de una zona residencial, custodiando su biblioteca y su enorme *Nachlass* de manuscritos, documentos y obras sin publicar. Al vivir sola, con setenta y ocho años de edad y oficialmente clasificada como judía, a pesar de su fe protestante, era vulnerable, pero por el momento mantenía a raya el peligro gracias, sobre todo, a la fuerza de su desafiante personalidad.

Aquella misma década, cuando su marido todavía estaba vivo pero después de llegar los nazis al poder, habían discutido la posibilidad de trasladar sus documentos a Praga, donde parecía que estarían más seguros.[9] Un antiguo alumno de Husserl, el fenomenólogo checo Jan Patočka, estaba dispuesto a ayudar a conseguirlo. No ocurrió tal cosa, un hecho que resultó afortunado al final, porque los documentos no habrían estado a salvo allí, en absoluto.

Praga se había convertido en una especie de centro de la fenomenología a principios del siglo XX, en parte a causa de Tomáš Masaryk, el presidente checo, el amigo que había persuadido a Husserl de que estudiara con Franz Brentano. Murió en 1937, y así se ahorró ver la desgracia que se abatió sobre su país, pero mientras tanto había hecho mucho para estimular el desarrollo de la fenomenología y había ayudado a otros antiguos alumnos de Brentano a reunir los documentos de su maestro en un archivo que tenía su base en Praga. En 1938, con la amenaza de la invasión alemana, los archivos de Brentano estaban en peligro. Los fenomenólogos se sintieron muy aliviados al ver que la colección Husserl no estaba allí con ellos.

Pero Friburgo tampoco estaba a salvo. Si llegaba la guerra, la ciudad podía encontrarse entre las primeras en sufrir el conflicto armado, al estar cerca de la frontera francesa. Malvine Husserl ya estaba a merced de los nazis: si decidían asaltar la casa, ella no podría hacer mucho para proteger su contenido.[10]

La situación del *Nachlass* de Husserl y de su viuda atrajo la atención de un filósofo belga y monje franciscano llamado Herman Van Breda. Este preparó una propuesta instando a la universidad de Lovaina y su Institut Supérieur de Philosophie para que apoyaran la transcripción de los documentos clave de Friburgo, un trabajo que solo podían hacer sus antiguos ayudantes, capaces de leer la taquigrafía especial de Husserl. Como Edith Stein se había hecho monja

carmelita y Heidegger había seguido su propio camino, solo cumplían esos requisitos dos hombres que habían trabajado con Husserl en los años recientes: Eugen Fink, originario de la cercana Constanza, pero que entonces vivía en Friburgo, y Ludwig Landgrebe, que estaba en Praga.

Van Breda sugirió inicialmente financiar el proyecto in situ en Friburgo, pero con la perspectiva de la guerra parecía menos aconsejable hacerlo así. Observaba que Malvine Husserl estaba decidida a seguir «como si el régimen nazi no existiera, y sin demostrar que era una víctima», cosa admirable, pero que no hacía ningún bien a los documentos. El 29 de agosto de 1938, mientras la crisis checa empezaba a incubarse, Van Breda viajó a Friburgo y se reunió con ella y con Eugen Fink; juntos le enseñaron la colección. Él se maravilló solo por el impacto visual que representaba: hileras de archivadores que contenían alrededor de 40.000 páginas de escritos con la taquigrafía de Husserl, más otras 10.000 mecanografiadas o escritas a mano transcritas por sus ayudantes, y en la biblioteca, unos 2.700 volúmenes coleccionados a lo largo de casi sesenta años, e innumerables separatas, muchas cubiertas por notas a lápiz de Husserl.

Padre Herman Leo Van Breda con Malvine Husserl en Lovaina, 1940 (*Husserl Archives*, *Lovaina*)

Van Breda convenció a Malvine Husserl de que había que hacer algo. Al volver a Lovaina tenía que hacer otro trabajo de persuasión: hablar con sus colegas para que accedieran a transferir y albergar la colección allí, en lugar de subvencionar un proyecto desde lejos. Una vez hecho esto, volvió a Friburgo, donde Ludwig Landgrebe había llegado también, dejando en Praga una situación enervante. Estaban a mediados de septiembre: parecía que la guerra podía empezar al cabo de semanas, incluso días.

La cuestión inmediata era «cómo» trasladar todo aquello. Los manuscritos eran más manejables que los libros, y más prioritarios. Pero ciertamente no era nada seguro ir en coche por la frontera con miles de hojas de papel, todas escritas en lo que parecía un código secreto ilegible.

Era mejor idea llevarlo todo a la oficina de la embajada belga y desde allí sacarlo del país en la valija diplomática, garantizando así inmunidad ante cualquier interferencia. Pero la oficina más cercana con inmunidad estaba en Berlín, un largo camino en la dirección equivocada. Van Breda pidió a los monjes de un monasterio franciscano cerca de Friburgo que escondieran los manuscritos o ayudaran a sacarlos de contrabando, pero estos se mostraron reacios. Entonces apareció una monja benedictina: la hermana Adelgundis Jägerschmidt, del cercano convento de las hermanas de Lioba. Era también otra antigua estudiante de fenomenología que había visitado regularmente a Husserl en su última enfermedad, desafiando las normas contra la asociación con judíos. Ahora se ofrecía voluntaria para llevar los manuscritos personalmente a una casita propiedad de sus hermanas en Constanza, junto a la frontera suiza. Desde allí, decía, las monjas podrían ir llevando los

manuscritos poco a poco, en pequeños paquetes, a Suiza.

Era un plan que podía destrozar los nervios a cualquiera. Si estallaba la guerra durante la operación, los manuscritos podían acabar dispersos entre dos lugares y con las fronteras cerradas, y algunos podían perderse en medio. El peligro para las monjas era también obvio. Sin embargo parecía la mejor opción posible, de modo que, el 19 de septiembre, la heroica hermana Adelgundis cargó tres maletas grandes con 40.000 páginas de manuscritos y se dirigió a Constanza en tren.

Desgraciadamente, aunque las hermanas estaban dispuestas a acoger los manuscritos temporalmente, consideraron que pasarlos de contrabando a través de la frontera era demasiado arriesgado. Adelgundis les dejó las maletas y volvió a darle a Van Breda las malas noticias.

Este volvió a la idea original de llevarlos a la embajada belga en Berlín. Eso significaba hacer un rodeo vía Constanza para cogerlos, y esa vez fue él mismo. De modo que el 22 de septiembre, el día que Chamberlain se reunía con Hitler y se enteraba de que Hitler había aumentado sus exigencias sobre el territorio checo, Van Breda viajó al convento. Recogió las maletas y siguió hacia Berlín en un tren nocturno. Ya nos podemos imaginar la tensión: la guerra se avecinaba, tres pesadas maletas cargadas con lo que parecían códigos secretos, un tren traqueteante a través de la noche. Al llegar a la ciudad la mañana del viernes 23 de septiembre, Van Breda confió las maletas a un monasterio franciscano apartado del centro, y luego fue a la embajada... y se enteró de que el embajador no estaba y no se podía tomar ninguna decisión. Los funcionarios de rango inferior estuvieron de acuerdo, sin embargo, en custodiar las maletas mientras tanto.

De modo que volvió a los franciscanos y de nuevo a la embajada con las maletas. Al final, el sábado 24 de septiembre, Van Breda vio que las guardaban en la embajada, a salvo. Volvió a Friburgo y luego salió de Alemania y se dirigió a Lovaina. Se quedó solo un puñado de textos, para poder empezar el proyecto de transcripción. Para su alivio, los guardias de la frontera le dejaron pasar sin mirar aquella escritura incomprensible.

Unos pocos días más tarde, la crisis europea estaba resuelta... al menos temporalmente. Benito Mussolini preparó una reunión en Múnich el 29 de septiembre, a la que asistieron Hitler, Daladier y Chamberlain. Nadie de Checoslovaquia estaba entonces en la sala cuando, a primera hora del 30 de septiembre, Daladier y Chamberlain cedieron ante las demandas cada vez mayores de Hitler. Al día siguiente, las fuerzas alemanas entraron en los Sudetes.

Chamberlain volvió a Gran Bretaña triunfante; Daladier voló a Francia avergonzado y lleno de temor. Saludado por una multitud que le vitoreaba al salir del avión, se dice que murmuró: «*Les cons!*» («¡Idiotas!»), o al menos esa es la historia que oyó Sartre, al parecer.[11] En cuanto pasó el alivio inicial, muchos, tanto en Francia como en Gran Bretaña, dudaron de que el acuerdo pudiese durar.

Sartre y Merleau-Ponty eran pesimistas; Beauvoir prefería esperar que prevaleciera la paz. Los tres debatieron el asunto en profundidad.[12]

Como efecto colateral, el acuerdo de paz redujo la urgencia por sacar los documentos de Husserl de Alemania. Hasta noviembre de 1938 no transportaron el grueso de los documentos desde Berlín a Lovaina. Cuando llegaron, acabaron instalados en la biblioteca de la universidad, que orgullosamente preparó una exposición. Nadie podía imaginar que al cabo de dos años, el ejército alemán invadiría Bélgica y los documentos volverían a estar en peligro.

Ese noviembre, Van Breda volvió a Friburgo. Malvine Husserl había decidido entonces buscar un visado para reunirse con su hijo y su hija en Estados Unidos, pero aquello tardaba mucho tiempo, de modo que mientras tanto Van Breda dispuso que se trasladara a Bélgica. La señora llegó a Lovaina en junio de 1939, y se unió a Fink y Landgrebe, que se había trasladado allí en primavera, y estaba empezando a trabajar.[13] Con ella llegó un enorme cargamento: un contenedor con sus muebles, toda la biblioteca de Husserl en sesenta cajas, las cenizas de su marido en una urna y un retrato de él que Franz Brentano y su mujer, Ida von Lieben, habían pintado conjuntamente como regalo de compromiso, antes del matrimonio de Husserl.[14]

Mientras tanto, los documentos de Brentano (todavía almacenados en unos archivos en Praga) habían vivido su propia aventura.[15] Cuando Hitler se desplazó desde los Sudetes y ocupó el resto de Checoslovaquia, en marzo de 1939, un grupo de archivistas y estudiosos reunió la mayor parte y los sacaron rápidamente del país en el último avión civil que salía de allí. Los documentos acabaron en la Houghton Library, en la universidad de Harvard, y siguen allí todavía. Los pocos archivos que todavía quedaban los arrojaron por la ventana de la oficina los soldados alemanes, y en su mayoría se perdieron.

Los archivos de Husserl sobrevivieron a la guerra y la mayor parte de ellos todavía sigue en Lovaina, junto con su biblioteca.[16] Llevan 75 años manteniendo ocupados a los investigadores y han generado una edición completa, bajo el título de *Husserliana*. Hasta el momento comprende 42 volúmenes de obras completas, 9 de materiales «extra», 34 volúmenes de documentos varios y correspondencia, y 13 volúmenes de traducciones oficiales al inglés.

Uno de los primeros en viajar a Lovaina para ver el archivo fue Maurice Merleau-Ponty, que ya conocía bien el trabajo anterior de Husserl y había leído acerca de los manuscritos sin publicar en un artículo de la *Revue internationale de philosophie*.[17] En marzo de 1939 escribió para arreglar una visita al padre Van Breda, para proseguir con su interés especial en la fenomenología de la percepción. Van Breda le dio la bienvenida, y Merleau-Ponty pasó una primera semana de abril deliciosa en Lovaina, absorto en las partes no editadas y no publicadas que Husserl se proponía añadir a *Ideas* y a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*

trascendental.

Esas últimas obras de Husserl eran distintas en espíritu de las primeras. Para Merleau-Ponty, sugerían que Husserl había empezado a alejarse desde su interpretación interna e idealista de la fenomenología en sus últimos años hacia una imagen mucho menos aislada de cómo existe uno en el mundo junto a las demás personas e inmerso en una experiencia sensorial. Merleau-Ponty incluso se preguntaba si Husserl había absorbido algo de todo esto de Heidegger... una interpretación con la cual no todo el mundo está de acuerdo. Otras influencias que se podían ver también: de la sociología, y quizá de los estudios de Jakob von Uexküll acerca de cómo experimentan distintas especies su «entorno» o *Umwelt*. Fuera cual fuese la fuente, el nuevo pensamiento de Husserl incluía reflexiones sobre lo que él llamaba el *Lebenswelt* o «mundo vital», que apenas nota el contexto social, histórico y físico en el cual tienen lugar nuestras actividades, y que generalmente damos por sentado.[18] Nuestros cuerpos ni siquiera requieren atención consciente; sin embargo, la sensación de *tener un cuerpo* forma parte de casi todas las experiencias que tenemos. Cuando yo me muevo o voy a coger algo, noto mis propios miembros y la disposición de mi ser físico en el mundo. Noto las manos y pies desde dentro; no tengo que mirarme en un espejo para ver cómo están colocadas. Esto se conoce como «propiocepción» (la percepción del ser) y es un aspecto importante de la experiencia que solo tiendo a notar cuando algo no funciona.[19] Cuando me encuentro con otros, dice Husserl, también los reconozco implícitamente como seres que tienen «su mundo personal que les rodea, orientado en torno a sus cuerpos vivos».[20] El cuerpo, el mundo vital, la propiocepción y el contexto social están todos integrados en la textura del ser mundano.

Comprendemos por qué Merleau-Ponty vio señales de la filosofía de Heidegger de «ser-en-el-mundo» en ese nuevo interés de Husserl. Había también otras conexiones: las obras tardías de Husserl le muestran considerando los largos procesos de cultura e historia, igual que hizo Heidegger. Pero hay una gran diferencia entre ellos. Los escritos de Heidegger sobre la historia del Ser están repletos de añoranza por algún tiempo que sea «hogar», una edad o lugar perdido hasta el cual remontarse para encontrar la filosofía, y desde el cual esta podría renovarse. El sueño hogareño de Heidegger a menudo nos recuerda al mundo boscoso germánico de su niñez, con sus artesanos y su sabiduría silenciosa. Otras veces evoca la cultura griega arcaica, que él consideraba el último periodo en el cual la humanidad había filosofado adecuadamente. Heidegger no era el único que estaba fascinado por Grecia; era una especie de obsesión entre los alemanes de la época. Pero otros pensadores alemanes solían concentrarse en el florecimiento de la filosofía y la erudición en el siglo IV a. de C., la época de Sócrates y Platón, mientras que Heidegger lo veía como el periodo en el cual todo había empezado a ir mal. Para él, los filósofos que conectaban realmente con el Ser eran los presocráticos, como Heráclito, Parménides y Anaximandro. En cualquier caso, lo

que comparten los escritos de Heidegger sobre Alemania y Grecia es el estado de ánimo de alguien que añora «volver» al bosque más profundo, a la inocencia de la niñez y a las oscuras aguas desde las cuales empezaron a agitarse los primeros acordes arremolinados del pensamiento. Regreso... el regreso a una época en la cual las sociedades eran sencillas, profundas y poéticas.[21]

Husserl no buscaba un mundo perdido tan sencillo. Cuando escribía de historia, se veía atraído por periodos más sofisticados, especialmente aquellos en que las culturas se encontraban unas a otras a través del viaje, la migración, exploración o comercio. En tales periodos, escribió, la gente que vivía en una cultura o «mundo-hogar» (*Heimwelt*) se encontraba con personas de un «mundo-ajeno» (*Fremdwelt*). Para esos otros, el *suyo* era el mundo-hogar, y el otro, el mundo-ajeno. La conmoción del encuentro es mutua, y despierta a cada cultura a un descubrimiento asombroso: que su mundo no está fuera de todo cuestionamiento. Un griego viajero descubre que el mundo vital griego es solo un mundo griego, y que hay mundos indios y africanos también. Al verlo, los miembros de cada cultura pueden llegar a comprender que son, en general, seres «mundificados», que no deben dar nada por sentado.

Para Husserl, por tanto, los encuentros transculturales en general son buenos, porque estimulan a la gente al autocuestionamiento. Él sospechaba que la filosofía se inició en la antigua Grecia no porque los griegos tuvieran una relación profunda e introspectiva con su Ser, como imaginaba Heidegger, sino porque eran un pueblo comerciante (aunque a veces también guerrero) que se relacionaba constantemente con mundos ajenos de todo tipo.

Esa diferencia ilumina un contraste más profundo de actitud entre Husserl y Heidegger en los años treinta. Durante los acontecimientos de esa década, Heidegger se volvió cada vez más hacia lo arcaico, provinciano e interno, como prefiguraba su artículo acerca de no ir a Berlín. Como respuesta a los mismos acontecimientos, Husserl se volvió hacia fuera. Escribió sobre sus mundos vitales con un espíritu cosmopolita... y eso en unos tiempos en que la palabra «cosmopolita» se veía como un insulto, a menudo interpretado como palabra en código que en realidad significaba «judío». Se quedó aislado en Friburgo, y sin embargo aprovechó sus últimas charlas de los años treinta, en Viena y Praga, para hacer un llamamiento vehemente a la comunidad erudita internacional. Viendo la «crisis» social e intelectual que le rodeaba, les apremió a que trabajaran juntos contra el auge de la irracionalidad y el misticismo, y contra el culto de lo meramente local, para poder rescatar el espíritu de la Ilustración de razón compartida y libre examen. No esperaba que nadie volviese a una creencia inocente en el racionalismo, pero sí argumentaba que los europeos debían proteger la razón, porque si se perdía, el continente y el mundo cultural más amplio se perderían con ella.

En su ensayo de 1933 *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Gabriel Marcel proporcionó una bella imagen que resume el punto de vista de

Husserl de lo que los encuentros «ajenos» y la mezcla internacional puede hacer por nosotros. Escribió:

> Sé por experiencia propia que, a partir de un desconocido a quien te encuentras por casualidad, puede surgir un atractivo irresistible que trastoca las perspectivas habituales, igual que una ráfaga de viento puede dar la vuelta a los paneles de una escenografía, y lo que parecía cercano se convierte en algo infinitamente remoto, y lo que parecía distante parece estar muy cerca.[22]

Un abatir de escenografías y abrupto reajuste de las perspectivas caracteriza muchos de los encuentros sorpresa vistos hasta el momento en este libro: el descubrimiento temprano que hace Heidegger de Brentano, el descubrimiento que hace Levinas de Husserl en Estrasburgo, el descubrimiento de Husserl que hace Sartre (y también Levinas) vía Raymond Aron, en el Bec-de-Gaz... y más aún que vendrán. El descubrimiento de las últimas obras de Husserl que hizo Merleau-Ponty en 1939 estuvo entre los más provechosos de aquellos momentos de descubrimientos. En gran medida a partir de esa única semana de lecturas en Lovaina, desarrollaría su propia filosofía rica y sutil de la encarnación humana y la experiencia social. Su obra, a su vez, influiría en generaciones de científicos y pensadores hasta el día de hoy, vinculándolos con Husserl.

Husserl había comprendido perfectamente el valor para la posteridad de sus obras sin publicar, aun inacabadas, caóticas, apenas legibles. Escribió a un amigo en 1931: «La parte más grande y, según creo en realidad, más importante de la obra de mi vida se encuentra todavía en mis manuscritos, apenas manejable, por culpa de su volumen».[23] El *Nachlass* era casi una forma de vida en sí misma: el biógrafo Rüdiger Safranski lo comparó con el gigantesco mar consciente en la novela de ciencia ficción *Solaris* de Stanislaw Lem. La comparación resiste bien, porque el mar de Lem se comunica evocando ideas e imágenes en la mente de los humanos que se acercan a él. El archivo de Husserl también ejerció su influencia más o menos de la misma manera.[24]

Y todo ese tesoro se habría perdido sin el heroísmo y la energía del padre Van Breda. Nunca habría existido tampoco de no haber persistido Husserl en refinar y desarrollar sus ideas mucho después de que muchos pensaran que sencillamente se había retirado y se había escondido. Además, nada de todo ello habría sobrevivido tampoco sin un poco de suerte: el recuerdo del papel que tiene la contingencia hasta en los asuntos humanos que mejor se hayan manejado.

La visita de Merleau-Ponty a Lovaina tuvo lugar durante los últimos meses de paz, en 1939. Ese fue el año, como describe Beauvoir posteriormente, en que la historia se apoderó de ellos y nunca más los soltó.[25]

Beauvoir y Sartre pasaron aquellas vacaciones de agosto en una villa en Juan-les-Pins, con Paul Nizan y Jacques-Laurent Bost. Leían los periódicos y escuchaban la radio, y se enteraron con temor y disgusto del pacto nazi-soviético el 23 de agosto, que significaba que la Unión Soviética incrementaría su propio poder y no

presentaría oposición alguna al avance alemán. Esto representaba un golpe especialmente fuerte para cualquiera que hubiera estado apoyando el comunismo soviético como gran contrapeso al nazismo, como le ocurría ciertamente a Nizan, y hasta cierto punto a Sartre y Beauvoir también. Si los soviets no eran capaces de resistirse a los nazis, ¿quién podría? Una vez más, parecía probable que estallara la guerra en cualquier momento.

Mientras tomaban el sol en la villa, un tema dominaba de nuevo las conversaciones entre los amigos. «¿Era preferible volver del frente ciego o con la cara destrozada? ¿Sin brazos o sin piernas? ¿Bombardearían París? ¿Usarían gas venenoso?»[26] Debates similares se desarrollaban en otra villa del sur de Francia, donde el escritor húngaro Arthur Koestler se alojaba con su amigo Ettore Corniglion; este último observaba que los cambios de emociones durante ese mes de agosto le recordaban «cómo le curaba su abuela los sabañones, haciéndole meter los pies alternativamente en un cubo con agua fría y un cubo con agua caliente».[27]

Sartre sabía que a él no le enviarían al frente por sus problemas de visión. De joven había hecho el servicio militar obligatorio en una estación meteorológica, y eso significaba que ahora le colocarían en un puesto similar, lo mismo que había pasado con Heidegger en la primera guerra mundial. (A Raymond Aron también lo enviarían a una estación meteorológica aquel año; parece que era el destino habitual de los filósofos.) Tal papel no implicaba combate alguno, pero aun así podía ser peligroso. Para Bost y Nizan los peligros serían mayores: estaban capacitados y podían esperar que los llamasen a filas a ambos y los enviasen a combatir.

La temporada de vacaciones francesa terminaba el 31 de agosto, y muchos parisinos volvían a casa ese día tras su descanso campestre. Sartre y Beauvoir también volvieron a París, Sartre dispuesto a recoger el petate y las botas del ejército que tenía guardadas en la habitación de su hotel, y presentarse en su unidad. Él y Beauvoir cambiaron de tren en Toulouse, pero encontraron el tren de París tan atestado que no pudieron subir. Tuvieron que esperar otras dos horas y media en una estación oscura entre una multitud de gente ansiosa y una atmósfera apocalíptica. Llegó otro tren y se subieron a él con dificultades y se dirigieron a París. Llegaron allí el 1 de septiembre, el día que las fuerzas alemanas invadían Polonia.[28] Sartre cogió su petate. Beauvoir le vio partir en la Gare de l'Est, a primera hora de la mañana siguiente. El 3 de septiembre, Gran Bretaña y Francia declararon la guerra a Alemania.

El visado de Estados Unidos para Malvine Husserl no se llegó a materializar nunca, de modo que todavía estaba en Lovaina cuando empezó la guerra.[29] Se quedó allí, escondida discretamente en un convento cercano, en Herent. La colección de Husserl la trasladaron de la biblioteca principal de la universidad al Institut

Supérieur de Philosophie en enero de 1940... justo a tiempo. Cuatro meses después, gran parte de la biblioteca de la universidad quedó destruida por las bombas cuando empezó la invasión alemana. Era la segunda vez que se perdía la biblioteca: un edificio más antiguo y una colección original inestimable de libros y manuscritos desaparecieron en la primera guerra mundial.

El 16 de septiembre de 1940, el contenedor con las posesiones de Malvine, ahora almacenado en Amberes, fue alcanzado por un bombardeo aliado. Increíblemente, según contaba él mismo, el siempre ingenioso Van Breda consiguió abrirse paso entre los escombros y recuperar un artículo valioso, la urna con las cenizas de Husserl, que guardó en su celda del monasterio durante el resto de la guerra. Todo lo demás estaba destrozado, incluyendo el retrato de Brentano. [30] Para ahorrarle disgustos a Malvine, Van Breda esperó a contarle lo que había ocurrido. Trasladó los documentos de Husserl a diversos lugares de Lovaina para mantenerlos a salvo.

Otra persona quedó también atrapada en los Países Bajos cuando estalló la guerra, y fue la antigua ayudante de Husserl, Edith Stein. Habiendo completado su tesis sobre la empatía y convertida al catolicismo, recibió las órdenes como monja carmelita y se convirtió en sor Teresa Benedicta. En 1938 se trasladó de una comunidad en Colonia a otra en Echt, en Holanda, que en aquel momento le había parecido más segura. Su hermana Rosa iba con ella.[31]

En 1940 los alemanes ocuparon Holanda junto con los demás países de la región. Empezaron a deportar judíos para llevarlos a la muerte en 1942. Las carmelitas intentaron que las dos hermanas fueran transferidas a otra comunidad en Suiza, pero por aquel entonces era imposible obtener visados de salida. Durante un breve periodo, a los católicos conversos se les eximía de la deportación, pero eso pronto cambió, y los nazis empezaron a asaltar todas las comunidades monásticas holandesas en julio, buscando a cualquiera no ario. En Echt encontraron a Edith y a Rosa. Cogieron a las dos mujeres, junto con muchas otras conversas de origen judío, y las llevaron a un campo de tránsito, y luego al campo de Westerbork. A principios de agosto las enviaron a Auschwitz. De camino, su tren pasaba por su ciudad natal, Breslavia. Un empleado postal que trabajaba en la estación recordaba haber visto un tren parado allí durante un tiempo. Una mujer con hábito carmelita se asomó y dijo que aquella era la ciudad donde había nacido. Los registros de la Cruz Roja demuestran que las dos hermanas llegaron a Auschwitz el 7 de agosto de 1942. El 9 de agosto fueron asesinadas en la cámara de gas de Birkenau.

Edith Stein había continuado su trabajo filosófico durante todos los años que pasó en el convento, y por tanto también dejó una colección de documentos y obras sin publicar.[32] Las monjas lo guardaron mientras pudieron. Cuando los alemanes se retiraban por aquella zona, en enero de 1945, sin embargo, entre escenas de caos, tuvieron que huir y no pudieron llevarse los papeles con ellas.

En marzo, cuando los alemanes ya no estaban, un par de las hermanas

volvieron y con ellas llegó Herman Van Breda. Encontraron muchos papeles todavía tirados por el suelo, y con la ayuda de la gente de la ciudad, reunieron todo lo que pudieron de Stein. Van Breda llevó los papeles al archivo Husserl. En los años cincuenta, la estudiosa Lucy Gelber se los llevó a su propia casa para ir recomponiendo laboriosamente los textos dispersos. Los publicó a plazos, como edición completa.

Edith Stein fue beatificada en 1987, y canonizada por el papa Juan Pablo II en 1998. En 2010, en un movimiento deliberado para redefinir la noción alemana de «héroe», se añadió un busto suyo al de Luis I en el Valhalla bávaro, una sala de héroes que se encuentra en lo alto del bosque que da al Danubio.[33] Se unía allí a Federico el Grande, Goethe, Kant, Wagner y muchos más, incluyendo a otra antinazi, Sophie Scholl, que fue ejecutada en 1943 por sus actividades de resistencia.

Malvine Husserl vivió toda la guerra en Lovaina. Solo cuando acabó, en mayo de 1946, a los ochenta y seis años, consiguió reunirse con sus hijos en América para vivir allí sus últimos años. Murió el 21 de noviembre de 1950. Su cuerpo fue devuelto a Alemania, y fue enterrada en el cementerio de Günterstal, justo al salir de Friburgo. Las cenizas de Edmund Husserl, que se llevó consigo a América, fueron enterradas con ella.[34] Allí se encuentran todavía, con su hijo Gerhart, que murió en 1973, y una lápida conmemorativa para su hermano menor Wolfgang, el que murió en la primera guerra mundial. Hoy en día todavía se puede pasear por los verdes y tranquilos caminos del cementerio y usar una de las pequeñas regaderas colgadas en unos ganchos para regar la tumba.

7

Ocupación, liberación

En el que la guerra continúa, nos encontramos con Albert Camus, Sartre descubre la libertad, Francia es liberada, los filósofos se entregan a actividades comprometidas y todo el mundo quiere ir a América.

En 1939, habiendo visto a Sartre partir de la Gare de l'Est con su petate del ejército y sus botas, Beauvoir no podía hacer otra cosa que esperar sus noticias. Durante largo tiempo ni siquiera sabía adónde le habían enviado. Iba andando por París, el día después de la declaración de guerra, y se maravillaba de lo normal que parecía todo. Solo se apreciaban unas cuantas rarezas: los policías iban por la calle con máscaras antigás metidas en unas bolsitas, y cuando llegaba la tarde, los faros de muchos coches brillaban como gemas azules en la oscuridad, porque se habían teñido sus cristales como precaución para el oscurecimiento.[1]

Esa extraña situación continuó durante meses, en la *phony war* («falsa guerra»), como se llamaba en inglés. En francés era la *drôle de guerre* o «guerra de broma», para los alemanes *Sitzkrieg* o «guerra sentada», y para los polacos invadidos, la *dziwna wojna* o «guerra extraña». Había mucho nerviosismo pero poca acción, y ninguno de los temidos ataques con gas o con bombas. En París, a Beauvoir le dieron una máscara de gas en el Lycée Molière donde enseñaba, escribía algunas anotaciones en su diario y ordenaba obsesivamente su habitación: «La pipa de Sartre, su ropa».[2] Ella y Olga Kosakiewicz vivían en habitaciones del mismo hotel (el hotel Danemark, en la calle de Vavin, que todavía sigue ahí). Juntas oscurecieron las ventanas con una mezcla bastante asquerosa de tinte azul, aceite y bronceador. París a finales de 1939 era una ciudad con mucho azul a media luz.[3]

Beauvoir se puso a trabajar, redactando y volviendo a redactar *La invitada*. Encontró tiempo también para tener aventuras con un par de alumnas suyas, Nathalie Sorokine y Bianca Bienenfeld; las dos jóvenes posteriormente se relacionaron también con Sartre. Los biógrafos han criticado mucho a Beauvoir por lo que parecía un caso de sórdido abuso de poder, así como una conducta poco profesional. Resulta difícil saber qué era lo que la motivaba, ya que parecía indiferente a ambas mujeres la mayor parte del tiempo. Quizá la explicación residiera en la atmósfera tensa y debilitante del París de la falsa guerra, que condujo a muchas personas a adoptar conductas extrañas. En otras partes de la ciudad, Arthur Koestler observaba que todo parecía volverse gris, como si una enfermedad estuviera atacando las raíces de la ciudad.[4] El periodista y escritor de cuentos Albert Camus, que había llegado a la ciudad desde su hogar en Argelia,

se metió en una habitación y desde allí escuchaba los sonidos de la calle por la ventana, preguntándose por qué se encontraba allí. «Extranjero, admito que lo encuentro todo raro y extranjero»,[5] escribía en su cuaderno en marzo de 1940. «No hay futuro»,[6] añadía en una nota sin fecha. Sin embargo, no dejó que su estado de ánimo le impidiera trabajar en proyectos literarios: una novela, *El extranjero*; un ensayo largo, *El mito de Sísifo*, y una obra de teatro, *Calígula*. Llamaba a estas tres obras sus «tres absurdos», porque todas ellas trataban de la falta de sentido o el absurdo de la existencia humana, un tema que parecía algo natural durante aquella época.

Mientras tanto, Sartre, cuyo puesto meteorológico resultó estar en Brumath, en Alsacia, junto a la frontera alemana, se encontró con poco que hacer excepto leer y escribir. Entre enviar globos por los aires y mirar por los prismáticos, o sentarse en los barracones escuchando los golpecitos de sus compañeros soldados jugando al ping-pong, conseguía trabajar en sus propios proyectos durante más de doce horas al día.[7] Seguía llevando su diario, y escribía también largas cartas diarias, entre ellas muchos desahogos afectuosos a Simone de Beauvoir... porque finalmente las cartas llegaron, y volvieron a estar en contacto. Él empezó a esbozar las notas que más tarde se convertirían en *El ser y la nada*, y produjo los primeros borradores de su serie novelada, *Los caminos de la libertad.* El primer volumen acabó de escribirlo el 31 de diciembre de 1939, de modo que inmediatamente empezó el segundo volumen. «Si sigue la guerra a este ritmo lento y soñoliento, cuando llegue la paz habré escrito tres novelas y doce tratados filosóficos», le dijo a Beauvoir.[8] Le rogó que le enviase libros: Cervantes, el marqués de Sade, Edgar Allan Poe, Kafka, Defoe, Kierkegaard, Flaubert y la novela de lesbianas de Radclyffe Hall *El pozo de la soledad.*[9] Su interés por esta última probablemente lo había alimentado lo que le contaba Beauvoir de sus aventuras, ya que, según su acuerdo, ella se lo contaba todo.

Sartre podía haber seguido felizmente de ese modo durante años... pero la guerra falsa fue una broma que tuvo un amargo final. En mayo de 1940, Alemania de repente invadió Holanda y Bélgica, luego atacó Francia. Luchando en el frente, Bost acabó herido y recibió la Cruz de Guerra.[10] Paul Nizan, antiguo amigo de Sartre y reciente compañero de vacaciones, murió cerca de Dunquerque el 23 de mayo, poco antes de la gran evacuación de tropas aliadas. Merleau-Ponty fue destinado como oficial de infantería a Longwy, en el frente. Más tarde recordaba una larga noche durante la cual él y su unidad oían las llamadas de auxilio de un teniente alemán al que habían disparado y estaba atrapado en el alambre de espinos. «Soldados franceses, venid a coger a un moribundo.» Ellos tenían órdenes de no acercarse a él, ya que los gritos podían ser una trampa, pero al día siguiente lo encontraron muerto en la alambrada. Merleau-Ponty nunca olvidaría la imagen de «aquel pecho tan estrecho apenas cubierto por el uniforme con un frío de casi cero grados... el pelo rubio ceniza, las manos delicadas».[11]

La lucha fue valiente, pero breve. Con los recuerdos de la primera guerra

mundial frescos aún, los comandantes y políticos franceses favorecieron una rendición temprana, evitando así la inútil pérdida de vidas: una visión muy racional, aunque, como otros cálculos aparentemente racionales en la época de los nazis, tuvo un enorme coste psicológico. La unidad de Raymond Aron se retiró sin haber visto siquiera al enemigo, y se unió a grupos de civiles que huían por las carreteras; al ser judío, él sabía muy bien el peligro al que se enfrentaba por parte de los alemanes, y rápidamente pasó a Gran Bretaña, donde pudo trabajar durante toda la guerra como periodista para las Fuerzas Francesas Libres.[12] Merleau-Ponty fue hecho prisionero y evacuado a un hospital militar de Saint-Yrieix.[13] Sartre también fue capturado.

Beauvoir perdió de nuevo el contacto con él, y no tuvo noticias suyas ni de nadie más durante largo tiempo. También se unió a los refugiados civiles, que huyeron todos al sudoeste sin ningún objetivo claro, excepto evitar lo que avanzaba hacia ellos desde el nordeste. Se fue con la familia de Bianca Bienenfeld en un coche lleno de gente y maletas. Una bicicleta atada a la parte delantera bloqueaba la luz de sus faros cuando el coche sobrecargado iba avanzando penosamente entre el tráfico. En cuanto salieron de la ciudad, se separaron. Beauvoir cogió un autobús para alojarse con unos amigos de Angers varias semanas. Después volvió a París, como muchos otros, y durante parte del viaje de regreso incluso hizo autoestop en un camión alemán.[14]

Encontró la ciudad extrañamente normal... excepto que ahora había alemanes andando por todas partes, algunos con aspecto arrogante, otros perplejos o avergonzados. Incluso medio año más tarde, en enero de 1941, el diarista Jean Guéhenno observaba: «Me parece que puedo adivinar el bochorno en el rostro de las fuerzas de ocupación... No saben qué hacer en las calles de París, ni a quién mirar».[15] Beauvoir volvió a su costumbre de escribir en los cafés, pero tuvo que acostumbrarse a ver grupos de nazis uniformados disfrutando de su café o su coñac en las mesas cercanas.[16]

También tuvo que adaptarse a las pequeñas frustraciones y los compromisos que se volvieron necesarios para los parisinos. Para mantener su trabajo como profesora en un colegio, tuvo que firmar un documento afirmando que no era ni judía ni francmasona. Era «repugnante», pero lo hizo.[17] Encontrar productos o combustible en el mercado negro para el invierno que se avecinaba se convirtió en una ocupación casi de tiempo completo, a medida que los suministros iban disminuyendo en la ciudad. Cualquiera que tuviera amigos en el campo (como ella) dependía agradecida de los paquetes con comida que le enviaban. A veces esos paquetes tardaban demasiado en llegar, sin embargo: el primero que recibió Beauvoir contenía una pieza de cerdo muy bien cocinada y llena de gusanos. Los quitó bien y salvó lo que pudo.[18] Más tarde buscó maneras ingeniosas de eliminar el olor de la carne con vinagre y después hirviéndola durante horas con muchas hierbas. Su habitación no tenía calefacción, así que se iba a la cama con pantalones de esquí y un jersey de lana, y a veces daba las clases con el mismo

atuendo.[19] Empezó a llevar turbante para ahorrar en peluquería, y vio que era muy conveniente. «Yo tendía a la simplificación en todas las esferas», escribía en sus memorias.[20]

Un ajuste necesario era aprender a soportar las homilías idiotas y moralistas que emanaban cada día del Gobierno colaboracionista: recordatorios de que había que respetar a Dios, honrar el principio de la familia, seguir las virtudes tradicionales. Aquello la devolvía a la cháchara «burguesa» que tanto odiaba en su niñez, pero esta vez respaldada con amenazas de violencia.[21] Aunque quizá tal discurso *siempre* estuviera respaldado por amenazas ocultas de violencia. Ella y Sartre más tarde convirtieron esa creencia en el centro de su política: los valores burgueses, que tan bien suenan, para ellos no había que creerlos nunca ni tomarlos en serio. Quizá hubiesen aprendido esa actitud durante el régimen lleno de patrañas que fue la Francia ocupada.

Beauvoir seguía sin saber si Sartre estaba vivo. Para mantener la calma (y el calor) empezó a salir cada tarde, tras pasar la mañana enseñando o escribiendo, a la Bibliothèque Nationale o a la biblioteca de la Sorbona, donde leía la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. El esfuerzo de atención sostenida era consolador, y también lo era la versión majestuosa de Hegel de la historia de la humanidad progresando a través de inevitables secuencias de tesis, antítesis y síntesis hacia la sublimación en el Espíritu Absoluto. Salía de la biblioteca cada tarde notando una radiante sensación de lo acertado de todas las cosas... una sensación que duraba unos cinco minutos, antes de que la repugnante realidad de la ciudad la hiciera bajar al suelo. Entonces era cuando Kierkegaard tenía más que ofrecer. Ella leía también a ese extraño, angustiado e irreverente antihegeliano. Leerlos a ambos a la vez debía de resultar desorientador, pero de alguna manera, como la combinación adecuada de estimulantes y sedantes, le daba lo que necesitaba. Ambas filosofías encontraron su camino hacia su novela, *La invitada,* que iba evolucionando gradualmente. Se convertirían en dos fuentes fundamentales para ella y para el existencialismo en general: Kierkegaard con su insistencia en la libertad y la elección, y Hegel con su visión de cómo la historia se representa a una escala épica, devorando a los individuos.[22]

Mientras tanto, en Trier, en la Renania, junto a la frontera de Luxemburgo, Sartre estaba vivo y bien, cautivo en un campo de prisioneros de guerra, Stalag 12D. Él también estaba inmerso en la lectura de un libro difícil: *Ser y tiempo*.[23] La obra de Heidegger ya había respondido a su necesidad de consuelo en 1938. Ahora, mientras Sartre lo leía de una forma mucho más cercana y sostenida, encontró que era la inspiración perfecta para una nación derrotada. La filosofía de Heidegger había surgido en parte de la humillación de Alemania en 1918; ahora hablaba a la Francia humillada después de junio de 1940. Mientras Sartre leía, también trabajaba en sus propias notas filosóficas, que fueron creciendo hasta convertirse en un libro. En una de las muchas cartas breves que intentó enviar a Beauvoir, el 22 de julio de 1940, añadió una posdata: «He empezado a escribir un

tratado metafísico». Este se convertiría en su obra más importante, *L'être et le néant (El ser y la nada).* El mismo día que mencionaba esto, para su alivio, recibió un lote de siete cartas de Beauvoir.[24] Las cartas de él entonces empezaron a llegarle a ella también, y volvieron a ponerse en contacto al fin. Entonces Sartre se escapó.

No fue una huida en plan aventurero, sino algo sencillo, pero que funcionó. Había sufrido muchísimo por sus problemas de vista, por culpa de tanta lectura y escritura, de modo que se había quedado prácticamente tuerto. A veces le dolían tanto los dos ojos que intentaba escribir manteniéndolos cerrados, y su escritura vagaba por la página. Pero sus ojos le dieron precisamente la vía de escape. Suplicó que le dieran tratamiento, y se procuró un pase médico para visitar a un oftalmólogo de fuera del campo. Sorprendentemente le dejaron salir, enseñó el pase y no volvió nunca más.[25]

Los ojos de Sartre, de hecho, le habían salvado la vida varias veces. Primero le eximieron del combate en primera línea, y luego de un campo de trabajos forzados de los nazis; entonces le dieron el billete de salida del Stalag. Esa ventaja también tuvo un coste, a largo plazo: la exotropía puede causar un grado de cansancio y dificultad de concentración que pudo haber contribuido a su destructiva tendencia a automedicarse con drogas estimulantes y alcohol en épocas posteriores.

Pero entonces era libre. Se dirigió a París y llegó complacido consigo mismo y desorientado. Durante meses había pasado todo el día y la noche con los prisioneros, y había descubierto para su gran sorpresa que era consolador estar sumido en la solidaridad e igualdad con sus compañeros humanos. No había lucha por el espacio personal en el campo. Como escribiría más tarde, su propia piel era el límite del espacio que tenía, e incluso durmiendo podía sentir siempre el brazo o la pierna de otra persona contra los suyos. Sin embargo, todo eso no le disgustaba: todos esos otros eran parte de sí mismo. Nunca había encontrado fácil la proximidad física antes de aquel momento, de modo que fue una revelación. Entonces, volviendo a París, se encontró postergando el momento de volver a sus lugares favoritos:

> Mi primera noche de libertad, como un desconocido en mi ciudad nativa, sin haberme puesto en contacto aún con mis amigos de días pasados, abrí la puerta de un café. De repente experimenté una sensación de temor, o algo cercano al miedo. No podía entender cómo aquellos edificios achaparrados y enormes podían ocultar tales desiertos. Me sentí perdido; los pocos bebedores que había parecían más distantes que las estrellas. Cada uno de ellos tenía adjudicada una gran parte de un banco, ante una mesa entera de mármol... Si esos hombres, titilando cómodamente dentro de sus tubos de gas enrarecido, me parecían inaccesibles es porque ya no tenía derecho a colocar la mano en su hombro o su muslo, o llamar a uno de ellos «cabeza gorda». Me había vuelto a unir a la sociedad burguesa.[26]

Parecía que Sartre difícilmente volvería a estar tan relajado y feliz como lo estuvo cuando fue prisionero de guerra.

Beauvoir se sintió brevemente feliz al ver a Sartre, y luego francamente enfadada al

ver cómo la juzgaba él por cada una de las cosas que había hecho para sobrevivir. La interrogó: ¿compraba cosas en el mercado negro? «Un poco de té, de vez en cuando», dijo ella. ¿Y ese documento certificando que no era judía ni francmasona? «No tenía que haberlo firmado.»[27] Para Beauvoir, esa actitud ponía de relieve lo muy protegida que había sido la vida de Sartre en el campo. Había disfrutado jurando una fraternidad imperecedera a sus camaradas, frotándose contra sus muslos y hombros, pero la vida en París era distinta... no era tan «burguesa» como él parecía imaginar, y psicológicamente era mucho más dura. Curiosamente, Beauvoir parece bastante crítica con Sartre en ese punto de sus memorias. Pero él se relajó enseguida. Demostró que se sentía muy feliz de comer sus estofados del mercado negro, y también hizo los ajustes necesarios para seguir adelante con su vida, e incluso para que le publicaran bajo la censura nazi.[28]

Por otra parte, se mostró categórico en el sentido de que había vuelto para *hacer* algo. Reunió a una docena de amigos y formó un nuevo grupo de la Resistencia llamado Socialisme et Liberté, y escribió un manifiesto para ellos. El grupo pasaba la mayor parte de su tiempo escribiendo o discutiendo manifiestos y artículos polémicos, pero eso de por sí ya era bastante peligroso. Se llevaron un buen susto cuando uno de los miembros, Jean Pouillon, perdió un maletín lleno de panfletos incriminatorios junto con los nombres y direcciones de todos los miembros del grupo. Todos ellos afrontaban el arresto, la tortura y la muerte. Afortunadamente, la persona que encontró el maletín lo llevó a una oficina de objetos perdidos.[29] La incongruencia de todo esto (la amenaza de la tortura de la Gestapo coexistiendo con la tradición decente y cívica de la oficina de objetos perdidos) demuestra lo extraña que era la vida bajo la ocupación.

Al final el grupo se fue a pique «por no saber qué hacer», escribió Sartre más tarde.[30] Pero implicarse tuvo un efecto positivo en su moral, como otros intentos de resistencia que hicieron, hasta los más fantasiosos o inútiles. Podían resultar estimulantes incluso las rebeliones en miniatura como la de Jean Paulhan, uno de su grupo, que dejaba pequeños poemas anticolaboracionistas firmados solo con sus iniciales en mesas de café o mostradores de correos.[31] Otros parisinos hacían gestos semejantes: como tenían prohibido ondear banderas tricolores el día de la Bastilla, por ejemplo, la gente encontraba formas de llevar cosas de color rojo, blanco y azul, quizá un pañuelo de colores, o una chaqueta roja con un bolso azul y guantes blancos. Todo importaba.[32]

Merleau-Ponty había vuelto también a París, y fundó un grupo de la Resistencia llamado Sous la Botte (Bajo la Bota), que se unió al de Sartre. Se casó con Suzanne Berthe Jolibois a finales de 1940, y tuvieron una hija, a la que pusieron el patriótico nombre de Marianne... una niña de la ocupación, que también era una señal de esperanza para el futuro. Él enseñaba en el Lycée Carnot, donde, a pesar de sus propias actividades, instaba a los alumnos a ser precavidos. Cuando averiguó un día que habían cogido el retrato obligatorio del mariscal Pétain y lo habían quitado de la pared, les ordenó que lo volviesen a colgar, no por sentimientos

colaboracionistas, sino para proteger su seguridad.[33] La vida cotidiana requería negociar constantemente ese equilibrio entre sumisión y resistencia, así como entre actividades ordinarias y la realidad subyacente, que era extraordinaria.

Incluso era posible hacer vacaciones de los alemanes: Beauvoir y Sartre hicieron algunos viajes en bicicleta por la zona «libre» del sur de Francia, donde estaba a cargo el Gobierno títere de Vichy. Enviaron sus bicicletas de antemano, y luego se introdujeron por la frontera entre bosques y campos por la noche con un guía, todos vestidos de colores oscuros. Después de pasar unas cuantas semanas pedaleando por los caminos de la Provenza, y visitando a otros escritores a los que esperaban vagamente seducir para que trabajasen para la Resistencia (incluyendo a André Gide y André Malraux), volvieron a cruzar, refrescados por el sabor de la libertad parcial.[34] Al menos en el sur había más comida, aunque no podían permitirse comprar la mayor parte de las cosas. La falta de buena nutrición les había dejado débiles y propensos a los accidentes. Sartre una vez dio una vuelta de campana por encima del manillar y Beauvoir chocó con otra bicicleta, cayó de cara con fuerza y se le hinchó un ojo y perdió un diente. Semanas más tarde, de vuelta en París, se quitaba un grano en la barbilla cuando vio emerger un bulto blanco. Era el diente, que se le había incrustado en la carne de la mandíbula.

De vuelta en París, era importante seguir siendo consciente de lo peligrosos que eran los ocupantes... algo fácil de olvidar, si no estabas entre sus objetivos directos. Sartre escribió que los alemanes «cedían su asiento a las damas ancianas en el metro, mostraban afecto a los niños y les acariciaban la mejilla». Es más, añadía, «los franceses ni siquiera soñaban con mostrarles un desdén demasiado evidente», aunque sí que se aventuraban a pequeñas descortesías cuando podían, para conservar el respeto propio.[35] El diario de Jean Guéhenno registraba ocasiones en que deliberadamente no daba indicaciones en la calle a los alemanes, o se las daba con rudeza, de una manera que jamás haría normalmente.[36] Merleau-Ponty observaba que le resultaba muy difícil reprimir las normas de la buena educación que le habían inculcado de niño, pero también se obligaba a ser maleducado como deber patriótico.[37] Para alguien con un natural tan afable y bien criado como él, representaba un verdadero esfuerzo.

Los judíos y cualquiera que se sospechase que ejercía una actividad en la Resistencia tenían una sensación mucho más sombría de lo que realmente significaba la Ocupación, pero a veces también se mostraron despreocupados demasiado tiempo. Cuando llegó la regulación el 29 de mayo de 1942 diciendo que los judíos debían llevar la estrella amarilla, muchos de los amigos judíos de Sartre y Beauvoir la ignoraron.[38] También desafiaron la prohibición de acudir a restaurantes, cines, bibliotecas y otros lugares públicos. A medida que se anunciaba cada nueva ley, unos pocos lo tomaban como una señal y huían como podían, normalmente a través de España a Gran Bretaña o a América, pero otros se quedaban. Parecía posible vivir con insultos y amenazas... hasta que dejó de serlo.

En el momento más inesperado se podían abrir agujeros terroríficos en la tela

de las cosas. Sartre lo describía con su habitual sentido cinematográfico:

> Telefoneas a un amigo un día y el teléfono suena y suena en un apartamento vacío; llamas a su puerta y no sale a abrirte; si la portera te abre, encuentras dos sillas juntas en el salón con colillas de cigarrillos alemanes entre las patas.[39]

Era como si los pavimentos de la ciudad se abrieran de vez en cuando, escribía, y un monstruo con tentáculos saliera y arrastrara a alguien hacia abajo. Los cafés, siempre llenos de caras familiares, también se convirtieron en un índice de desapariciones. Beauvoir escribía que dos atractivas mujeres checas habituales del Café Flore de repente un día no aparecieron. No volvieron nunca más. Era insoportable ver sus asientos vacíos: «Era, precisamente, una *nada*».[40]

Los cafés como el Flore siguieron siendo un foco de la vida parisina. Para empezar, eran los mejores sitios donde permanecer caliente, ciertamente mejor que los hoteles pobres y baratos en los cuales muchos vivían sin calefacción ni cocina adecuada. Incluso después de la guerra, el escritor americano James Baldwin observaba en los años cincuenta: «En el momento en que empecé a vivir en hoteles franceses, comprendí la necesidad de los cafés franceses».[41] También se habían convertido en lugares donde hablar, donde conspirar un poco, donde mantener viva la mente. Desde luego, gobernaban la vida de Beauvoir y Sartre, ya que eran los lugares donde veían a círculos cada vez más extensos de nuevos conocidos: poetas, dramaturgos, periodistas, artistas como Pablo Picasso y Alberto Giacometti, y escritores de vanguardia como Michel Leiris, Raymond Queneau y Jean Genet. Este último, antiguo ladrón y prostituto que estaba adquiriendo fama como escritor, sencillamente un día se dirigió a Sartre en el Flore y le dijo «bonjour». Esa fue una de las muchas relaciones que se forjaron en tiempos de guerra en las mesas de los cafés.[42]

Conocieron a Albert Camus de una manera igual de abrupta, pero en el Théâtre Sarah Bernhardt, donde se presentó él mismo un día en 1943, mientras ensayaban la obra de Sartre *Las moscas*. Él y Sartre ya sabían mucho el uno del otro: Camus había hecho una crítica de *La náusea*, y Sartre justamente acababa de escribir un artículo sobre *El extranjero* de Camus. Inmediatamente se llevaron bien. Beauvoir diría más tarde que, a ella y a Sartre, Camus les parecía «un alma sencilla, alegre», a menudo divertido y subido de tono en las conversaciones, y tan emotivo que era capaz de sentarse en la nieve, en plena calle, a las dos de la mañana y desahogar sus penas amorosas.[43]

Desde su solitario interludio en París en 1940, Camus había viajado a Argelia y vuelto unas cuantas veces. Su mujer, Francine, todavía seguía allí, porque se había quedado atrapada en el país cuando las fuerzas aliadas lo capturaron. Albert estaba cerca de Lyon por aquel entonces, recibiendo tratamiento por un brote de tuberculosis, una enfermedad que sufriría toda su vida. Acababa de terminar los

«absurdos» en los que trabajaba tres años antes; estos hablaban, sobre todo, de su dislocada experiencia como francés argelino, atrapado entre dos países y nunca del todo a gusto en ninguno de los dos. También reflejaban sus tempranas experiencias de pobreza: la familia de Camus nunca había sido adinerada, pero su situación se volvió muy dura cuando el padre de Camus, Lucien, murió el primer año de la primera guerra mundial. (Reclutado en un regimiento argelino, lo enviaron a combatir llevando un pintoresco uniforme colonial de pantalones rojos y un chaleco de un azul intenso, fatalmente inadecuados para el barro gris del norte de Francia.)[44] Albert, nacido el 7 de noviembre de 1913, tenía menos de un año. Se crió en un piso sórdido de Argel con su hermano, su apenada madre, analfabeta y sorda, y su abuela, que era analfabeta también y, además, violenta.

Así, mientras el burgués y joven Sartre soñaba con sus proezas literarias, y Merleau-Ponty encontraba la felicidad en ser amado incondicionalmente, y Beauvoir tenía sus libros y los escaparates de las pastelerías, Camus se crió en un mundo de silencio y ausencias.[45] Su familia no tenía electricidad, ni agua corriente, ni periódicos, ni libros, ni radio; pocas personas los visitaban en casa, y él no percibía los «mundos-vitales» más amplios de otros. Consiguió escapar a un *lycée* en Argel y luego a una carrera como periodista y escritor, pero su niñez le marcó. La primera anotación de su primer diario, escrita cuando tenía veintidós años, contiene la observación: «Un cierto número de años vividos sin dinero bastan para crear toda una sensibilidad».[46]

Albert Camus en Florencia, 1935 (*Tallandier/Bridgeman/Age Fotostock*)

Camus pasó la mayor parte de su vida en Francia, pero siempre se sintió extranjero allí, perdido sin el sol mediterráneo de un blanco brillante que había sido la única compensación en sus primeros años de vida. El sol se convirtió casi en un personaje en su ficción, especialmente en su primera novela, *El extranjero*. Esta cuenta la historia de un francés argelino llamado Meursault (nunca se nos dice cuál es su nombre de pila) que se enfrenta en una playa con un «árabe» que lleva un cuchillo... cuyo nombre tampoco se nos da nunca. Meursault, que resulta que tiene la pistola de un amigo, dispara al hombre casi sin pensar, deslumbrado por la luz que rebota en el mar y en la hoja del cuchillo. Arrestado y sometido a juicio, confusamente le dice al juez que lo hizo por el sol.[47] Parece que Meursault no defiende bien su caso, y su abogado no lo hace mucho mejor. La atención del tribunal se aparta del auténtico crimen y se dirige a la aparente falta de respuesta emocional adecuada de Meursault a cualquier cosa, incluida la reciente muerte de su madre. Declarado culpable, es sentenciado a muerte por guillotina: un crimen igual de frío e inhumano que el propio crimen de Meursault, aunque nadie se lo dice al juez. La novela termina con Meursault en su celda esperando la muerte. Tiene miedo, pero encuentra un perverso consuelo al levantar los ojos al cielo y abrirse «a la tierna indiferencia del mundo».[48]

Puede parecer extraño que el hombre descrito por Beauvoir como cálido, divertido y efusivamente emotivo fuera capaz de escribir tan bien sobre un hombre que es inexpresivo e insensible... o que, al menos, no puede expresar las emociones de la manera que la sociedad espera. No resulta difícil encontrar posibles motivos en su entorno: la muerte sin sentido de su padre, su propia enfermedad grave y recurrente, y todo el silencio y desconexión de su familia. Sin embargo, la novela también capta algo de la experiencia de los tiempos de guerra franceses en general: de nuevo está esa superficie aparentemente anodina, bajo la cual se agazapa el abismo.

El mismo año que publicaba *El extranjero*, 1942, Camus desarrolló más sus ideas en *El mito de Sísifo*. Era también una obra breve, aunque podía haber sido más larga de no haber accedido a eliminar un capítulo sobre Franz Kafka porque los censores no aceptaban material sobre un judío. Camus, como Sartre y muchos otros, aprendió a aceptar compromisos. Más tarde, en el prólogo a la traducción inglesa de 1955, observaría que *Sísifo* debía mucho a su descubrimiento, mientras trabajaba en el libro durante la derrota francesa, de que «incluso dentro de los límites del nihilismo es posible encontrar los medios para proceder más allá del nihilismo».[49]

El título del libro se refiere a una historia de la *Odisea* de Homero. El rey Sísifo, habiendo desafiado arrogantemente a los dioses, fue castigado condenándolo a subir sin cesar una enorme piedra rodando por una colina. Cada vez que estaba a punto de llegar a la cima, la piedra se le resbalaba y caía otra vez rodando, de modo que tenía que volver a bajar y empezar de nuevo. Camus se pregunta: si la vida resulta que es tan fútil como el trabajo de Sísifo, ¿cómo deberíamos responder?[50]

Como Sartre en *La náusea*, él señala que en gran medida no somos capaces de ver el problema fundamental de la vida porque no nos paramos a pensar en él. Nos levantamos, nos desplazamos, trabajamos, comemos, trabajamos otra vez, viajamos de vuelta a casa, dormimos. Pero de vez en cuando ocurre un cambio, un momento tipo Chandos en el cual el corazón nos da un vuelco y surge la pregunta de nuestro objetivo. En tales momentos experimentamos «cansancio teñido de asombro», mientras nos enfrentamos a la pregunta más básica de todas: ¿por qué seguimos viviendo exactamente?[51]

De alguna manera, es la variante de Camus de la pregunta del Ser de Heidegger. Heidegger pensaba que la naturaleza cuestionable de la existencia se alza amenazadora cuando un martillo se rompe; Camus pensaba que los fracasos básicos similares en los proyectos del día a día nos permiten hacernos la pregunta más importante de la vida. Igual que Heidegger, él pensaba que la respuesta adoptaba la forma de una decisión, en lugar de una afirmación: para Camus, debemos decidir si rendirnos o seguir adelante. Si seguimos adelante, debe ser sobre la base de aceptar que no existe un sentido último para lo que hacemos. Camus concluye su libro sobre Sísifo recuperando su inacabable tarea mientras se

resigna a su absurdidad. De este modo: «Debemos imaginar que Sísifo es feliz».[52]

La principal influencia de Camus aquí no es Heidegger, sino Kierkegaard, especialmente en el ensayo de 1843 *Temor y temblor*. Este también usaba una historia para iluminar el «Absurdo»: Kierkegaard eligió el relato de la Biblia en el cual Dios ordena a Abraham que sacrifique a su amado hijo Isaac, en lugar de la cabra o la oveja habituales. Para sorpresa de Dios, parece ser, Abraham viaja hasta el lugar del sacrificio con Isaac, sin quejarse. En el último momento Dios le libera, y Abraham e Isaac vuelven a casa. Lo que asombra a Kierkegaard no es ni la obediencia ni el indulto, sino la forma en que Abraham e Isaac parecen capaces de volver a tomarse las cosas igual que eran antes. Se han visto obligados a separarse por completo del reino de la humanidad ordinaria y la protección paterna, y sin embargo de alguna manera Abraham todavía confía en el amor que siente por su hijo. Para Kierkegaard, la historia demuestra que debemos hacer esa especie de salto imposible para continuar con la vida después de que se nos hayan revelado sus deficiencias. Como escribía, Abraham «renunció a todo infinitamente, y luego lo volvió a recuperar todo con la fuerza del absurdo».[53] Eso es lo que pensaba Camus que sus lectores modernos necesitaban hacer, pero en este caso, sin implicar para nada a Dios. Aquí también se pueden ver las conexiones con la vida en la Francia ocupada. Todo está comprometido, todo está perdido... y sin embargo, todo parece seguir existiendo aún. Es la *sensación* lo que ha desaparecido. ¿Cómo se puede vivir sin sentidos? La respuesta ofrecida tanto por Camus como por Kierkegaard equivale a algo como el lema en el cartel británico que servía para levantar la moral: *Keep Calm and Carry On* (Tranquilo y sigue adelante).

Los «absurdos» de Camus tuvieron una popularidad muy duradera, aunque el tercero del trío es menos conocido hoy en día: *Calígula*, una obra que recrea la historia de Suetonio de aquel emperador depravado del siglo I, como caso de estudio sobre la libertad y el sinsentido llevado a sus límites. *El extranjero* y *Sísifo* siguieron siendo siempre *best sellers*, atrayendo a generaciones posteriores de lectores, incluyendo a aquellos que no tenían que enfrentarse a nada más insoportable que el descontento en barrios residenciales. Yo estaba en esa categoría cuando los leí por primera vez, y más o menos en la misma época leí *La náusea* de Sartre, y me tomé todos esos libros con un espíritu similar, aunque me sentía mucho más a gusto con el inquieto Roquentin que con el indiferente y frío Meursault.

Pero no me daba cuenta de las importantes diferencias filosóficas que dividían el trabajo de Camus y el de Sartre. Por mucho que les gustase Camus personalmente, ni Sartre ni Beauvoir aceptaban su visión del absurdo. Para ellos la vida *no* es absurda, ni siquiera contemplada a una escala cósmica, y no ganamos nada diciendo que lo es. La vida para ellos está llena de sentido real, aunque ese

sentido emerge de una manera diferente para cada uno de nosotros.

Como afirmaba Sartre en su crítica de *El extranjero* de 1943, los principios básicos fenomenológicos muestran que esa experiencia viene a nosotros ya cargada de significado. Una sonata de piano *es* una evocación melancólica de la añoranza. Si yo contemplo un partido de fútbol, lo veo *como* partido de fútbol, no como escena sin sentido en la cual un número determinado de gente corre por ahí dedicándose a acercar sus miembros inferiores a un objeto esférico por turnos. Si lo que veo es esto último, entonces no contemplo una versión más esencial y pura de un partido de fútbol, sino que no consigo verlo adecuadamente como fútbol, sin más.

Sartre sabía muy bien que podemos perder de vista el sentido de las cosas. Si me preocupo demasiado por lo que está haciendo mi equipo, o estoy experimentando una crisis en mi forma de ver el mundo en general, quizá me quede mirando a los jugadores sin entender nada, como si en realidad fuesen un grupo de gente cualquiera que corre sin ton ni son. En *La náusea* hay muchos momentos así, cuando Roquentin se encuentra agobiado por un picaporte o por un vaso de cerveza. Pero para Sartre, a diferencia de Camus, tales fallos revelan un estado patológico: son fallos de intencionalidad, no atisbos de una verdad superior. Sartre, por tanto, escribió en su crítica de *El extranjero* que Camus «asegura que está mostrando una experiencia cruda y, sin embargo, astutamente nos filtra todas las conexiones significativas que también forman parte de la experiencia». Camus, decía, estaba demasiado influido por David Hume, que «anunciaba que lo único que se podía encontrar en la experiencia eran impresiones aisladas». Sartre piensa que la vida solo parece puntillista cuando algo no funciona bien.[54]

Para Sartre, el individuo que ha abierto los ojos no es Roquentin, que se fija en objetos, en cafés y parques, ni tampoco Sísifo, que hace rodar una piedra montaña arriba con la falsa animación de un Tom Sawyer que blanquea una valla. Es una persona que está comprometida en hacer algo significativo, con la plena confianza en que eso signifique algo. Es esa persona que es libre de verdad.

La libertad era en realidad el gran tema de la filosofía de Sartre, por encima de todo (y no por accidente) durante el periodo en que Francia no era libre. Es fundamental para casi todo lo que escribió por aquel entonces: *Las moscas* (la obra que ensayaban cuando conoció a Camus), las novelas de *Los caminos de la libertad*, sus muchos ensayos y conferencias, y por encima de todo su obra maestra, *El ser y la nada*, que desarrolló a partir de las notas que tomó durante años y que publicó en junio de 1943. Parece extraordinario que un tomo de 665 páginas que trata sobre todo de la libertad pudiera salir en medio de un régimen opresivo sin causar ni un parpadeo entre los censores, pero eso fue lo que ocurrió. Quizá el título les disuadió de examinarlo más de cerca.

El título, por supuesto, era un guiño a *Ser y tiempo* de Heidegger, al cual *El ser y la nada* se parece tanto en tamaño como en peso. (Su reseñador americano, William Barrett, describiría la versión publicada, de casi 700 páginas, como «primer borrador para un buen libro de 300 páginas».)[55] Aun así, es una obra muy rica y estimulante en su mayor parte. Combina las lecturas de Sartre de Husserl, Heidegger, Hegel y Kierkegaard con un gran acervo de anécdotas y ejemplos, basados a menudo en incidentes de la vida real que implicaban a Simone de Beauvoir, Olga Kosakiewicz y otros. El estado de ánimo en París en tiempos de guerra lo llena todo, con miniescenas situadas en bares y cafés, así como en plazas y jardines parisinos, y en las escaleras de hoteles sórdidos. La atmósfera a menudo es de tensión, deseo o desconfianza entre personas. Muchos incidentes importantes podrían ser escenas de una película de cine *noir* o *nouvelle vague*.

El ser y la nada comparte algo más con *Ser y tiempo*: está inacabado. Ambas obras culminan con la perspectiva abierta de una segunda parte que completará la argumentación del libro. Heidegger promete demostrar su punto final: que el sentido del Ser es el Tiempo. Sartre promete proporcionar un fundamento para la ética existencialista. Ninguno de los dos cumple su promesa. Lo que tenemos en *El ser y la nada* es un completo examen de la libertad humana, trabajado con precisión sobre la base de una visión sencilla. Sartre afirma que la libertad nos aterroriza, y que sin embargo no podemos escapar de ella porque *somos* ella.

Para demostrar todo esto empieza por dividir todo ser en dos reinos. Uno es el del *pour-soi* («para sí mismo»), definido solo por el hecho de que es libre. Eso somos nosotros: ahí es donde encontramos la conciencia humana. El otro reino, el del *en-soi* («en sí mismo»), es donde encontramos todo lo demás: rocas, navajas, balas, coches, raíces de árbol. (Sartre no dice demasiado de los demás animales, pero también ellos, desde las esponjas a los chimpancés, se contemplan casi todos dentro de este grupo.) Esas entidades no tienen que tomar decisiones: lo único que necesitan es ser ellos mismos.

Para Sartre, el «en sí mismo» y el «para sí mismo» se oponen tanto como la materia y la antimateria. Heidegger al menos escribió sobre el Dasein como un tipo de ser, pero para Sartre el «para sí mismo» no es un ser en absoluto. Gabriel Marcel describía memorablemente la nada de Sartre como una «bolsa de aire» en medio del ser. Es una «nada», un agujero como un vacío en el mundo. Sin embargo, se trata de una nada específica: el tipo de nada que sale y juega al fútbol.[56]

La noción de una nada específica suena extraña, pero Sartre lo explica con una historia de la vida de un café parisino. Imaginemos, sugiere, que yo he quedado con mi amigo Pierre en un determinado café a las cuatro en punto. Llego quince minutos tarde y miro a mi alrededor ansiosamente. ¿Estará aquí Pierre todavía? Percibo muchas otras cosas: clientes, mesas, espejos y lámparas, la atmósfera llena de humo del café, el sonido de vajilla que entrechoca y un murmullo bajo general. Pero Pierre no está. Esas otras cosas forman un campo ante el cual un solo hecho sobresale fuerte y claro: la ausencia de Pierre.[57] Uno piensa en esas mujeres

checas que desaparecieron del Flore: su ausencia es mucho más elocuente y llamativa de lo que fue nunca su presencia.

Sartre ofrece también un ejemplo mucho más ligero: miro en mi cartera y veo dentro 1.300 francos. Eso parece positivo. Pero si esperaba encontrar 1.500 francos, lo que destaca para mí en la cartera es la no presencia de 200 francos.[58] Un buen chiste, adaptado de uno más viejo contado en la película de Ernst Lubitsch *Ninotchka*, ilustra este punto. (Disculpas al adaptador, que no he conseguido encontrar.) Jean-Paul Sartre entra en un café, y el camarero le pregunta qué quiere tomar. Sartre contesta: «Una taza de café con azúcar, pero sin crema». El camarero vuelve pero se disculpa: «Lo siento, señor Sartre, pero no nos queda crema. ¿Qué tal un café sin leche?». La broma se basa en la idea de que la Ausencia de Crema y la Ausencia de Leche son dos negatividades definidas, igual que la Crema y la Leche son dos positividades definidas.[59]

Es una idea peculiar, pero lo que Sartre está intentando explicar aquí es la estructura de la intencionalidad husserliana, que define la conciencia como solo una «alusividad» insustancial. Mi conciencia es específicamente mía, y sin embargo no tiene existencia real: no *es* nada salvo su tendencia a llegar a las cosas o señalar hacia ellas. Si miro en mí mismo y parece que veo una masa de cualidades solidificadas, rasgos de personalidad, tendencias, limitaciones, reliquias de heridas pasadas y así sucesivamente, todas ellas marcándome con una identidad concreta, me olvido de que ninguna de esas cosas puede definirme en absoluto. Invirtiendo la frase de Descartes «Pienso, luego existo», Sartre afirma, en efecto, «No soy nada, luego soy libre».[60]

No resulta sorprendente que esta libertad radical ponga nerviosa a la gente. Ya es lo bastante difícil pensar en uno mismo como en un ser libre, pero Sartre va más allá y nos dice que no *soy* literalmente nada más allá de lo que yo mismo decida ser. Darse cuenta de la extensión de la propia libertad es verse sumido en lo que tanto Heidegger como Kierkegaard llamaban «ansiedad», *Angst* o en francés *angoisse*. No se trata de un miedo a nada en particular, sino de una inquietud omnipresente sobre uno mismo y la propia existencia. Sartre toma la imagen de Kierkegaard del mareo: si miro hacia abajo desde un precipicio y noto vértigo, este tiende a adoptar la forma de una enfermiza sensación de que podría, compulsiva e inexplicablemente, arrojarme por el borde. Cuanta más libertad de movimientos tenga yo, peor será mi ansiedad.

En teoría, si alguien me atase para asegurarme por completo junto al borde, mi vértigo desaparecería, porque sabría que yo no *podría* arrojarme, y por lo tanto me relajaría.[61] Si intentase un truco similar con la ansiedad de la vida en general, todo parecería mucho más fácil. Pero es imposible: tome las resoluciones que tome, estas nunca me pueden atar como harían unas cuerdas auténticas. Sartre da el ejemplo del adicto al juego que ha decidido mucho tiempo atrás no volver a caer nunca en la adicción. Pero si ese hombre se encuentra cerca de un casino y siente la llamada de la tentación, tiene que renovar su resolución una vez más. No puede

simplemente remitirse a la decisión original.[62] Yo quizá pueda elegir seguir unas normas generales en mi vida, pero no puedo obligarme a mí misma a atenerme a ellas.

Para evitar ese problema, muchos de nosotros intentamos convertir nuestras decisiones a largo plazo en restricciones de algún tipo en el mundo real. Sartre usa el ejemplo de un reloj despertador: suena y yo salto de la cama, como si no tuviera otra elección que obedecerlo, en lugar de considerar libremente si realmente quiero levantarme o no.[63] Una idea similar subyace detrás de aplicaciones recientes de software que te bloquean para que no puedas ver inútiles videos de gatos o de cachorros cuando deberías estar trabajando. Puedes verlos o bien limitar tu tiempo en unas webs en particular, o no entrar en internet en absoluto. Como un guiño a la paradoja, el más popular de estos programas se llama «Libertad».

Todos estos dispositivos funcionan porque nos permiten fingir que no somos libres. Sabemos muy bien que siempre podemos quitar la alarma al reloj o desactivar el software, pero disponemos las cosas de tal manera que esa opción no nos parece fácilmente disponible. Si no recurriésemos a trucos semejantes, tendríamos que ocuparnos de todo el panorama completo de nuestra libertad en cada instante, y eso nos haría la vida extremadamente difícil. La mayoría de nosotros, por tanto, nos mantenemos enredados en todo tipo de costumbres sutiles a lo largo del día. Sartre da algunos ejemplos: «Tengo una cita esta noche con Pierre. No debo olvidar responder a Simon. No tengo derecho a ocultarle la verdad más tiempo a Claude». Tales frases suponen que estamos obligados, pero, para Sartre, son «proyecciones» de mis elecciones. Son, en el giro vertiginoso que le da a la frase, «otros tantos guardarraíles contra la angustia».[64]

Para demostrar lo profundamente que tales fingimientos están entretejidos en nuestra vida diaria, Sartre describe a un camarero, un camarero parisino, habilidoso y altanero, que pasa entre las mesas haciendo oscilar su bandeja, «colocándola en un equilibrio perpetuamente inestable, perpetuamente roto, que perpetuamente va restableciendo con un ligero movimiento del brazo y de la mano».[65] Como ser humano, es un «para sí mismo» tan libre como yo, pero se mueve como si fuera un mecanismo maravillosamente diseñado, interpretando un papel predefinido. ¿A qué juego está jugando? «No necesitamos mirar mucho para entenderlo: está jugando *a ser* camarero en un café.» Lo hace con tanta eficiencia como el ladrón en la historia de G. K. Chesterton del padre Brown «Las pisadas misteriosas»,[66] que entra sin ser visto en un club de caballeros moviéndose como un camarero cuando los miembros del club están por ahí, y como un miembro del club cuando están los camareros. Un camarero representando a un camarero lleva a cabo sus actos con tanta habilidad que el efecto es como la secuencia de las notas musicales en la canción de ragtime de *La náusea*: parece absolutamente *necesario*. Intenta ser una obra de arte llamada *Camarero*, mientras en realidad, como los demás, es solamente un ser humano libre, falible,

contingente. Así, negando su libertad, entra en lo que Sartre llama *mauvaise foi* o «mala fe». No hay nada excepcional en ello: la mayoría de nosotros vamos de mala fe la mayor parte del tiempo, porque de esa forma la vida es soportable.

La mayor parte de las veces la mala fe es inofensiva, pero puede tener consecuencias tenebrosas. En el relato breve «La niñez de un líder», escrito en 1938, Sartre examina a un personaje, Lucien, que se construye una identidad para sí mismo como antisemita, sobre todo para poder *ser algo*. Se siente encantado cuando oye a alguien decir de él: «Lucien no puede soportar a los judíos». Le da la ilusión de que, sencillamente, así es como es él.[67] La mala fe aquí forma una entidad a partir de la no entidad. Sartre desarrolló ese pensamiento posteriormente en *Reflexions sur la question juive* (*Reflexiones sobre la cuestión judía)* empezado en 1944 y publicado en 1946. No afirma en la obra que todo el antisemitismo proceda de la mala fe (sería una tesis difícil de defender), pero usa la idea de la mala fe para establecer una conexión entre dos cosas que nadie había puesto en común de una manera tan clara: el miedo a la libertad y la tendencia a culpar y demonizar a los demás.

Para Sartre, mostramos mala fe cada vez que nos retratamos a nosotros mismos como creaciones pasivas de nuestra raza, clase, trabajo, historia, nación, familia, herencia, influencias de la niñez, acontecimientos o incluso impulsos ocultos de nuestro subconsciente, que aseguramos que están fuera de nuestro control.[68] No es que tales factores carezcan de importancia: clase y raza, en particular, los reconocemos como fuerzas potentes en la vida de la gente, y Simone de Beauvoir pronto añadiría el género a esa lista. Tampoco quería decir que los grupos privilegiados tengan derecho a aleccionar a los pobres y oprimidos sobre la necesidad de «responsabilizarse» de ellos mismos. Sería una mala lectura muy grotesca de los argumentos de Sartre, ya que su simpatía en cualquier dilema siempre se encuentra del lado de los oprimidos. Pero que cada uno de nosotros (que yo) actúe de buena fe significa no buscar excusas para mí mismo. No podemos decir (para citar más ejemplos de la conferencia de Sartre de 1945) «nunca he tenido un gran amor, o una gran amistad; pero es porque nunca he conocido a un hombre o a una mujer que fueran dignos de ello; no he escrito libros buenos porque no he tenido el tiempo libre para hacerlo».[69] Decimos esas cosas constantemente, pero cuando lo hacemos, obramos de mala fe.

Nada de todo esto significa que yo haga elecciones en un campo completamente abierto o vacío. Siempre estoy en alguna «situación» preexistente, a partir de la cual debo actuar. Realmente necesito esas «situaciones», o lo que Sartre llama «facticidad», para poder actuar significativamente. Sin ellas, mi libertad solo sería la insatisfactoria libertad de alguien que flota en el espacio: quizá una saltadora que está dando un salto enorme, pero resulta que deriva en gravedad cero, y su salto no cuenta para nada. La libertad no significa movimientos totalmente carentes de constricción y, ciertamente, no significa tampoco actuar al azar. A menudo confundimos las mismas cosas que nos permiten ser libres (contexto,

significado, facticidad, situación, una dirección general en nuestras vidas) con cosas que nos definen y eliminan nuestra libertad. Solo *con* todas esas cosas podemos ser libres en un sentido real.[70]

Sartre lleva su argumentación a un punto extremo, afirmando que ni siquiera la guerra, la prisión o la perspectiva de una muerte inminente me pueden arrebatar mi libertad existencial. Forman parte de mi «situación», y esa situación puede ser extrema e intolerable, pero aun así, eso solo proporciona un contexto para lo que yo elija hacer a continuación.[71] Si estoy a punto de morir, puedo decidir cómo enfrentarme a la muerte. Sartre aquí resucita la antigua idea estoica de que quizá no pueda elegir lo que me ocurre, pero sí que puedo elegir qué hacer con respecto a ello, hablando espiritualmente. Pero los estoicos cultivaban la indiferencia frente a los acontecimientos terribles, mientras que Sartre pensaba que debíamos permanecer apasionadamente, incluso furiosamente comprometidos con lo que nos ocurre y con lo que podemos conseguir. No deberíamos esperar que la libertad fuese algo menos que endemoniadamente difícil.

La dificultad de ser libre era el tema de la obra que Sartre ensayaba cuando Camus se presentó: *Las moscas*. Estrenada el 3 de junio de 1943, fue la primera obra de teatro auténtica de Sartre, si no contamos las pequeñas piezas satíricas escritas para sus compañeros prisioneros en el Stalag 12D. Más tarde dijo que era «un drama sobre la libertad, sobre mi libertad absoluta, mi libertad como hombre, y por encima de todo, la libertad de los franceses ocupados con respecto a los alemanes».[72] De nuevo, nada de todo esto pareció perturbar a los censores. Esta vez quizá ayudó el hecho de que dio a la obra una ambientación clásica, un truco que otros escritores también usaron durante esa época. Los críticos hicieron pocos comentarios sobre su mensaje político, aunque uno, Jacques Berland, en *Paris-Soir*, se quejaba de que Sartre parecía más un ensayista que un dramaturgo.[73]

Camus tenía su Sísifo; Sartre cogió su parábola de la historia de Orestes, héroe de la obra *Oresteia*, de Esquilo. Orestes vuelve a casa, a su ciudad natal, Argos, y encuentra que su madre Clitemnestra ha conspirado con su amante Egisto para matar a su marido, el padre de Orestes, el rey Agamenón. Egisto ahora gobierna como tirano sobre los ciudadanos oprimidos. En la versión de Sartre, el populacho está demasiado paralizado por la humillación para ser capaz de rebelarse. Una plaga de moscas que se abate sobre la ciudad representa su desmoralización y su vergüenza.

Pero entonces aparece en escena el héroe Orestes. Como en el original, mata a Egisto y (tras un escrúpulo pasajero) a su propia madre. Ha vengado con éxito a su padre y ha liberado Argos... pero también ha hecho algo terrible, y debe cargar con el peso de la culpa en lugar de la carga de vergüenza de los ciudadanos. Orestes es expulsado de la ciudad por las moscas, que ahora representan a las Furias clásicas. El dios Zeus aparece y le ofrece apartar a las Furias, pero el Orestes de Sartre

rechaza su ayuda. Como héroe existencialista que es, rebelándose contra la tiranía y aceptando el peso de su responsabilidad personal, prefiere actuar libre y solo.

Los paralelismos con la situación francesa en 1943 eran claros. El público de Sartre seguramente reconocería los debilitantes efectos de los compromisos que la mayoría de ellos tuvieron que hacer, y la humillación que procedía de vivir bajo la tiranía. En cuanto al factor de la culpabilidad, todo el mundo sabía que unirse a la Resistencia podía ofrecer riesgos para los amigos y la familia de uno. La obra de Sartre quizá no inquietase a los censores, pero sí que transmitió un mensaje subversivo. También tendría una vida póstuma, igualmente provocativa, en otros países y otros tiempos.

Beauvoir exploraba entonces temas similares en su obra. Escribió la única obra teatral de su carrera, que no se puso en escena hasta después de la guerra (y que entonces obtuvo malas críticas). *Las bocas inútiles* está ambientada en una ciudad flamenca medieval bajo asedio; los gobernantes de la ciudad proponen inicialmente sacrificar a las mujeres y los niños para conservar la comida para los guerreros. Más tarde se dan cuenta de que es una táctica mejor unir a toda la población para que luchen juntos, solidariamente. Es un relato muy tosco, así que las malas críticas no resultan sorprendentes, aunque la obra de Sartre tampoco es que fuera mucho más sutil. Después de la guerra, Beauvoir publicaría su «novela de resistencia», mucho mejor, *La sangre de otros*, que sopesaba la necesidad de una acción rebelde contra la culpa que proviene de poner en peligro a la gente.

Beauvoir también escribió un artículo llamado «Pirro y Cineas», durante esa época, que adopta el principio de la acción osada más allá de la guerra y en un territorio más personal. La historia procede de otra fuente clásica, las *Vidas* de Plutarco. El general griego Pirro está muy ocupado consiguiendo una serie de grandes victorias, sabiendo que en el futuro vendrán más batallas. Su consejero, Cineas, le pregunta qué se propone hacer cuando las haya ganado todas y tenga el control del mundo entero. Bueno, dice Pirro, entonces descansaré. Al oírlo, Cineas le pregunta: ¿y por qué no descansar ahora?[74]

Parece una propuesta muy sensata, pero el ensayo de Beauvoir nos dice que lo pensemos bien. Para ella, un hombre que quiere detenerse y mirarse el ombligo no es tan buen modelo como aquel que se compromete a seguir adelante. ¿Por qué imaginamos que la sabiduría reside en la inactividad y el desapego?, pregunta. Si un niño dice: «No me importa nada», eso no es señal de sabiduría, sino de problemas y depresión. De manera similar, los adultos que se retiran del mundo se aburren pronto. Incluso los amantes, si se retiran a su nidito de amor privado durante demasiado tiempo, pierden interés el uno por el otro.[75] No medramos en la saciedad y el descanso. La existencia humana significa «trascendencia», o ir más allá, no «inmanencia», o reposar pasivamente en el interior de uno mismo. Significa acción constante, hasta el día en que uno se queda sin cosas que hacer... un día que es poco probable que llegue mientras a uno le quede aliento. Para Beauvoir y Sartre, esa era la mayor lección de los años de guerra: el arte de la vida

reside en hacer las cosas.

Un mensaje relacionado, pero distinto, emerge de la «novela de resistencia» de Camus, publicada solo después de la guerra, en 1947: *La peste*. Está ambientada en la ciudad argelina de Orán durante un brote de dicha enfermedad. El bacilo sugiere la ocupación y todos sus males. Todo el mundo en la ciudad reacciona de una manera distinta cuando se impone la cuarentena y aumentan la claustrofobia y el miedo. A algunos les entra pánico e intentan huir; algunos explotan la situación para su provecho personal. Otros huyen de la enfermedad, con diversos grados de efectividad. El héroe, el doctor Bernard Rieux, se pone a trabajar pragmáticamente tratando pacientes y minimizando la infección al imponer normas de cuarentena, aunque parezcan crueles. El doctor Rieux no se hace ilusiones de que la humanidad pueda vencer esa epidemia mortal, a largo plazo. La nota de sumisión al destino sigue ahí, como en otras novelas de Camus, una nota jamás oída en Beauvoir o Sartre. Pero el doctor Rieux se concentra en la limitación de daños, y en proseguir estrategias para lograr una victoria, aunque sea solo local y temporal.

La novela de Camus nos da una visión deliberadamente discreta del heroísmo y la acción decisiva, comparada con las de Sartre o Beauvoir. Uno no puede hacer más. Puede parecer derrotismo, pero muestra una percepción mucho más realista de lo que cuesta realmente llevar a cabo tareas difíciles, como liberar el propio país.

A principios del verano de 1944, cuando las fuerzas aliadas se desplazaron hacia París, todo el mundo supo que la libertad estaba cerca. La creciente emoción era difícil de aceptar, como observaba Beauvoir: era como aquel cosquilleo doloroso que sentimos cuando vuelve la sensación, después de tener un miembro dormido. [76] También había mucho miedo de lo que pudieran hacer los nazis al retirarse. La vida continuaba siendo difícil: simplemente encontrar algo para comer resultaba más difícil que nunca. Pero el débil sonido de las bombas y la artillería les daba esperanza.

Los sonidos se fueron acercando más y más... y de repente, un caluroso día de mediados de agosto, los alemanes se habían ido. Los parisinos al principio no estaban seguros de lo que ocurría, especialmente al seguir oyendo fuego de artillería disperso por la ciudad. El miércoles 23 de agosto, Sartre y Beauvoir iban andando a la oficina del periódico de la Resistencia *Combat* para reunirse con Camus, que entonces era el editor literario del periódico: quería encargarles un artículo sobre la liberación. Tenían que cruzar el Sena para llegar hasta allí, y a mitad de camino en el puente, oyeron disparos y corrieron a ponerse a cubierto. Pero las tricolores ondeaban en las ventanas, y al día siguiente, las emisiones de la BBC anunciaron que París se había liberado oficialmente.

Combat, 25 de agosto de 1944 (*Colección privada/Archives Charmet/Bridgeman Images/AGE*)

Las campanas de las iglesias repicaron toda la noche siguiente. Caminando por las calles, Beauvoir se unió a un grupo de gente que bailaba en torno a una hoguera. En un momento dado, alguien dijo que había visto un tanque alemán, de modo que todo el mundo se dispersó, pero luego volvieron cautelosamente. En medio de tales escenas de nerviosa emoción empezó la paz para Francia. Al día siguiente se celebró el desfile oficial de la liberación a lo largo de los Campos Elíseos hasta el Arco de Triunfo, dirigido por el líder de la Francia Libre que había vuelto del exilio, Charles de Gaulle. Beauvoir se unió a la multitud, mientras Sartre lo contemplaba todo desde un balcón. Al final, escribió Beauvoir, «el mundo y el futuro se nos habían devuelto».[77]

El primer acto del futuro fue ajustar cuentas con el pasado. Empezaron las represalias contra los colaboradores, con rápidos actos de castigo brutal al principio, seguidos por una oleada de juicios más formales, algunos de los cuales también acabaron en sentencias de muerte. Ahí, Beauvoir y Sartre se encontraron de nuevo en desacuerdo con Camus. Tras una duda inicial, Camus al final se puso firmemente en contra de la pena de muerte.[78] El asesinato frío y judicial por el Estado siempre estaba mal, dijo, por muy grave que fuera el crimen. Ante el juicio en 1945 de Robert Brasillach, antiguo editor de una revista fascista, Camus firmó una petición de misericordia si el veredicto era de culpabilidad. Sartre no se implicó, ya que estaba fuera por aquel entonces, pero Beauvoir se negó en redondo a firmar la petición, diciendo que en adelante sería necesario tomar decisiones muy duras para poder honrar a aquellos que habían muerto resistiendo a los nazis, así como asegurar un comienzo nuevo para el futuro.

Beauvoir tuvo la curiosidad suficiente para asistir al juicio de Brasillach, que tuvo lugar un gélido 19 de enero de 1945, cuando París estaba cubierto de nieve.[79] Mientras el tribunal deliberaba brevemente y luego pronunciaba la sentencia de muerte, ella se sintió impresionada al ver la calma con la que se lo tomaba Brasillach. Sin embargo, no cambió su opinión de que la sentencia era justa. En cualquier caso, la petición no supuso ninguna diferencia y fue fusilado el 6 de febrero de 1945.

A partir de entonces, Beauvoir y Sartre se alinearon invariablemente contra Camus cuando estaban en juego asuntos similares. Después de su actividad más atrevida y más efectiva en la Resistencia en *Combat* y en otros lugares, Camus trazó unas líneas muy claras: se oponía a la ejecución, a la tortura y a otros abusos estatales, y eso era todo. Beauvoir y Sartre no es que estuvieran exactamente a favor de esas cosas, pero les gustaba señalar las realidades políticas complejas y cálculos de medios y fines. Se preguntaban si realmente no podría haber casos en que el daño producido por el Estado fuera justificable. ¿Y si estaba en juego algo muy grande, y el futuro de un enorme número de personas requería algún acto implacable? Camus seguía volviendo a su principio básico: no a la tortura, no al

asesinato... al menos no con aprobación del Estado. Beauvoir y Sartre creían que estaban adoptando un punto de vista más sutil y más realista.

Si hubiéramos podido preguntarles por qué una pareja de inofensivos filósofos se habían vuelto de repente tan duros, seguramente nos habrían dicho que era a causa de la guerra, que les había cambiado de una forma muy profunda. Les había demostrado que los deberes de uno con la humanidad pueden ser mucho más complicados de lo que parece. «La guerra realmente partió mi vida en dos», dijo más tarde Sartre.[80] Él ya se había apartado de algunas cosas que dijo en *El ser y la nada*, con su concepto individualista de la libertad. Entonces quería desarrollar una visión más influida por el marxismo de la vida humana como algo con sentido y social. Ese fue uno de los motivos por los cuales nunca llegó a escribir el volumen de continuación de la ética existencialista: sus ideas sobre el tema habían cambiado demasiado.[81] Sí que escribió muchas páginas de borradores, publicadas después de su muerte como *Cuadernos para una ética*, pero no les dio nunca forma coherente.

Merleau-Ponty, radicalizado por la guerra, también intentaba desesperadamente ser menos agradable. Habiendo dominado el arte de ser brutal con los alemanes, superó de lejos a Beauvoir y Sartre a la hora de escribir fervientes argumentos para un comunismo sin compromiso al estilo soviético. En un ensayo de 1945, «La guerra ha tenido lugar», escribió que la guerra había eliminado toda posibilidad de vivir una vida simplemente privada. «Estamos en el mundo, mezclados con él, comprometidos con él», escribió.[82] Nadie podía alzarse por encima de los acontecimientos; todo el mundo tenía las manos sucias. Durante un tiempo, «manos sucias» se convirtió en un término que sonaba en el medio de los existencialistas. Llegaba con un nuevo imperativo: ¡ponte a trabajar, haz algo!

Así, ahora que la guerra en Francia había acabado y había seguridad, la banda de Sartre salió corriendo como los galgos en los canódromos cuando abren de golpe las portezuelas. Sartre escribió una serie de ensayos afirmando que los escritores tenían el deber de ser activos y comprometidos; estos aparecieron en forma periódica a partir de 1947, y luego separadamente en 1948 como *¿Qué es la literatura?* Los autores tenían poder real en el mundo, decía, y debían atenerse a ello.[83] Apeló a una *littérature engagée*, es decir, una literatura comprometida políticamente. Beauvoir recordaba lo urgentes que parecían todas aquellas tareas: leía sobre un incidente que la indignaba, pensaba de inmediato: «¡Tengo que responder a eso!» y corría a escribir un artículo para publicarlo.[84] Ella, Sartre, Merleau-Ponty y otros amigos producían tantos escritos y tan rápidamente que se juntaron para lanzar una nueva publicación cultural en 1945: *Les Temps modernes.* Sartre era el que aparecía al frente del periódico, y la mayoría de la gente suponía que escribía todos sus editoriales, aunque de hecho Merleau-Ponty trabajaba en ellos mucho más que nadie, y escribía muchos artículos sin firmar. El nombre de «Tiempos modernos» lo habían sacado de la frenética película de Chaplin de 1936

sobre la explotación laboral y la industrialización, una película que a Sartre y Beauvoir les había gustado tanto cuando salió que se quedaron a verla dos veces seguidas.[85] Su ritmo de producción literaria igualaba al satirizado en la película de Chaplin, y a lo largo de las décadas, *Les Temps modernes* se convirtió en uno de los mayores motores del debate intelectual en Francia y fuera de ella. Todavía se sigue publicando hoy en día.[86] Fue en *Les Temps modernes* donde apareció por primera vez el ensayo de Sartre sobre la «literatura comprometida», y este estableció el tono para los años siguientes.

El flujo de ficción existencialista y drama continuó, también. *La sangre de otros* de Beauvoir apareció en septiembre de 1945. Sartre publicó los dos primeros volúmenes de su serie de novelas *Los caminos de la libertad*, ambas escritas años antes y ambientadas en 1938. En ellas aparece el protagonista, Mathieu Delarue, que progresa desde un punto de vista ingenuo sobre la libertad como simple egoísmo o «haz lo que quieras» hasta una definición mucho mejor en la cual se enfrenta a las exigencias que hace la historia. En la época en que apareció el tercer volumen, en 1949, *La mort dans l'âme* (*La muerte en el alma*) vemos a Mathieu defendiendo valientemente un campanario de un pueblo cuando cae Francia. Usa su libertad para mejores causas, pero la derrota parece ser su fin. Un volumen cuarto que proyectaba pensaba mostrarlo sobreviviendo, después de todo, y encontrando la libertad real a través de la solidaridad con sus camaradas de la Resistencia. Desgraciadamente, como ocurría generalmente cuando Sartre planeaba una conclusión grandiosa para un proyecto, el volumen nunca llegó a acabarse. Solo aparecieron unos pocos fragmentos, muchos años más tarde.[87] Mientras la cuestión de la ética seguía pendiente en *El ser y la nada*, la cuestión de la libertad seguía pendiente en *Los caminos de la libertad*. En ninguno de los casos el problema era que Sartre hubiese perdido el interés: era a causa de su tendencia a seguir cambiando de opinión filosófica y políticamente.

En todas esas novelas, cuentos y ensayos de los años cuarenta, el estado de ánimo dominante no era tanto de agotamiento postraumático como de emoción. El mundo había quedado hecho trizas, pero por esa misma razón se podía hacer casi cualquier cosa con él, a partir de entonces. Contribuía a formar una mezcla aterradora y excitante... que fue justo la combinación de emociones que caracterizó la primera oleada del existencialismo posterior a la guerra, en general.

Fue una combinación engendrada lejos de París, también. En un estudio de las experiencias de guerra de 1959, el erudito heideggeriano americano J. Glenn Gray recordaba haber viajado por la campiña italiana con su unidad hacia el final de la guerra.[88] Una tarde, se detuvo a intercambiar unas pocas palabras en su torpe italiano con un hombre anciano que fumaba una pipa ante una cabaña. El encuentro entristeció a Gray, ya que aquel mundo tradicional con su calma antigua parecía a punto de perderse para siempre. Sin embargo, junto con la premonición de la pérdida sintió también júbilo y una sensación de promesa. Ocurriera lo que ocurriese después, supo Gray aquella tarde, una cosa era cierta: los filósofos que

había estudiado en la universidad podían tener poco que ofrecer al mundo de la posguerra. Habría una nueva realidad, de modo que se necesitaría una nueva filosofía.

Y ahí estaban.

Así empezó el año de maravillas y obsesiones del existencialismo, con todas las salvajes experimentaciones que astutamente previmos en el capítulo 1. La conferencia seductora de Sartre en octubre de 1945 acabó en un tumulto y una noticia importante para los medios. Se hablaba de su filosofía en todo París, y más allá. En 1946, Gabriel Marcel escribió: «No pasa apenas un solo día sin que me pregunten qué es el existencialismo».[89] Añadía: «Normalmente se trata de una dama de la alta sociedad la que me pide esa información, pero mañana puede ser mi asistenta o el revisor del metro». Todas las personas que estaban a la moda querían saber al respecto, toda institución o establecimiento ansiaba conocerlo, y casi todos los periodistas parecían estar usándolo para ganarse la vida.

El amigo de Sartre, Boris Vian, parodiaba esa locura en su novela de 1947 *La espuma de los días*. Ese romance surrealista y juguetón incluye, como personaje secundario, a un famoso filósofo llamado Jean-Sol Partre. Cuando Partre da una conferencia, llega montado en un elefante y se sienta en un trono, acompañado por su consorte, la Condesa de Mauvoir. Un resplandor extraordinario emana de su cuerpo esbelto. El auditorio queda tan embelesado que sus palabras quedan ahogadas por los vítores, y al final, toda la sala se derrumba y queda hecha escombros por la presión de los asistentes. Partre observa deleitado al ver que todo el mundo se compromete en la situación. La auténtica Simone de Beauvoir disfrutó mucho con la sátira de Vian, y dijo que era una obra de una «enorme ternura».[90]

El trompetista Vian era líder del elemento festivo de la escena existencialista, que encontró su hogar en la zona de Saint-Germain-des-Prés en la Orilla Izquierda. Ya había sido pionero en la tendencia de celebrar fiestas con jazz en apartamentos privados hacia el final de la Ocupación, con jóvenes que burlaban el toque de queda, conocidos como «zazous», que evitaban las horas prohibidas sencillamente no volviendo a casa hasta el día siguiente. Cuando terminó la guerra, Vian empezó a tocar en los nuevos clubes en cavas. También preparaba extraños cócteles detrás de sus barras, y lanzaba novelas divertidas, sensacionalistas o surrealistas, según el estado de ánimo. Más tarde escribió un «manual» de Saint-Germain-des-Prés, aportando mapas, descripciones y retratos a pluma de los exóticos «trogloditas» que moraban en las cavas.[91]

Boris Vian, 4 de mayo de 1949 (*AGIP/Bridgeman Images/AGE*)

En las bodegas y bares, los filósofos a menudo se codeaban literalmente con

estrellas del jazz, y bailaban toda la noche. Merleau-Ponty era especialmente popular entre los habituales de la Orilla Izquierda, y era muy conocido por su buen humor y su encanto seductor. Era, observaba Vian, «el único de los filósofos que realmente podía sacar a una chica a bailar en la pista».[92] Cuando Merleau-Ponty bailaba con Juliette Gréco, a petición de ella le enseñaba también un poco de filosofía, mientras giraban por la pista.

Sartre y Beauvoir bailaban también, cuando conseguían escapar a los nuevos parásitos y periodistas en los locales más conocidos. Les encantaba el jazz. Sartre escribió la letra de una de las canciones de más éxito de Juliette Gréco, *La rue des Blancs-Manteaux*. Otra canción del repertorio de Gréco, una *Marsellaise existentialiste*, tenía una letra que habían escrito conjuntamente Merleau-Ponty, Boris Vian y Anne-Marie Cazalis.[93] Contaba la lamentable pero bien rimada historia de alguien que era demasiado pobre para que le fiaran en el Flore, demasiado libre, a pesar de leer a Merleau-Ponty, y que siempre acababa metido en el mismo desastre, a pesar de Jean-Paul Sartre.

La cultura existencialista de finales de los cuarenta parecía muy parisina a cualquiera que mirase desde el exterior, pero también estaba impulsada por un amor o al menos una fascinación por todo lo americano. París mismo estaba lleno de americanos, incluyendo a soldados de las fuerzas de liberación que se quedaron, y también recién llegados. Pocos parisinos jóvenes podían resistirse a la ropa americana, las películas americanas o la música americana. El hecho de que todo aquello hubiera estado prohibido por las autoridades de la Ocupación añadía aún más atractivo... y los «zazous» llevaban meses bailando secretamente jazz americano. La importancia de la música americana para una generación entera se resume en una historia que contaba Juliette Gréco. A ella la había arrestado la Gestapo en 1943, la metieron en una celda y luego, para su sorpresa, la liberaron de nuevo. Volvió a casa andando, doce kilómetros por calles azotadas por el viento, con un fino vestido de algodón, y al andar iba cantando desafiante una canción americana a voz en grito: *Over the Rainbow*.[94]

Para acompañar al jazz, blues y ragtime de después de la guerra, la gente buscaba también ropa americana, disponible fácilmente en los mercadillos; había una locura especial por las camisas y chaquetas de cuadros. Si la máquina del tiempo del siglo XXI pudiera llevarnos de vuelta a un club de jazz parisino inmediatamente después de la guerra, es probable que nos pareciera entrar en un local rústico lleno de leñadores. Una impresión de ese efecto se puede ver en la película de Jacques Becker *Rendez-vous de juillet (Cita en julio)*, producida en 1949, que incluye una exuberante escena de baile en el club Lorientais: la banda de Claude Luter toca en el apiñado escenario, y la multitud con camisas de cuadros va saltando a su alrededor, en la pista. El jersey con cuello de cisne negro llegó después... y cuando los americanos, a su vez, adoptaron esa moda, pocos se dieron

cuenta de que estaban devolviendo un cumplido en la forma de vestir.

En los cines, mientras tanto, la gente devoraba películas policíacas y compraban ficción americana en los *bouquinistes* que se alinean a lo largo del Sena. Los escritores más populares eran los más duros: James M. Cain, Dashiel Hammett y Horace McCoy, cuya novela desesperada de la época de la Depresión, *¿Acaso no matan a los caballos?*, salió en francés en Gallimard en 1946.[95] Camus había emulado el estilo de las novelas americanas *noir* en *El extranjero*, y Sartre y Beauvoir también eran aficionados. Les encantaban también los autores americanos que no eran de género: Ernest Hemingway, William Faulkner, John Steinbeck y John Dos Passos, que según Sartre, era el mejor escritor de toda la época.[96] Los editores franceses hicieron traducir muchos libros americanos: «*traduit de l'americain*» se convirtió en una frase favorita en las cubiertas. No todos los libros que parecían traducciones lo eran de verdad, sin embargo. Un libro llamado *Escupiré sobre vuestra tumba*, ostensiblemente de «Vernon Sullivan» y traducido por Boris Vian, era del propio Vian. Escrito como una especie de desafío, era una historia violenta y sensacionalista sobre un hombre negro que mata a dos mujeres blancas para vengar el linchamiento de su hermano, pero es perseguido y cazado y finalmente la policía lo acaba matando a tiros. Vian hizo dinero con la obra, pero se metió en problemas al año siguiente, cuando un hombre de Montparnasse estranguló a su novia y se pegó un tiro luego, dejando un ejemplar de la novela en su cama con la descripción de un estrangulamiento rodeada con un círculo por si a alguien se le escapaba la similitud.[97]

Los americanos, que pudieron visitar París como turistas por primera vez desde hacía cinco años, se enamoraron de nuevo de la ciudad como había ocurrido en los años veinte. Se sentaban en el Flore o en el Deux Magots, y se atrevían a bajar las escaleras de las cavas y entrar en los clubes nocturnos. Oían hablar del *existentialisme* y de los *existentialistes*, y se lo contaban a sus amigos al volver a casa. Los neoyorquinos más cultos empezaron a cortejar a los auténticos existencialistas: uno por uno, Sartre, Beauvoir y Camus fueron invitados a cruzar el Atlántico para hacer visitas y pronunciar ciclos de conferencias. Todos aceptaron.

El primero en ir fue Sartre, a mediados de enero de 1945: a sugerencia de Camus, se unió a una delegación de periodistas franceses invitados que representaban a *Combat* y *Le Figaro*. (Por eso no estaba presente cuando se celebró el juicio de Brasillach.) Viajó por el país durante dos meses y conoció a innumerables personas, una de la cuales, Dolores Vanetti, se convirtió en amante suya durante largo tiempo. Al hablar muy mal el inglés, no podía expresarse con tanta libertad como le gustaba normalmente, pero observaba con mucha atención y tomaba notas, y luego escribió artículos a su vez. Se concentró en cuestiones socialistas, como el tema de cómo llevaban los trabajadores americanos la veloz automatización de las fábricas americanas.[98] Por aquel entonces pocos pensaban en los aparatos tecnológicos, el consumismo o las técnicas de producción automatizadas como rasgos extendidos de la vida moderna: más bien

los consideraban como algo distintivamente americano, y eso añadía glamour al país, pero también ofrecía una imagen alarmante en muchas mentes europeas. ¿Se puede vivir realmente con toda esa tecnología? ¿Qué le hace todo eso a la persona? Sartre observaba con sorpresa que los trabajadores de Estados Unidos parecían contentos, a pesar de ser simples engranajes en una máquina industrial chaplinesca inducida a ir cada vez más y más rápido por sus jefes. Toda América en realidad parecía una máquina semejante, y Sartre se preguntaba si las cosas podrían continuar así.

Volvió a hacer más visitas a finales de los años cuarenta, y se sintió más cómodo a la hora de comunicarse con la gente, aunque sus conocimientos del inglés seguían siendo limitados. Para la tercera visita de Sartre, en 1948, Lionel Abel (que le había conocido en una velada de la *Partisan Review*) se sintió asombrado ante su locuacidad en un idioma que apenas conocía: pocas cosas podía decir Sartre, pero no se callaba nunca.[99]

Albert Camus fue el siguiente en ir, y recorrió Estados Unidos desde marzo a mayo de 1946. Viajó más nerviosamente que Sartre, consciente de ser un extranjero y preocupado por las constantes pequeñas dificultades a la hora de averiguar cómo funcionaban las cosas y qué se suponía que debía hacer.[100] Su intranquilidad le convirtió en un buen observador de las diferencias. Decía:

> los zumos de frutas por la mañana, el whisky con soda nacional... el antisemitismo y el amor a los animales, este último extendido desde los gorilas del Zoo del Bronx hasta los protozoos del Museo de Historia Natural, las funerarias donde la muerte y los muertos son maquillados a toda velocidad («Muera y déjenos el resto a nosotros»), las barberías donde puedes conseguir que te afeiten a las tres de la mañana...

Se sintió especialmente impresionado por el anuncio de Times Square en el que un soldado americano exhalaba humo real de un cigarrillo Camel.[101] El único lugar que parecía consolarle un poco con su familiaridad era el distrito del Bowery de Nueva York, que entonces era una zona abandonada con bares baratos y hoteles decadentes, con la línea del ferrocarril elevado atravesándolo a la altura de un segundo piso, arrojando profundas sombras en todo lo que quedaba debajo. «Un europeo quiere decir: "Por fin, la realidad".» Como Sartre observando a los trabajadores, Camus se sentía a la vez atraído y repelido. Por encima de todo, no podía comprender la aparente falta de angustia en América. Nada era adecuadamente trágico.[102]

En 1947, Simone de Beauvoir viajó a su vez. A diferencia de Sartre, ya hablaba y leía en inglés; como Camus, se sintió asombrada por los extraños dispositivos e inventos. Llevaba un diario en el cual se mostraba atónita ante fenómenos como la forma en que se enviaban cartas en su hotel: junto al ascensor de cada piso había una diminuta abertura en la cual dejabas caer el sobre, que caía hasta una caja en la parte inferior. La primera vez que vio aquellas cosas blancas relampagueando, pensó que eran alucinaciones y a continuación fue a una papelería e intentó averiguar cómo comprar sellos para aquellas máquinas, pero las monedas la

confundían.[103] Sin embargo hizo muchos amigos, y después de familiarizarse con Nueva York, se embarcó en una gira de conferencias por todo el país con desvíos para visitar clubes de jazz y cines donde vio películas «de miedo» y «de risa».[104] Mientras estaba en Chicago conoció a Nelson Algren, un novelista duro que escribía sobre adictos y prostitutas y el lado sórdido de la vida americana. Iniciaron una aventura y ella se enamoró; siguieron siendo amantes durante tres años, aunque solo se veían muy de vez en cuando en Estados Unidos o en Francia.

La respuesta de ella a América era la mezcla ahora habitual de cansancio y deleite. Estaba seducida: América era «la abundancia, y los horizontes infinitos; era como una linterna mágica y loca de imágenes legendarias».[105] Era el futuro... o al menos una versión posible del futuro. Una versión rival se la ofrecía la Unión Soviética, que también la atraía. Pero Estados Unidos era sin duda la más fuerte, por el momento. Era más confiada, más rica, y además tenía la bomba.

Un elemento de la vida americana horrorizaba inequívocamente a Sartre, Beauvoir y Camus: sus desigualdades raciales, y no solo en el sur. Después de su primer viaje, Sartre escribió en *Le Figaro* que los negros «intocables» e «invisibles» llenaban las calles pero no te miraban nunca a los ojos.[106] Era como si no vieran a nadie, y se suponía que tú tampoco los veías a ellos. Una visita posterior le inspiró para escribir una obra sobre el racismo en Estados Unidos, *La prostituta respetuosa*, basada en un caso real en el cual dos hombres negros fueron condenados por violar a dos prostitutas blancas y acabaron ejecutados, a pesar de la insuficiencia de pruebas contra ellos. Beauvoir también quedó conmocionada por esos encuentros, o más bien la falta de ellos, ya que ambos mundos raramente se mezclaban. Fue caminando a Harlem ella sola, desafiando las nerviosas advertencias de los blancos neoyorquinos, que le decían que podía ser peligroso para ella.[107] Otros visitantes franceses también se negaban a acostumbrarse a la separación de esferas que parecía natural a tantos americanos blancos. Cuando Juliette Gréco tuvo una aventura con el músico de jazz Miles Davis, en 1949, y le visitó en Nueva York, él tuvo que advertirle que no podían salir juntos por ahí tan abiertamente como en París. La gente la llamaría «puta de un negro», y su carrera quedaría arruinada.[108]

Inversamente, muchos americanos negros que se encontraban en París después de la guerra apreciaban la experiencia de ser tratados con el respeto humano más básico y sencillo. Eran más que respetados: a menudo se les idolatraba, porque los jóvenes franceses adoraban la música negra y la cultura americanas. Algunos decidieron quedarse, y unos pocos se vieron implicados en el existencialismo, encontrando muchas cosas que apreciar en su filosofía de la libertad.

El mejor ejemplo de todo esto fue Richard Wright, que se había hecho un nombre en Estados Unidos con las novelas *Hijo nativo* (1940) y *Chico negro* (1945). Mientras estaba todavía en Nueva York conoció tanto a Sartre como a Camus, y él y su mujer se hicieron especialmente buenos amigos de Simone de Beauvoir, que se alojó en su casa en 1947. Él escribió en su diario, aquel año: «Cómo piensan y

escriben esos chicos y chicas franceses; no existe nada semejante en la tierra, hoy en día. Con qué profundidad comprenden el sufrimiento humano».[109] A su vez, sus visitantes franceses adoraban su forma de escribir descarnada y semiautobiográfica en la que se veía cómo era la vida de un hombre negro criado en América. Camus hizo que sus libros los tradujera Gallimard; Sartre le encargó que escribiera para *Les Temps modernes*. Wright, con grandes dificultades, consiguió un visado para visitar Francia, y al instante quedó convertido. Igual que los detalles de América habían sorprendido a los franceses, las peculiaridades de París encantaron a Wright. «¡Los picaportes están en el centro de las puertas!»[110] Dispuso futuras estancias, y al final se estableció en la ciudad.

Aunque los europeos se sentían extrañados por la forma de vivir americana, les encantaba ser recibidos tan cálidamente: Estados Unidos era (y es todavía) un país tremendamente hospitalario para las nuevas ideas, y para las posibles celebridades también. El año después de que apareciera la foto de Sartre en la revista *Time* con la leyenda: «Las mujeres se desmayaban», se saludó a Beauvoir en el *New Yorker* como «la existencialista más guapa que se pueda encontrar».[111] En periódicos y publicaciones culturales aparecieron artículos sobre el existencialismo: en el *New York Post*, el *New Yorker*, *Harper's Bazaar* y el *Partisan Review*,[112] lectura favorita de los intelectuales, que publicaron artículos sobre Sartre, Beauvoir y Camus, con fragmentos traducidos de sus obras. El exiliado francés Jean Wahl escribió: «Existencialismo: un prólogo» para la *New Republic* en octubre de 1945.[113] Junto con los artículos y prólogos llegó también una suave sátira. En 1948 el *New York Times Magazine* reimprimió una parodia existencialista de Paul F. Jennings aparecida en el semanario británico *Spectator*, llamada «La coseidad de las cosas».[114] En ella describía la filosofía del «resistencialismo», propuesta por un tal Pierre-Marie Ventre, dedicada a comprender por qué las cosas se resisten y frustran a los seres humanos sin parar, como cuando se nos meten debajo de los pies para que tropecemos, o declinan ser encontradas cuando las buscamos. El lema de Ventre era: «*Les choses sont contre nous*» (Las cosas están contra nosotros).

Una cosa sí preocupaba gravemente a los intelectuales americanos sobre el existencialismo, y era su mal gusto en lo que respecta a la cultura americana, su amor por el jazz y el blues, su interés por los sórdidos crímenes del Profundo Sur y su afición a las noveluchas sobre asesinos a sueldo y psicópatas. Incluso sus gustos más elevados en ficción americana eran sospechosos, porque los americanos cultos estaban menos inclinados a apreciar a sus propios novelistas modernos que los vericuetos afiligranados de Proust, a quien Sartre detestaba. William Barrett, temprano popularizador de los existencialistas, escribió en la *Partisan Review* que las novelas de Sartre eran «sombríos recordatorios de que no se puede leer a Steinbeck y Dos Passos como grandes novelistas con impunidad». Todos esos libros, con sus «conversaciones banales y sin sentido, personajes que vagabundean por ahí, bares y salones de baile» eran una mala influencia.[115] En

el mismo número, el crítico F. W. Dupee concluía que el gusto francés por Faulkner no era tanto un cumplido para la literatura americana como una indicación de alguna terrible «crisis en el gusto y el razonamiento franceses».[116]

También surgió una divergencia en la forma de pensar en el existencialismo por parte de americanos y franceses. Para los franceses de los años cuarenta, tendía a verse como algo nuevo, llamativo, sexy y atrevido. Para los americanos, evocaba cafés mugrientos y sombrías calles parisinas: significaba la vieja Europa. Así, mientras la prensa francesa retrataba a los existencialistas como jóvenes rebeldes con una vida sexual escandalosa, los americanos a menudo los veían como almas pálidas y pesimistas, acosadas por el temor, la desesperación y la ansiedad a lo Kierkegaard.[117] Esa imagen fue la que perduró. Incluso ahora, especialmente en el mundo de habla inglesa, la palabra «existencialista» trae a la mente a una figura de negro mirando el fondo de una taza de café, demasiado deprimida y angustiada incluso para pasar las páginas de un ejemplar desgastado de *El ser y la nada*. Uno de los pocos que desafió enseguida esa imagen fue Richard Wright, que después de conocer a los existencialistas escribió a su amiga Gertrude Stein que no comprendía por qué los americanos insistían en ver esa filosofía como algo sombrío: para él representaba el optimismo y la libertad.[118]

Los lectores americanos de aquellos primeros años tenían muy poco material original a su disposición si querían juzgar el existencialismo por ellos mismos y si no sabían leer en francés. Solo se habían traducido hasta el momento unos pocos fragmentos de Sartre y de Beauvoir, y no incluían ni *La náusea*, traducida por primera vez al inglés por Lloyd Alexander como *Diario de Antoine Roquentin* en 1949, ni *El ser y la nada*, traducido por Hazel Barnes en 1956.

Era difícil obtener información precisa sobre el existencialismo francés, y más difícil incluso saber cualquier cosa sobre los pensadores alemanes que lo habían iniciado todo. Uno de los pocos que intentó corregir ese desequilibrio fue la antigua alumna y amante de Heidegger, Hannah Arendt, entonces afincada en Estados Unidos y trabajando para organizaciones de refugiados judíos. Escribió dos artículos en 1946, para *Nation* y *Partisan Review* respectivamente. Uno, «El existencialismo francés», desmontaba algunos de los mitos sobre Sartre y los demás. El otro: «¿Qué es la filosofía *existenz*?», intentaba devolver las raíces alemanas al existencialismo, resumiendo el pensamiento de Jaspers y Heidegger.[119]

Pero era un momento difícil para decirle a la gente que la existencialista más guapa que ha existido y Sartre, el que hacía desmayarse a las mujeres, debían sus ideas a los alemanes. Pocos quisieron reconocer ese hecho en Francia, tampoco. Y Heidegger no era un alemán normal y corriente. Si el mago de Messkirch pudiera haber hecho desaparecer su propio pasado como por arte de magia, todo el mundo se habría sentido mucho más feliz.

8

Devastación

En el que Heidegger da un giro y se vuelve y se le vuelven en contra, y se suceden algunas reuniones extrañas.

En 1945, Alemania era un lugar donde nadie quería estar. Supervivientes, soldados aislados y personas desplazadas de todo tipo vagaban por las ciudades y por el campo. Las organizaciones de refugiados se esforzaban por ayudar a la gente a conseguir un hogar, y las fuerzas de ocupación intentaban imponer el orden entre una casi total ausencia de infraestructuras. Montones de escombros apestaban a menudo, por los cadáveres enterrados debajo. La gente buscaba comida, cultivaba verduras en huertos improvisados y cocinaba en fogatas al aire libre. Además de los muertos, cerca de catorce a quince millones de alemanes se habían quedado sin hogar por los bombardeos y la destrucción generalizada. El poeta inglés Stephen Spender, que viajaba por el país después de la guerra, comparaba a la gente que veía vagando entre las ruinas de Colonia y otras ciudades con nómadas del desierto que hubiesen tropezado con las ruinas de una ciudad perdida.[1] Pero la gente, especialmente grupos de *Trümmerfrauen* o «mujeres de los escombros», empezaba ya a trabajar para quitar las piedras y los ladrillos, supervisada por soldados ocupantes.

Las personas desplazadas de los campos a menudo tenían que esperar largo tiempo para poder ir a alguna parte. Muchos soldados alemanes también estaban perdidos; algunos iban volviendo a casa poco a poco, cruzando países enteros a pie. Se les unieron más de doce millones de alemanes étnicos expulsados de Polonia, Checoslovaquia y otros países del centro y el este de Europa; ellos también iban a pie a Alemania, empujando pequeños carromatos y vagonetas conteniendo todas sus posesiones.[2] El número de personas que iban simplemente recorriendo Europa en aquella época es asombroso. El abuelo de un amigo mío volvió a pie a Hungría desde un campo de prisioneros en Dinamarca. Cuando, en una secuencia de la película de 1984 *Heimat*, de Edgar Reitz, un joven vuelve a su pueblo natal en Renania tras ir andando desde Turquía, la escena no es tan fantasiosa como podría parecer. Pero muchos otros se quedaron atrapados en lugares muy lejanos durante años, y sus parientes no tenían ni idea de dónde estaban.

Entre los que perdieron la comunicación en 1945 se encontraban los dos hijos de Heidegger, Jörg y Hermann. Ambos habían sido soldados en el frente del Este, y ambos eran prisioneros ahora en campos rusos. Sus padres solo podían esperar con total incertidumbre, sin saber si alguno de los dos estaba vivo aún.

Desde su renuncia al rectorado de Friburgo en 1934, Martin Heidegger había permanecido muy callado. La misma enfermedad del corazón que le había apartado del servicio activo en la Primera Guerra Mundial continuó evitando que le llamasen para ningún servicio a lo largo de la mayor parte de la segunda. Enseñaba en la universidad y pasaba todo el tiempo que podía en su cabaña de Todtnauberg, sintiéndose mal comprendido y mal tratado. Un amigo que le vio allí en 1941, Max Kommerell, decía que estaba muy bronceado, que sus ojos estaban como perdidos, y que mostraba «una sonrisa delicada que resultaba un poquito, solo un poquito loca».[3]

Con los aliados acercándose a finales de 1944, el régimen nazi ordenó la movilización total de todos los alemanes, incluidos los que previamente quedaron exentos. Heidegger, con cincuenta y cinco años entonces, fue enviado con otros hombres a cavar trincheras junto a Alsacia para impedir un avance francés. Esto solo duró unas pocas semanas, pero mientras tanto, él tomó la precaución de esconder sus manuscritos en lugares seguros, por si había una invasión. Algunos ya estaban custodiados en las bóvedas del banco de Messkirch, donde trabajaba su hermano Fritz; otros los puso a buen recaudo en la torre de una iglesia en la cercana Bietingen.[4] En abril de 1945 incluso escribió a su mujer hablándole de un plan para guardar varios volúmenes escritos en una bodega secreta que sería clausurada y su ubicación consignada en un mapa que se confiaría a unas pocas personas.[5] Si se hizo tal cosa alguna vez, no queda prueba alguna de ello, pero él siguió cambiando los papeles de sitio. Las precauciones de Heidegger no eran irracionales: Friburgo quedó muy dañado por los ataques aéreos, y Todtnauberg no era ni grande ni segura para almacenar con toda seguridad muchas cosas. Quizá temía que algunos de aquellos artículos resultaran incriminadores.

Se quedó solo unos pocos manuscritos, incluyendo su reciente obra sobre Friedrich Hölderlin, a quien Heidegger leía obsesivamente. El gran poeta local de la región del Danubio, nacido en 1770 en Lauffen y aquejado de brotes de locura toda su vida, había situado gran parte de su poesía visionaria en el paisaje local, evocando a la vez una imagen idealizada de la antigua Grecia: la misma combinación precisamente que siempre había fascinado a Heidegger. El único poeta que sería igual de importante para él era Georg Trakl, un austríaco esquizofrénico y drogadicto que murió a los veintisiete años, en 1914. Los inquietantes poemas de Trakl están llenos de cazadores, muchachas jóvenes y extrañas bestias azules que caminan entre los bosques silenciosos a la luz de la luna. Heidegger se sumergió en ambos poetas, y exploró en general la cuestión de cómo el lenguaje poético podía convocar al Ser y abrir un espacio para él en el mundo.

En marzo de 1945, los aliados llegaron a Friburgo y Heidegger se fue. Consiguió que los filósofos y estudiantes de su facultad encontraran refugio en Wildenstein,[6] un castillo espectacular colgado en lo alto de un risco por encima del Danubio, cerca de Beuron, no lejos de Messkirch (y también, casualmente, no lejos del

castillo de Sigmaringen donde los alemanes habían mantenido encerrados a los miembros del gobierno de Vichy en una grotesca retirada al estilo del *Decamerón*, después de que huyeran de Francia). Los propietarios de Wildenstein eran el príncipe y la princesa de Sachsen-Meiningen; la princesa había sido amante de Heidegger. Quizá por eso Elfride Heidegger no se unió a ellos; a ella la dejaron en Friburgo, para que cuidara la casa de Heidegger en la zona residencial de Zähringen. Cuando llegaron los aliados la requisaron, de modo que ella tuvo que compartir la casa un tiempo con un refugiado de Silesia y la familia de un sargento francés.

Wildenstein, de Matthäeus Merian, *Topographia Sueviae* 1643 (AESA)

Mientras tanto, la pequeña banda de universitarios refugiados (en torno a diez profesores y treinta estudiantes, sobre todo mujeres) pasó en bicicleta por la Selva Negra, y el propio Heidegger se reunió con ellos más tarde con la bicicleta de su hijo. Se alojó con la princesa y su marido en un pabellón de un bosque cercano que usaban como hogar, mientras el resto del grupo ascendía al castillo de cuento de hadas. A lo largo de mayo y junio de 1945, incluso después de que los franceses hubiesen llegado a la zona, los filósofos ayudaban a recoger el heno de los campos circundantes y pasaban las veladas entreteniéndose con conferencias y recitales de piano. A finales de junio tuvieron una fiesta de despedida en el pabellón del bosque; Heidegger les dio una charla sobre Hölderlin. Cuando los placenteros meses tocaron a su fin, la alegre banda volvió a casa, a Friburgo, sin duda con las mejillas sonrosadas y en buena forma. Pero Heidegger, al volver a casa, la encontró llena de extranjeros, la ciudad bajo administración francesa y una prohibición total de enseñar. Sus enemigos le habían denunciado como sospechoso de simpatizar con los nazis.

Heidegger había pasado la primavera del Danubio de 1945 escribiendo algunas obras nuevas, incluyendo un diálogo filosófico que fechó el 8 de mayo de 1945, el día en que la rendición de Alemania se hizo oficial. Se titula «Conversación nocturna: en un campo de prisioneros de guerra de Rusia, entre un hombre más joven y otro mayor».[7] Los dos personajes son internos alemanes en el campo de prisioneros, y cuando el diálogo empieza acaban de volver de la jornada de trabajos forzados en el bosque.

El joven le dice al mayor: «Cuando íbamos a nuestro lugar de trabajo esta mañana, con el susurro que procedía de los bosques y se expansionaba, de repente me invadió una sensación de curación». ¿Qué es eso que cura?, se pregunta. El hombre mayor le dice que quizá sea algo «inagotable» que venga de esa extensión. Su conversación continúa, y parece en realidad que son dos Heideggers que se hablan el uno al otro.

JOVEN: Probablemente querrás decir que la capacidad, que prevalece en la extensión, nos da algo de libertad.

MAYOR: No solo me refiero a la capacidad en la extensión, sino también a que esa extensión nos conduce fuera y hacia delante.

JOVEN: La capacidad de los bosques gira y se aleja en una distancia oculta, pero al mismo tiempo gira y se acerca a nosotros de nuevo, sin acabar con nosotros.

Siguen intentando definir el poder curativo, y comprender cómo podría liberarles de lo que el mayor describe como «la devastación que cubre nuestro suelo nativo y sus humanos indefensos y perplejos».

«Devastación» (*Verwüstung*) se convierte en la palabra clave de su conversación. Resulta que no solo se refieren a los acontecimientos recientes, sino a una devastación que lleva siglos devorando la tierra y convirtiéndolo todo en un «desierto», *Wüste*, una palabra etimológicamente ligada con *Verwüstung*.[8] Ha hecho sus mayores avances en un determinado paraíso de los trabajadores (claramente, la Unión Soviética) y en una tierra rival fríamente calculadora y tecnológicamente avanzada donde «todo se supervisa y se compone y se le exige que resulte útil».[9] Es, por supuesto, Estados Unidos; como Sartre y otros europeos de esa época, Heidegger encontraba natural asociarlo con la tecnología y la producción masiva. Al final del diálogo, el hombre más joven dice que, en lugar de intentar inútilmente «superar» la devastación universal a tal escala, lo único que se puede hacer es esperar. De modo que se quedan ahí, como un Vladimir y un Estragón germánicos, esperando en su desolado paisaje.[10]

Es un documento típicamente heideggeriano, lleno de comentarios sobre el capitalismo, el comunismo y las tierras extranjeras que no valen para nada... seguramente, señales de lo que Hans Jonas llamaba «un cierto punto de vista de "sangre y tierra"». Sin embargo, también contiene imágenes que son conmovedoras y bellas. No se puede leer sin pensar en los hijos ausentes de Heidegger, perdidos en algún lugar del este. Habla elocuentemente de las ruinas de Alemania, y del estado de ánimo de Alemania en medio de todas esas ruinas: una mezcla de estrés postraumático, perplejidad, resentimiento, amargura y expectación cautelosa.

Tras concluir su vida en el limbo de Friburgo el verano de 1945, Heidegger partió un día de noviembre en coche, en un recorrido clandestino, para recuperar sus manuscritos ocultos en el campo, cerca de Messkirch, y en el lago Constanza, o Bodensee.[11] Le ayudaba el joven francés entusiasta de la filosofía Frédéric de Towarnicki, que había acudido a la casa de Heidegger y se había hecho amigo suyo. A los civiles alemanes todavía no se les permitía viajar sin autorización, de modo que Towarnicki se procuró un chófer y un documento de aspecto oficial por si los

detenían. Heidegger se instaló en el asiento de atrás con una mochila vacía. Partieron a medianoche entre nubes tormentosas y relámpagos.

El coche apenas había recorrido veinte kilómetros cuando uno de los faros parpadeó y se apagó. Continuaron, a pesar de lo difícil que resultaba ver la carretera entre los árboles negros y la fuerte lluvia. Una patrulla francesa surgió de la oscuridad, con su bandera tricolor, y los viajeros tuvieron que detenerse y explicarse. El guardia examinó sus documentos, señaló que tenían también las luces traseras rotas, y luego les dejó continuar. Avanzaban cautelosamente. Dos veces Heidegger le pidió al conductor que se detuviera ante una casa en medio de la nada; ambas veces salió con su mochila, entró y salió sonriendo con la bolsa cargada de documentos.

El segundo faro empezó a fallar también. Towarnicki intentó usar su linterna eléctrica para ir iluminando el camino, pero no resultaba demasiado efectivo. El coche entonces se salió de la carretera y cayó en el arcén. Inspeccionando los daños, el conductor anunció que habían pinchado una rueda. Todos tuvieron que salir mientras el conductor intentaba colocar la rueda de recambio, que no encajaba correctamente en el coche. Heidegger miraba, interesado: uno de sus nuevos temas filosóficos favoritos era la tecnología. No se ofreció a ayudar, sino que meneó el dedo con aire travieso y dijo: «*Technik*». Estaba claro que se lo estaba pasando en grande. El conductor consiguió arreglar la rueda como pudo y siguieron hacia su última parada, Bietingen.

Por aquel entonces ya era de día, y Heidegger se instaló y se quedó en la casa de sus amigos. Towarnicki, que tanto había sufrido, volvió a Friburgo para encontrar otro coche. Llegó y encontró a Elfride furiosa: ¿qué había hecho con su marido? Pero aun así todo el mundo estuvo de acuerdo en que lo había hecho muy bien: Heidegger más tarde recordaba con gratitud aquel favor, y regaló a Towarnicki un ejemplar dedicado de su traducción del coro de *Antígona* de Sófocles, con su pasaje sobre la extrañeza del hombre. En él escribió: «En memoria de nuestra expedición a Constanza».

La animación de Heidegger no duró mucho, ya que tuvo que prepararse para ser juzgado tras una larga espera por el Comité de Desnazificación y la universidad. Cuatro años pasaron hasta que le exoneraron y pudo enseñar de nuevo, y al final le declararon *Mitläufer* («profesor itinerante») en marzo de 1949, tras lo cual reemprendió la enseñanza en 1950. Los cinco años de incertidumbre fueron muy difíciles, y el primer año también tenía la preocupación de sus hijos perdidos. A principios de 1946 sufrió una crisis psicológica total, y en febrero le llevaron al sanatorio Haus Baden en Badenweiler para que se recuperase.[12] Durante un tiempo debió de parecer que Heidegger iba a seguir el mismo camino que sus héroes Hölderlin y Trakl. Pero con un tratamiento por parte de unos psiquiatras que ya estaban preparados para su lenguaje filosófico y su estilo de pensamiento, fue mejorando poco a poco. Ayudó también el hecho de que en marzo llegaron noticias de que los dos hijos de Heidegger estaban vivos en Rusia. Siguió una larga

espera antes de que pudieran volver a casa. Hermann fue liberado en 1947, ya que estaba enfermo, pero Jörg, el mayor, no volvió hasta 1949.[13] Heidegger dejó el sanatorio en la primavera de 1946, y pasó la convalecencia en la cabaña de Todtnauberg. El periodista Stefan Schimanski, que le vio allí en junio de 1946 y octubre de 1947, describió el silencio y el aislamiento, y observó que cuando Heidegger le saludó, llevaba unas botas de esquí muy pesadas, aunque era verano. Parecía que lo único que quería era que le dejaran solo para escribir. En la época de la segunda visita de Schimanski, Heidegger llevaba seis meses sin bajar a Friburgo. «Sus condiciones de vida eran primitivas; tenía pocos libros y su única relación con el mundo era un fajo de papel de escribir.»[14]

Ya antes de la guerra, la filosofía de Heidegger había cambiado, a medida que dejaba de escribir acerca de la resolución, ser-hacia-la-muerte y otras exigencias personales del Dasein, y pasó a escribir sobre la necesidad de ser atento y receptivo, esperar y abrirse... los temas que están entretejidos con el diálogo del prisionero de guerra. Este cambio, conocido como el *Kehre* o «giro» de Heidegger, no fue un abrupto torbellino, como sugiere la palabra, sino más bien un reajuste lento. Como el de un hombre en un campo que gradualmente se hace consciente del movimiento de la brisa en el trigo que tiene ante él, y se da la vuelta para escuchar.

Mientras daba su giro, Heidegger iba prestando cada vez más atención al lenguaje, a Hölderlin y a los griegos, y al papel de la poesía en el pensamiento. También reflexionaba sobre los acontecimientos históricos y sobre el auge de lo que llamaba *Machenschaft* (maquinación) o *Technik* (tecnología): formas modernas de comportarse hacia el Ser, que contrastaba con tradiciones más antiguas. Con «maquinación» quería referirse a la conversión de todas las cosas en máquinas, la actitud que caracteriza la automatización fabril, la explotación del medio ambiente, la gestión moderna y la guerra. Con esta actitud desafiamos osadamente a la tierra para que nos entregue lo que queremos de ella, en lugar de ir trabajando u obteniendo poco a poco las cosas como hacen los pequeños agricultores o los artesanos. Nosotros intimidamos a las cosas para que nos entreguen sus bienes. El ejemplo más brutal está en la minería moderna, donde se obliga a un trozo de tierra a entregar su carbón o su petróleo. Además, raramente usamos lo que tomamos de inmediato, sino que lo convertimos en una forma de energía abstracta para mantenerla en reserva, en un generador o almacén. En los años cuarenta y cincuenta, hasta a la materia misma se la forzó de esa manera, y la tecnología atómica empezó a producir energía que se podía guardar en reserva en plantas.[15]

Se podría señalar que un agricultor que ara la tierra también la obliga a que dé el grano, y que luego almacena ese grano. Pero Heidegger consideraba muy distinta esa actividad. Como argumentaba en un ensayo-conferencia fechado por

primera vez a finales de los cuarenta, «La cuestión concerniente a la tecnología», un agricultor «coloca la semilla al cuidado de las fuerzas de crecimiento, y vigila su desarrollo».[16] O más bien eso es lo que hacían los agricultores hasta que la maquinaria agrícola moderna llegó jadeando y petardeando, prometiendo una productividad mucho mayor. En los modernos desafíos de este tipo, la energía natural no se siembra, se cuida y se cosecha, sino que se abre y se transforma y luego se almacena de una forma algo diferente antes de ser distribuida. Heidegger usa imágenes militares: «Todo está ordenado para que permanezca dispuesto, para tenerlo inmediatamente a mano, en realidad para que quede a la espera de tal modo que pueda estar disponible para cuando se pida más adelante».[17]

Era una inversión monstruosa, y para Heidegger, la humanidad se había vuelto monstruosa. El hombre es el terrible: *deinos* en griego (la palabra también aparece en la etimología de «dinosaurio», o «lagarto terrible»). Esa fue la palabra que usó Sófocles cuando escribió su coro sobre esa cualidad extraña o asombrosa, única en el hombre.

Ese proceso incluso amenaza la estructura básica de la intencionalidad: la forma en que la mente alcanza las cosas como objetos suyos. Cuando algo está colocado «de guardia» o en «reserva», dice Heidegger, pierde su capacidad de ser un objeto apropiado.[18] Ya no se distingue de nosotros y no puede resistirse a nosotros. La fenomenología misma se ve amenazada, por tanto, por el desafío de la humanidad moderna, una forma devastadora de ocupar la tierra. Esto podría conducir al desastre final. Si se nos deja solos «en medio de la ausencia de objetivo»,[19] entonces nosotros mismos perderemos nuestra estructura: también acabaremos sumidos en un modo de ser «en reserva». Nos devoraremos a nosotros mismos, incluso. Heidegger cita el término «recursos humanos» como prueba de ese peligro.[20]

Para Heidegger, la amenaza de la tecnología va más allá de los temores prácticos de los años de la posguerra: máquinas que funcionan descontroladamente, bombas atómicas que explotan, fugas radiactivas, epidemias, contaminación química. Por el contrario, es una amenaza ontológica contra la realidad, contra el ser humano mismo. Tememos el desastre, pero el desastre quizá puede estar ya en marcha. Hay esperanzas, sin embargo. Heidegger recurre a su Hölderlin:

> Pero donde está el peligro, crece
> también el poder salvador.[21]

Si prestamos la atención debida a la tecnología, o más bien a lo que revela la tecnología de nosotros y de nuestro Ser, también podemos llegar a comprender mejor la verdad de la «pertenencia» humana.[22] Desde ese punto de vista, podemos encontrar un camino hacia delante, que al ser Heidegger como es, resulta que significa ir hacia atrás, al origen de la historia, para encontrar en el pasado una fuente de renovación olvidada hace mucho tiempo.

Continuó trabajando con este material durante años. La mayor parte de los pensamientos antes expuestos llegaron juntos en la versión completa de su «La cuestión concerniente a la tecnología», que pronunció en forma de conferencia en Múnich en 1953, a un público que incluía al físico atómico Werner Heisenberg, un hombre que, ciertamente, conocía el desafío de las energías materiales.[23]

Al mismo tiempo, Heidegger continuó reescribiendo otros textos empezados en los años treinta, algunos de los cuales ofrecían una visión más positiva del papel de la humanidad en la Tierra. Uno de ellos era «El origen de la obra de arte», que apareció en forma revisada en su *Holzwege* (*Fuera de camino trillado*) en 1950. De ahí extrajo una idea que tomó prestada del místico de la Alemania medieval, el maestro Eckhart: *Gelassenheit*, que se podría traducir como «puesta en libertad» o «dejar ser».

Dejar ser se convirtió en uno de los conceptos más importantes del último Heidegger, denotando una forma de atender a las cosas sin intervenir. Suena muy sencillo. «¿Qué parece más fácil —pregunta Heidegger— que dejar que un ser sea simplemente el ser que es?» Y sin embargo no es fácil en absoluto, porque no es una cuestión de apartarse con indiferencia y dejar que el mundo siga con sus asuntos. Debemos volvernos «hacia» las cosas, pero de tal manera que no las «desafiemos». Por el contrario, permitimos a cada ser que «descanse él mismo en su propio ser».[24]

Eso es lo que no hace la tecnología moderna, pero algunas actividades humanas sí que tienen ese carácter, y la más importante entre ellas es el arte. Heidegger describe el arte como una forma de poesía, que considera la actividad humana suprema, pero usa la palabra *poesía* en un sentido muy amplio, para que signifique mucho más que arreglar simplemente unas palabras formando versos. La remonta a su raíz griega en *poiēsis* (hacer o construir) y cita a Hölderlin de nuevo, diciendo: «Poéticamente, el hombre reside en esta tierra». La poesía es una forma de ser.[25]

Poetas y artistas «dejan que las cosas sean», pero también dejan que las cosas aparezcan y se muestren. Ayudan a facilitar a las cosas su «desocultamiento» (*Unverborgenheit*), que es la traducción de Heidegger del término griego *alētheia*, normalmente traducido como *verdad*. Es un tipo de verdad más profunda que la simple correspondencia de una afirmación con la realidad, igual que cuando decimos: «El gato está en la alfombra», y señalamos una alfombra con un gato encima. Mucho antes de que podamos hacer eso, tanto el gato como la alfombra «permanecen fuera del ocultamiento». Deben desvelarse.

Permitir que las cosas se desvelen es lo que hacen los humanos: es nuestra contribución particular. Somos un «claro», un *Lichtung*, una especie de luminoso claro del bosque al cual se asoman tímidamente las cosas dando un paso al frente, como un ciervo que aparece entre los árboles.[26] O quizá uno debería visualizar cosas entrando en el claro para bailar, como un ave del paraíso en un fragmento del sotobosque preparado. Sería muy simplista identificar el claro con la conciencia humana, pero esa es más o menos la idea. Ayudamos a las cosas a

emerger a la luz siendo conscientes de ellas, y somos conscientes de ellas «poéticamente», cosa que significa que prestamos respetuosa atención y les permitimos mostrarse tal y como son, en lugar de doblegarlas a nuestra voluntad.

Heidegger no usa la palabra *conciencia* aquí porque, como ocurre con su trabajo anterior, está intentando hacernos pensar de una forma radicalmente distinta en nosotros mismos. No debemos pensar en la mente como en una caverna vacía, o un contenedor lleno de representaciones de cosas. Ni siquiera se supone que debemos pensar en ello como si disparase flechas de «alusividad» intencionada, como en la anterior fenomenología de Brentano. Por el contrario, Heidegger nos lleva a las profundidades de Schwarzwald, y nos pide que imaginemos un claro con la luz del sol filtrándose en él. Permanecemos en el bosque, pero proporcionamos un lugar relativamente abierto donde otros seres pueden deleitarse un momento. Si no hiciéramos eso, todo permanecería entre la espesura, oculto incluso para sí mismo. Alterando la metáfora, no habría sitio al que pudieran emerger los seres saliendo de su caparazón.

El astrónomo Carl Sagan empezó en 1980 su serie de televisión *Cosmos* diciendo que los seres humanos, aunque hechos de los mismos materiales que las estrellas, somos conscientes, y por tanto somos «una forma de que el cosmos se conozca a sí mismo».[27] Merleau-Ponty, de forma similar, citaba a su pintor favorito, Cézanne, que había dicho: «El paisaje piensa en mí, y yo soy su consciencia».[28] Es algo parecido a lo que piensa Heidegger: que la humanidad contribuye a la tierra. No estamos hechos de nada espiritual; formamos parte del ser, pero también tenemos algo único en nosotros mismos. No es demasiado: un pequeño espacio abierto, quizá con un sendero y un banco como aquel en el cual solía sentarse el joven Heidegger para hacer los deberes. Pero a través de nosotros ocurre el milagro.

Esto es lo que me sedujo cuando leí a Heidegger de estudiante... y me sentí mucho más impresionada aún por este Heidegger «post-giro», por muy difícil que resultase de comprender. El material mucho más pragmático de la época de *Ser y tiempo* sobre martillos e instrumentos estaba muy bien, pero no tenía esa belleza más profunda y sorprendente. El último Heidegger escribe una forma de poesía, aunque continúa insistiendo, como hacen los filósofos, en que así es «como son las cosas», que no se trata solo de un truco literario. Releyéndolo hoy, en parte digo: «¡cuánta tontería!», mientras en parte me encanto de nuevo.

Aparte de su belleza, los últimos escritos de Heidegger pueden ser también turbadores, con su idea cada vez más mística de lo que es ser humano. Si uno habla de un ser humano principalmente como espacio abierto o claro, o un medio de «dejar que las cosas sean», y de morar poéticamente en la tierra, entonces parece que está hablando de cualquier *persona* reconocible. El antiguo Dasein se ha vuelto menos humano que nunca. Ahora es un rasgo forestal. Tiene un cierto glamour considerarse uno mismo una formación botánica o geológica, o un espacio en el paisaje, pero ¿puede el Dasein montar una estantería, por ejemplo? En el mismo periodo en que Sartre se estaba preocupando más cada vez por las cuestiones de

acción e implicación en el mundo, Heidegger se retiraba casi enteramente de la consideración de esas cuestiones. Libertad, decisión y ansiedad ya no representan ningún papel para él. Los seres humanos mismos se han vuelto difíciles de discernir, y esto resulta especialmente turbador viniendo de un filósofo que todavía no se había disociado a sí mismo convincentemente de aquellos que perpetraron lo peores crímenes contra la humanidad del siglo XX.[29]

Además, hasta los heideggerianos más astutos deben sentir secretamente que, a veces, habla por hablar. En un fragmento muy citado de «El origen de la obra de arte», habla de un par de zapatos.[30] Para transmitir lo que quiere decir con arte como *poiēsis*, Heidegger describe a Van Gogh pintando lo que él asegura que representan unos zapatos que pertenecían a una campesina. Se permite dejar volar la fantasía sobre lo que la pintura poéticamente «lleva consigo»: el fatigoso camino diario de su portadora a través de la tierra labrada, el grano que madura en los campos, el silencio de la tierra en invierno, y el miedo de la mujer al hambre y el recuerdo de los dolores del parto. En 1968, el crítico de arte Meyer Schapiro señaló que esos zapatos probablemente no pertenecían a ninguna campesina, sino al propio Van Gogh. Schapiro siguió investigando y en 1994 encontró pruebas de que Van Gogh pudo comprar aquellos zapatos de segunda mano como bonitos zapatos de ciudad, limpios y cuidados, y luego los envejeció caminando por el barro. Culminó su investigación citando una nota de la propia mano de Heidegger admitiendo que «no podemos decir con certeza dónde han pisado esos zapatos, ni a quién pertenecen».[31] Quizá no importe, pero parece claro que Heidegger leía muchas cosas en los cuadros con muy poca justificación, y lo que leía era una idea altamente romántica de la vida de una campesina.

Quizá sea un tema personal: o bien los pensamientos de Heidegger sobre los cuadros de Van Gogh te hablan, o bien no lo hacen. A mí no me hablan, y sin embargo hay otros pasajes del mismo artículo que me conmueven. Siempre me ha gustado esta descripción de un antiguo templo griego que parece convocar a la propia tierra y el cielo:

Templo de Minerva, Sunion, Grecia, grabado de J. Saddler según W. Simpson, c. 1875 (*colección privada/Bridgeman Images*)

> Ahí erecto, el edificio descansa sobre el suelo rocoso.[32] Ese descanso del trabajo extrae de la roca el misterio del torpe pero espontáneo soporte de esa roca. Ahí erecto, el edificio mantiene el terreno contra la tormenta que se desencadena por encima, y eso hace que la tormenta misma se manifieste con toda su violencia. El lustre y brillo de la piedra, aunque al parecer solo reluce por la gracia del sol, sin embargo alumbra primero la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. La firme elevación del templo hace visible el invisible espacio del aire.

Estoy dispuesta a admitir la posibilidad de que otras personas encuentren todo esto aburrido, incluso odioso. Pero la idea de Heidegger de que una construcción arquitectónica humana puede hacer que incluso el *aire* se muestre distinto ha permanecido de alguna manera detrás de mis percepciones de edificios y obras de

arte ya desde que leí el ensayo por primera vez.

Acepto feliz que quizá me haya influido todo esto más como pieza literaria que como filosofía, pero si es así, hay que decir que esa no era la intención de Heidegger. Él no esperaba que sus lectores trataran su obra como una experiencia estética, ni que se alejaran como visitantes de una galería de arte diciendo: «Me gustaba el templo... pero en cambio los zapatos, no mucho». Se suponía que su obra nos aportaría lo que el joven Karl Jaspers había llamado «una forma de pensar distinta, una forma de pensar que, al saber, me recuerda, me despierta, me lleva a mí mismo, me transforma».[33] Además, como Heidegger ya veía todo lenguaje como poesía, o incluso como «la casa del Ser»,[34] pensaría que era un desdoro preocuparse por si una pieza de lenguaje particular se clasifica mejor como poesía o como filosofía.

Leer al último Heidegger requiere «dejarse llevar» aparte de las habituales formas de pensar críticas que uno tiene. Muchos consideran que esa exigencia es inaceptable para un filósofo, aunque estemos dispuestos a hacer el esfuerzo para los artistas. Para poder apreciar el ciclo del *Anillo* de Wagner o la ficción de Proust uno tiene que suscribirse temporalmente a los propios términos de entrada del creador, o no intentarlo en absoluto. Lo mismo puede resultar cierto de las últimas obras de Heidegger... y solo he citado algunas partes relativamente accesibles aquí.

La mayor dificultad puede ser emerger de todo ello intacto, después. El propio Heidegger encontraba difícil dejar su propio universo filosófico. Hans-Georg Gadamer observaba que había visto que Heidegger seguía cerrado en sí mismo, con aire de infelicidad e incapaz de comunicarse en absoluto hasta que otra persona «entraba en la forma de pensar que él había preparado».[35] Esta es una base gravemente limitada para la conversación. Gadamer añadía, sin embargo, que se relajó mucho más cuando acabaron las lecciones formales y todo el mundo se fue a disfrutar de una buena copa de vino local.

Varios admiradores que antes seguían el camino de Heidegger luego se apartaron de él, consternados tanto por su pasado nazi como por las cualidades de su última filosofía. Hannah Arendt escribió a Jaspers desde América en 1949 describiendo las conferencias de Heidegger «post-giro» sobre Nietzsche como «bastante horrorosas» o como «balbuceos». También desaprobaba que se escondiera en Todtnauberg para refunfuñar acerca de la civilización moderna, en un lugar seguro y alejado de los posibles críticos, que no se molestarían en trepar una montaña solo para recriminarle. «No es probable que alguien suba 1.200 metros para hacerle una escena», aseguraba.[36]

Sin embargo, algunas personas hicieron exactamente eso. Uno de ellos era su antiguo alumno, Herbert Marcuse, antiguamente apasionado heideggeriano y luego marxista. Hizo el viaje en abril de 1947, esperando obtener una explicación y una disculpa de Heidegger por su implicación con los nazis. Pero no hubo ninguna

de las dos cosas. En agosto escribió preguntando de nuevo a Heidegger por qué no renegaba claramente de la ideología nazi, cuando tantas y tantas personas esperaban unas pocas palabras por su parte. «¿Es esa realmente la forma en que quiere ser recordado en la historia de las ideas?», le preguntaba.[37] Pero Heidegger se negaba a hacerlo. El 20 de enero de 1948 escribió para dar las gracias a Marcuse por un paquete que le había enviado, presumiblemente los suministros que tanto necesitaba, añadiendo que había repartido su contenido solo «a antiguos alumnos que ni estuvieron en el partido ni tuvieron relación alguna con el nacionalsocialismo». Luego volvió a las preguntas de Marcuse y añadió: «Sus cartas me enseñan con toda precisión lo difícil que es conversar con personas que no han estado en Alemania desde 1933». Explicó que no quería hacer una declaración de repudio fácil, porque muchos nazis acérrimos se habían apresurado a hacerlo ya en 1945, anunciando su cambio de creencias «de la forma más odiosa», sin creer realmente lo que decían.[38] Heidegger no quería unir su voz a las de ellos.

Uno de los pocos que expresó simpatía por esta respuesta fue Jacques Derrida, el gran filósofo de la deconstrucción: en una charla en 1988, dio la vuelta a la pregunta sobre el silencio de Heidegger preguntando qué habría ocurrido si él hubiera hecho una sencilla declaración en el sentido de «Auschwitz es el horror absoluto; es eso lo que condeno, fundamentalmente». Tal anuncio habría satisfecho las expectativas y cerrado el expediente Heidegger, por así decirlo. Habría habido menos que discutir y menos de lo que extrañarse. Pero claro, decía Derrida, nos habríamos sentido «descargados del deber» de pensar de nuevo la pregunta y preguntarnos qué implicaba el rechazo de Heidegger para su filosofía. Al permanecer en silencio, nos dejó «el mandamiento de pensar en lo que él mismo no pensó», y para Derrida, eso era mucho más productivo.[39]

Marcuse no aceptaba de buen grado esa justificación tan rebuscada, y en cualquier caso, Heidegger tampoco intentó ganárselo. Acabó su última carta a Marcuse con lo que parece una provocación deliberada, comparando el Holocausto con la expulsión de los alemanes de las zonas dominadas por los soviéticos del este de Europa, después de la guerra... una comparación que hacían muchos otros alemanes de la época, pero también una pulla a las simpatías comunistas de Marcuse.[40] Marcuse se sintió tan contrariado que su respuesta trataba casi exclusivamente de ese punto. Si Heidegger era capaz de presentar tal argumento, ¿eso no significaba que se le debía considerar «fuera de la dimensión en la cual es posible una conversación entre hombres»?[41] Si Heidegger no podía hablar o razonar, Marcuse no veía forma alguna de intentar hablar o razonar con él. Y a partir de ahí se hizo otra vez el silencio.

El «giro» filosófico de Heidegger también obtuvo una respuesta crítica por parte de su antiguo amigo Karl Jaspers, con el cual había perdido el contacto desde hacía

años.

Karl y Gertrud Jaspers habían conseguido sobrevivir en Heidelberg durante toda la guerra, a su manera precavida, aunque Karl no podía ni enseñar ni publicar. Y se libraron por poco, porque más tarde se supo que sus nombres estaban en una lista de personas que debían ser deportadas a los campos de concentración en abril de 1945; el ejército de Estados Unidos ocupó Heidelberg en marzo, justo a tiempo para salvarlos.[42] Por aquel entonces la pareja continuaba viviendo en Heidelberg, aunque en 1948 llegaron a la conclusión tardía de que ya no se sentían cómodos en Alemania y se trasladaron a Suiza.[43]

En 1945, las autoridades de desnazificación de la Universidad de Friburgo se acercaron a Jaspers para preguntarle su opinión sobre Heidegger: ¿debería permitírsele seguir enseñando en la universidad? Jaspers hizo un informe característico suyo, muy reflexivo y equilibrado, aquel diciembre. Concluía que Heidegger era un filósofo de la mayor importancia a quien la universidad debía dar el apoyo que necesitaba para proseguir su propio trabajo... pero a quien no se debía permitir seguir enseñando. Escribió: «La manera de pensar de Heidegger, que me parece fundamentalmente carente de libertad, dictatorial y poco comunicativa, tendría un efecto muy dañino sobre los alumnos en este momento».[44]

Mientras redactaba el informe, Jaspers restableció el contacto con el propio Heidegger por primera vez desde antes de la guerra. Entonces, en 1949, le envió intencionadamente un ejemplar de su propio libro de 1946 *Die Schuldfrage* (traducido como *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*). Escrito en el contexto de los juicios de Núremberg, discutía la incómoda cuestión de cómo debían tomarse los alemanes su pasado y dirigirse hacia el futuro. Para Jaspers, el resultado de los diversos juicios e investigaciones desnazificadoras era menos importante que la necesidad de cambiar la forma de pensar de los propios alemanes, empezando por una plena aceptación de responsabilidad por lo que había ocurrido, en lugar de apartar la vista o dar excusas, como tenía la sensación de que hacían muchas personas. Todos los alemanes, escribió, deben hacerse la pregunta «¿De qué soy culpable?».[45] Incluso las personas que habían desafiado a los nazis o habían intentado ayudar a sus víctimas compartían en parte una culpa «metafísica» profunda, pensaba, porque «si ocurre algo y yo estuve allí, y sobreviví cuando mataron a otros, sé por una voz interior que soy culpable de seguir vivo».[46]

La «voz» interior de Jaspers nos trae a la mente la auténtica voz del Dasein de Heidegger, que nos llama desde el interior y nos pide que respondamos. Pero ahora Heidegger se negaba a responder y mantenía su propia voz para sí. Le había dicho a Marcuse que no quería ser uno de esos que farfullan excusas y se comportan como si nada hubiera cambiado. Jaspers sentía también de manera similar que las excusas fáciles o hipócritas no eran buenas. Pero no aceptaba tampoco el silencio de Heidegger. El lenguaje que consideraba necesario no era el

de la disculpa ritual, sino el de la comunicación genuina. Jaspers sentía que los alemanes habían olvidado comunicarse durante los doce años de ocultaciones y silencio, y ahora tenían que aprender de nuevo.[47]

Eso no tuvo efecto con Heidegger, para el cual la comunicación estaba en una parte muy baja de la lista de lo que podía hacer el lenguaje. Cuando respondió a Jaspers, no hizo comentario alguno sobre el contenido de su *Schuldfrage*, sino que correspondió a Jaspers enviándole algunos de sus escritos recientes. Jaspers se sintió repelido. Recogiendo la frase favorita de Heidegger que describía el lenguaje como «la casa del Ser», escribió a su vez: «Me pongo muy nervioso, porque a mí todo lenguaje me parece un puente», un puente entre personas, no un refugio ni un hogar.[48] La siguiente carta de Heidegger, en abril de 1950, le causó una impresión peor aún, porque no paraba de hablar de la necesidad de esperar un «advenimiento» de algo que se apoderaría de los humanos, o los haría apropiados; las ideas de advenimiento y de lo apropiado también estaban entre los conceptos de Heidegger «post-giro».[49] Esta vez fue Jaspers quien quedó en silencio como respuesta. Cuando al fin escribió a Heidegger de nuevo, en 1952, fue para decirle que su nuevo estilo de escritura le recordaba las bobadas místicas que llevaban tanto tiempo engatusando a la gente. Es «puro sueño»,[50] le dijo. Ya había escrito que Heidegger era un «chico soñador» en 1950.[51] Entonces parecía una interpretación generosa de los fallos de Heidegger, pero ahora estaba claro que tenía la sensación de que era hora de que Heidegger se despertara.

Jaspers mantuvo su creencia en el poder de la comunicación toda su vida, y lo puso en práctica dando populares charlas radiofónicas y escribiendo sobre acontecimientos corrientes de tal forma que alcanzara a la mayor cantidad de público posible. Pero Heidegger también se dirigía a públicos no especializados, especialmente cuando se le prohibió enseñar, ya que se convirtió en su única salida. En marzo de 1950 pronunció dos conferencias a residentes y locales del sanatorio de Bühlerhöhe, al norte de la Selva Negra, participando en un programa de charlas que se daban los miércoles por la noche, organizadas por el físico Gerhard Stroomann, que se hizo amigo suyo. Stroomann escribió después, en entusiástico tono heideggeriano, que las conferencias tuvieron mucho éxito, pero los turnos de preguntas eran impredecibles: «Cuando empieza la discusión, contiene la mayor responsabilidad y el mayor peligro. A menudo falta práctica. Uno tiene que aferrarse a su argumento... aunque sea solo una pregunta».[52]

Heidegger seguía intentándolo. Pronunció las primeras versiones de su conferencia sobre tecnología precisamente en el club Bremen... sobre todo a hombres de negocios y magnates de navieras, con base en la ciudad hanseática del mismo nombre. La serie de conferencias la organizó su amigo Heinrich Wiegand Petzet, cuya familia vivía allí, y parece ser que fue bien. Quizá Heidegger encontrara más fácil enfrentarse al público en general que a los filósofos, que eran susceptibles de organizar más escándalo si sus razonamientos parecían no tener sentido, en lugar de dejarse llevar por el calor del momento.

De modo que, mientras Heidegger se resistía obstinadamente a la comunicación, su influencia se iba extendiendo. Cuando entregó la versión más pulida de su conferencia tecnológica en Múnich, en 1953, su amigo Petzet pudo observar que el público, aunque estaba perplejo, respondió a sus palabras finales con una «ovación como una tormenta que surgía de mil gargantas y que no quería cesar».[53] (No consideraba la posibilidad de que estuvieran aplaudiendo simplemente que estuviera allí.)

Incluso hoy en día Jaspers, el comunicador entregado, se lee muchísimo menos que Heidegger, que ha influido en arquitectos, teóricos sociales, críticos, psicólogos, artistas, cineastas, activistas medioambientales e innumerables estudiantes y entusiastas... incluyendo las escuelas posteriores deconstruccionista y postestructuralista, que tuvieron su punto de partida en su pensamiento último. Habiendo pasado la época final de los años cuarenta como *outsider* y luego rehabilitado, Heidegger se convirtió en una presencia abrumadora en la filosofía universitaria de todo el continente europeo desde entonces. Un becario Fulbright que llegó a Heidelberg para estudiar filosofía en 1955, Calvin O. Schrag, se sorprendió mucho al ver cursos de muchos otros filósofos contemporáneos, pero ninguno de Heidegger. Más tarde su asombro desapareció. Escribió lo siguiente: «Me enteré rápidamente de que *todos* los cursos eran sobre Heidegger».[54]

De modo que, ¿quién fue el mejor comunicador al final?

Tras el fracaso en la comprensión mutua, Heidegger y Jaspers no volvieron a verse nunca. No fue por decisión de romper al final; simplemente ocurrió así.[55] Una vez, cuando Heidegger se enteró de que Jaspers pasaba por Friburgo en 1950, preguntó a qué hora llegaba su tren para poder reunirse en el andén y al menos estrecharse la mano.[56] Jaspers ni siquiera contestó.

Volvieron a mantener correspondencia formal muy ocasionalmente. Cuando Jaspers cumplió los setenta en 1953, Heidegger le envió felicitaciones.[57] Jaspers respondió con nostalgia, recordándole sus conversaciones allá por los años veinte y principios de los treinta, el sonido de la voz de Heidegger y sus gestos. Pero añadió que si se veían entonces, no sabría qué decirle. Le dijo a Heidegger que lamentaba no haber sido más fuerte en el pasado, no haberle obligado a dar cuenta adecuadamente de sí mismo: «Tendría que haberle hecho cautivo, por decirlo así; tendría que haberle interrogado exhaustivamente e impedir que lo ignorase».[58]

Seis años y medio más tarde llegó el septuagésimo aniversario del propio Heidegger y Jaspers le envió sus mejores deseos. Acabó su breve carta con un recuerdo de una tarde en la que él tenía unos dieciocho años, en unas vacaciones invernales en el Feldberg, un centro de esquí no lejos de la parte del bosque donde vivía Heidegger. Al ser delicado y no un esquiador fuerte como Heidegger, se había quedado cerca del hotel y avanzaba despacio sobre sus esquíes, pero le asombró la belleza de las montañas, y se sintió «encantado por una tormenta de nieve al

anochecer», contemplando la luz y los colores cambiantes en las colinas.[59] Acababa su carta de la misma manera afectuosa de antaño: «Suyo, Jaspers». La historia del esquí de Jaspers le pinta como a alguien precavido, dubitativo y escéptico, consciente de la atracción de las vistas lejanas, pero poco inclinado a aventurarse muy lejos hacia ellas. Heidegger, parece que quiera decir, es más osado, pero quizá vaya por el camino equivocado y se arriesgue a avanzar demasiado para poder retroceder.

Jaspers era muy modesto. En realidad era su mente la que se extendía ampliamente entre culturas y épocas, haciendo conexiones y comparaciones, mientras que a Heidegger nunca le gustó ir más allá de su bosque natal.

Otro antiguo amigo que se volvió contra Heidegger fue el joven de quien juguetonamente se burlaba Ernst Cassirer en Davos en 1929: Emmanuel Levinas.

Habiéndose trasladado a Francia antes de la guerra y adquirido la ciudadanía, Levinas había luchado en el frente y fue capturado cuando cayó Francia. Estuvo prisionero en una unidad reservada para prisioneros de guerra judíos en Stalag IIB, en Fallingbostel, junto a Magdeburgo. Siguieron cinco años terribles, durante los cuales él y sus compañeros prisioneros vivieron de sopa aguada y peladuras de hortalizas, mientras trabajaban hasta el agotamiento cortando madera en los bosques cercanos.[60] Sus guardias los amenazaban con la posibilidad de ser enviados a los campos de la muerte en cualquier momento. De hecho, ser prisionero de guerra probablemente salvó la vida de Levinas. Le dio una protección formal que no habría tenido como judío civil, aunque su mujer y su hija también consiguieron sobrevivir escondiéndose en un monasterio en Francia con la ayuda de unos amigos.[61] En su país natal, en Lituania, el resto de su familia no sobrevivió. Cuando Lituania fue ocupada por Alemania en 1941, todos los parientes de Levinas quedaron confinados en el gueto con otros judíos en su ciudad, Kaunas.[62] Los nazis reunieron a un gran grupo una mañana, entre ellos el padre de Levinas, la madre y dos hermanos. Los llevaron al campo y los ametrallaron.

Como Sartre durante su interludio en el Stalag, Levinas escribió prolíficamente mientras estaba encarcelado. Recibía papel de escribir y libros, así que leyó a Proust, Rousseau y Diderot.[63] Guardaba unos cuadernos de los cuales extrajo su principal obra filosófica, *De la existencia al existente*, publicada en 1947.[64] Allí desarrolló temas anteriores, incluyendo el del «il y a» («hay»), el Ser amorfo, indiferenciado, impersonal, que se cierne sobre nosotros en el insomnio o el agotamiento. Es el Ser de Heidegger presentado como una aflicción terrible, más que como un don místico que se debe esperar lleno de unción. Levinas sentía un horror especial por lo que Heidegger llamaba la diferencia ontológica: la distinción entre seres y su Ser.[65] Si tomamos los seres individuales para quedarnos con el puro Ser, sentía Levinas, acabaremos solo con algo terrorífico e inhumano. Ese era

un motivo por el cual, escribía, sus reflejos, aunque inicialmente inspirados por la filosofía de Heidegger, «están también gobernados por una necesidad profunda de dejar el clima de esa filosofía».[66]

Levinas se apartó de la niebla del Ser y se dirigió en otro sentido: hacia las entidades individuales, vivas, humanas. En su obra más conocida, *Totalidad e infinito*, publicada en 1961, convirtió la relación del Yo con el Otro en el fundamento de toda su filosofía, como concepto central para él, igual que el Ser lo era para Heidegger.

Una vez dijo que ese cambio en el pensamiento tenía su origen en una experiencia que había sufrido en el campo. Como los demás prisioneros, se había acostumbrado ya a que los guardias los tratasen sin respeto mientras trabajaban, como si fueran objetos inhumanos indignos de sentimientos de compañerismo. Pero cada noche, cuando venían marchando y se volvían a meter de nuevo tras la verja de alambre de espinos, a su grupo de trabajo le saludaba un perro callejero que de alguna manera había conseguido meterse en el campo. El perro ladraba y saltaba encantado al verlos, como suelen hacer los perros. A través de los ojos de adoración del perro, los hombres recordaban cada día lo que significaba que te reconociera otro ser humano, recibir el reconocimiento básico que una criatura viva da a otra.[67]

Cuando Levinas reflexionó sobre la experiencia, esta le ayudó a conducir una filosofía que esencialmente era ética, en lugar de ontológica, como la de Heidegger. Desarrolló sus ideas a partir del trabajo del teólogo judío Martin Buber,[68] cuyo *Yo y tú* de 1923 había distinguido entre mi relación con un impersonal «ello» o «ellos» y el encuentro directo personal que yo tengo con un «tú». Levinas lo llevó más lejos aún: cuando yo te encuentro a ti, normalmente nos reunimos cara a cara, y a través de tu cara tú, como otra persona, puedes hacerme exigencias éticas.[69] Es muy distinto del *Mitsein* o Ser-con, que sugiere a un grupo de gente de pie unos junto a otros, hombro con hombro, solidariamente... quizá una nación unificada o *Volk*. Para Levinas, literalmente nos enfrentamos cada uno al otro, un individuo cada vez, y esa relación se convierte en una relación de comunicación y expectativa moral. No nos mezclamos; respondemos el uno al otro. En lugar de ser invitado a representar algún papel en mi drama personal de autenticidad, me miras a los ojos... y sigues siendo el «Otro». Sigues siendo *tú*.

Emmanuel Levinas, 1985 (*akg-images/Album/© Marion Kalter*)

Esa relación es más fundamental que el yo, más fundamental que la conciencia, más fundamental incluso que el Ser... y conlleva una inevitable obligación ética. Desde Husserl, los fenomenólogos y existencialistas han intentado ampliar la definición de existencia para incorporar nuestras vidas y relaciones sociales. Levinas hizo más: convirtió la filosofía enteramente, de modo que esas relaciones fuesen el «fundamento» de nuestra existencia, no una extensión de ella.

Ese ajuste fue tan radical que Levinas, como Heidegger antes que él, tuvo que hacer malabarismos con el lenguaje para evitar caer en viejos hábitos de pensamiento. Su escritura se volvió cada vez más tortuosa a lo largo de los años, pero esa prioridad de la relación ética con el Otro siguió estando en su centro. A medida que se iba haciendo mayor, sus hijos hacían bromas con sus ideas más famosas. Cuando sus nietos se peleaban para coger la porción más grande en la mesa, alguien decía que quería coger la parte del león, y que por tanto, obviamente, no priorizaba las necesidades de los demás, «¡y no practica la filosofía del abuelo!».[70]

Costaba mucho hacer bromas a costa de Levinas, la verdad. Se convirtió en una figura formidable, muy dada a saltar ante cualquier Otro que encontrase en una conferencia o una clase que hiciera preguntas estúpidas o pareciera no entenderle bien. En eso, al menos, tenía algo en común con su antiguo mentor.[71]

Otros pensadores dieron giros éticos radicales durante los años de la guerra. El caso más extremo fue el de Simone Weil, que intentó vivir realmente siguiendo el principio de poner en primer lugar las exigencias éticas de las demás personas. Habiendo vuelto a Francia después de sus viajes por Alemania en 1932, trabajó en una fábrica para experimentar la naturaleza degradante de tal trabajo por sí misma.[72] Cuando cayó Francia en 1940, su familia huyó a Marsella (ignorando sus protestas) y más tarde a Estados Unidos y Gran Bretaña. Incluso en el exilio, Weil hizo extraordinarios sacrificios. Si había personas en el mundo que no podían dormir en una cama, ella tampoco lo hacía, así que dormía en el suelo. Algunas personas no tenían comida, de modo que ella dejó de comer casi por completo. Se preguntaba en su diario si algún día alguien desarrollaría una forma de clorofila humana, para que la gente pudiera alimentarse solo de la luz del sol.[73]

Simone Weil (*Tallandier/Bridgeman Images*)

Al cabo de unos años de hambre voluntaria, Weil enfermó de tuberculosis, complicada con la desnutrición. Murió en el hospital Middlesex el 24 de agosto de 1943, de un ataque cardíaco. A lo largo de sus últimos años, escribió numerosos estudios filosóficos de ética y de sociedad, investigando la naturaleza y los límites de lo que los seres humanos se debían los unos a los otros. Su última obra, *La necesidad de raíces*, afirma, entre otras cosas, que ninguno de nosotros tiene derechos, pero que cada uno de nosotros tiene un grado casi infinito de deberes y obligaciones hacia los otros.[74] Fuera cual fuese la causa subyacente de su muerte (y parece que en ella estuvo implicada la anorexia nerviosa), nadie puede negar que vivió su filosofía con un compromiso total. De todas las vidas tratadas en su libro, la suya seguramente es la aplicación más profunda y desafiante de la idea de Iris Murdoch de que una filosofía puede ser «habitada». En realidad, Murdoch se

hizo admiradora del pensamiento de Weil, cosa que la empujó a apartarse de su primer interés por el existencialismo sartreano y dirigirse a una filosofía más ética basada en «el bien».

Mientras, el existencialista cristiano Gabriel Marcel estaba argumentando todavía, como llevaba haciendo desde 1930, que la ética vence a todo lo demás en filosofía, y que nuestro deber con el otro es tan grande que representa el papel de un «misterio» trascendente.[75] Él también se había visto empujado a su posición en parte por una experiencia de guerra: durante la Primera Guerra Mundial trabajó para el Servicio de Información de la Cruz Roja[76] con el poco envidiable encargo de responder las peticiones de los parientes sobre soldados desaparecidos. Cuando llegaban las noticias las transmitía, y normalmente no eran buenas. Como dijo más tarde Marcel, esa tarea le vacunó permanentemente contra la retórica belicista de cualquier tipo, y le hizo consciente del poder de lo que es *desconocido* en nuestras vidas.

Un vínculo asombroso entre esos pensadores radicalmente éticos, todos en el límite de nuestra historia principal, es que todos tenían fe religiosa. También dedicaban un papel especial a la idea de «misterio», lo que no se puede conocer, calcular o comprender, especialmente cuando se refiere a nuestras relaciones con el otro.[77] Heidegger era distinto de ellos, ya que rechazaba la religión en la que le habían educado y no tenía un interés especial por la ética, probablemente como consecuencia de no tener tampoco un interés real por lo humano. Y sin embargo, cada página de sus últimas obras sugiere alguna experiencia directa de lo inefable o lo inaprehensible. También era un místico.

La tradición del misterio tenía sus raíces en el «salto de fe» de Kierkegaard. Debía mucho al otro gran místico de lo imposible del siglo XIX, Dostoievski, y a nociones teológicas más antiguas. Pero también se alimentó del trauma prolongado que fue la primera mitad del siglo XX. Desde 1914, y especialmente desde 1939, la gente de Europa y de otros lugares había llegado a comprender que no podemos conocernos ni confiar plenamente en nosotros mismos, que no tenemos excusas ni explicaciones para lo que hacemos... y que, sin embargo, debemos basar nuestra existencia y nuestras relaciones en algo firme, porque de otro modo, no podríamos sobrevivir.

Incluso el ateo Sartre mostró su deseo de hallar una nueva forma de pensar en los valores. Se mostró muy cáustico con la ética tradicional en *La náusea*, escribiendo en términos levinasianos de cómo los tipos burgueses, asegurando que eran humanistas bienintencionados, nunca «se habían permitido verse afectados por el significado de una cara».[78] En *El ser y la nada* seguía diciendo que los plácidos y antiguos principios éticos basados en la simple tolerancia ya no funcionaban. La «tolerancia» había fallado a la hora de comprometerse con toda la extensión de las exigencias que otros nos formulan.[79] No basta con retirarse y sencillamente aguantarnos los unos a los otros, tenía la sensación. Debemos aprender a darnos unos a otros más que eso. Y fue incluso más allá: debemos estar

todos intensamente «comprometidos» en nuestro mundo compartido.

El joven escritor francés Frédéric de Towarnicki, habiendo acompañado a Heidegger en su búsqueda para agrupar sus manuscritos, a continuación se mostró dispuesto a presentar entre sí a Heidegger y a Sartre. Ya había entregado a Heidegger una serie de artículos sobre el existencialismo sartreano de su colega francés Jean Beaufret. Cuando discutieron estos artículos en una visita posterior, Heidegger se maravilló de cómo Sartre conseguía ser a la vez filósofo, fenomenólogo, dramaturgo, novelista, ensayista y periodista.[80] Elfride, que también estaba presente, preguntó: «*Mais, enfin, qu'est-ce que l'existentialisme?*» («Pero en resumidas cuentas, ¿qué es el existencialismo?»)

La siguiente vez que acudió, Towarnicki le llevó a Heidegger un ejemplar de *El ser y la nada*. Heidegger sopesó el volumen en la mano, bromeando, y dijo que en aquel momento tenía poco tiempo para leer... esa excusa tan manida.[81] (En esa ocasión, cuando Towarnicki ya se iba, le enseñó un tesoro propio, envuelto en hojas de papel de seda y guardado dentro de su escritorio: una fotografía de Nietzsche. «No se la enseña a cualquiera», susurró Elfride.)

Aquello no resultaba demasiado alentador, pero Towarnicki no rindió fácilmente su esperanza de unir a Heidegger y a Sartre, ya fuera para una reunión privada o para un debate público. Intentó interesar también a Camus, pero Camus no quiso tener nada que ver con Heidegger. Sartre estaba más intrigado, pero, como Heidegger, seguía diciéndole a Towarnicki que estaba demasiado ocupado para hacer nada por el momento. Por el contrario, invitó a Towarnicki a que escribiera sobre sus propias reuniones con Heidegger para *Les Temps modernes*, cosa que Towarnicki hizo.[82]

Mientras tanto, Heidegger encontró tiempo para sumergirse en *El ser y la nada* después de todo. Le dijo a Towarnicki en su siguiente visita que apreciaba la agudeza psicológica de Sartre y su «sensibilidad hacia las cosas concretas».[83] Al menos eso es lo que contaba Towarnicki. Ya que escribía para *Les Temps modernes*, quizá se sintiera inclinado a halagar a su editor. Heidegger también le dio una carta muy cortés para que se la entregara a Sartre. Incluía una observación que se podía leer de dos maneras distintas: «Su trabajo está dominado por una comprensión inmediata de mi filosofía que no he encontrado nunca previamente».[84]

A otros, Heidegger les daba respuestas más contundentes. Cuando el erudito americano Hubert Dreyfus vio *El ser y la nada* en el escritorio de Heidegger y se lo hizo notar, Heidegger le soltó: «¡No sé cómo he podido siquiera empezar a leer este *Dreck*!», o sea, esta basura.[85] Empezó un largo ensayo en forma de carta a Jean Beaufret atacando la versión humanista del existencialismo que Sartre había presentado con tanto éxito en su conferencia «El existencialismo es un humanismo», con su canto a la libertad y a la acción individual. Heidegger no quería tener nada que ver con ese tipo de filosofía. Su artículo —publicado en 1947

como «Carta sobre el humanismo» y lleno de evocaciones de los claros del bosque y del dejar ser— es uno de los textos clave en su propio estilo decididamente antihumanista de pensamiento. Sartre no respondió a él.[86]

En la anterior carta de Heidegger a Sartre, aquel le había invitado a acudir a Todtnauberg: «En nuestra pequeña choza podemos filosofar juntos e irnos a esquiar a la Selva Negra».[87] Según Towarnicki, Heidegger había quedado muy impresionado por la descripción del esquí que había hecho Sartre en *El ser y la nada*, que está hacia el final, cosa que indica que Heidegger había perseverado con el *Dreck*, después de todo. Sería maravilloso imaginarse a Sartre y Heidegger, y quizá incluso también a Beauvoir, que era más atlética que Sartre, bajando por las laderas a toda velocidad, con las mejillas enrojecidas y el viento llevándose sus palabras, y Heidegger, sin duda, yendo mucho más rápido, de modo que nadie pudiera alcanzarle, para presumir.[88] Le gustaba hacerlo, a juzgar por los recuerdos de Max Müller de salir a la nieve con él.

«Cuando esquiábamos, se reía de mí muchas veces porque yo hacía giros y curvas, mientras que él esquiaba recto hacia abajo, temerariamente.»[89]

Pero ese viaje de esquí nunca tuvo lugar. Sartre siempre estaba muy ocupado; su agenda rebosaba de citas. Después de todo, en 1945 todavía habría sido muy violento para un francés ir a la nieve en la Selva Negra con el antiguo rector nazi de Friburgo.

A principios de 1948, Sartre y Beauvoir viajaron a Alemania para asistir a la producción de una obra de Sartre de 1943 en Berlín que trataba sobre la libertad, *Las moscas*.[90] En su encarnación original, la obra usaba la clásica historia de la *Orestíada* como parábola para la situación francesa bajo la ocupación. Entonces, la producción de Jürgen Fehling del Hebbel Theatre de Berlín aplicaba la misma idea a la situación de Alemania después de la guerra, dejando bien clara la ambientación con una escenografía lúgubre dominada por un templo en forma de búnker. Se suponía que Alemania en aquel preciso momento estaba igual de paralizada por la vergüenza. La obra de Sartre estaba pensada para instar a los franceses a que se sacudieran el pasado y actuaran constructivamente para el futuro; quizá ese mensaje pudiera ser reinterpretado para que se adecuara a la situación alemana.

Sartre, ciertamente, lo creía así. En un artículo del año anterior, hablando de una producción más modesta que se llevó a cabo en la zona francesa de Alemania, escribió que los alemanes compartían el mismo problema que los franceses unos años antes:

> Para los alemanes, también, yo creo que el remordimiento es inútil. No quiero decir con eso que tengan que borrar de su memoria sin más las faltas pasadas. No. Pero estoy seguro de que no conseguirán el perdón que podría otorgarles el mundo simplemente sintiéndose arrepentidos. Se lo ganarán más bien con un compromiso total y sincero con un futuro de libertad y trabajo, mediante su firme deseo de construir ese futuro, y mediante la presencia entre ellos de tantos hombres de buena

voluntad como sea posible. Quizá la obra pueda no dirigirles hacia ese futuro, pero sí animarles a apuntar en esa dirección.[91]

No todo el mundo en Alemania estuvo de acuerdo con ese análisis, y el debate en torno a la obra atrajo mucha atención. A su vez, ello aseguró un lleno total de público: Simone de Beauvoir oyó decir que algunas personas estaban pagando 500 marcos por una entrada... más de dos veces el salario medio. Una persona incluso pagó con dos gansos, un precio muy elevado en una ciudad donde la comida todavía escaseaba. Al principio Beauvoir se había mostrado muy nerviosa por hacer aquel viaje a Alemania, después de temer tanto tiempo a los ocupantes alemanes, pero cambió de opinión al ver la escala de la devastación del país tanto en el sentido habitual como en el heideggeriano de la palabra. Estaban en lo más frío del invierno, la temperatura era inferior a -18 ºC desde hacía semanas, y sin embargo muchos berlineses iban por la calle sin abrigo, y Beauvoir veía a algunas personas empujando pequeños carritos para recoger cualquier cosa de utilidad que vieran mientras paseaban. En parte si eran tan aficionados a ir al teatro era para mantenerse calientes, aunque a veces significase hacer largos viajes por la nieve con unos zapatos inadecuados.[92] Berlín apenas funcionaba, y estaba dividida de una manera extraña entre sus zonas administrativas soviética, americana, británica y francesa. Estas tres últimas se unirían pocos meses después para formar el Berlín occidental. Ciertamente, las cosas habían cambiado desde que Sartre estuvo allí en 1933 y 1934. En un momento libre que tuvo entre sus apariciones públicas, buscó la casa donde se había alojado entonces y la encontró todavía en pie, pero en un estado ruinoso.[93]

El acto principal era un debate que debía realizarse en el propio teatro Hebbel, el 4 de febrero. Hablando en francés y con un intérprete, Sartre defendió su obra contra participantes tanto cristianos como marxistas, que creían que transmitía el mensaje erróneo para los alemanes. Su filosofía existencialista de liberación estaba bien para los franceses en 1943, decían, pero era un error impulsar a los alemanes a moverse justo en aquel momento. Los juicios de Núremberg apenas habían acabado; algunos de los que habían cometido crímenes jamás habían respondido por ellos. Una persona que intervino advirtió de que muchos se tomarían aquella obra como justificación para desprenderse de toda culpabilidad por crímenes auténticos del pasado, eludiendo así a la justicia.

Sartre siguió las discusiones en alemán, y luego respondió a través del intérprete. Afirmó que la libertad existencialista nunca se podría usar como excusa de ningún tipo, que precisamente era todo lo contrario. En el existencialismo no hay excusas. La libertad viene con una responsabilidad total.

Su breve discurso impulsó al escritor cristiano Gert Theunissen a emprender un ataque mucho más general a la concepción de Sartre de la libertad. Sencillamente, era un error decir que «la existencia precede a la esencia», dijo Theunissen. Los humanos tienen una esencia, que les da Dios, y su trabajo consiste en seguirla. Según la transcripción de aquella discusión, esa observación atrajo «gritos de

aprobación en la sala. Algunos silbidos. Hilaridad».[94] A continuación Alfons Steiniger, jefe de la Sociedad para el Estudio de la Cultura de la Unión Soviética, lo enfocó desde un punto de vista comunista. La obra de Sartre corría el riesgo de tomarse como «un fomento de la trivialidad, del nihilismo, del pesimismo», dijo. Aquellas eran las palabras de moda entonces para los comunistas para despotricar contra el existencialismo. En general, la discusión raramente trascendió de ese nivel. No por primera ni última vez, Sartre se vio atrapado entre dos oponentes que le odiaban y que al mismo tiempo no tenían nada en común el uno con el otro.

Por supuesto, ambos tenían su razón. Aunque el existencialismo no proporcionase excusas, eso no significaba que la gente no intentara usarlo de ese modo. No se requería una gran habilidad sofística para retorcer *Las moscas* a favor de un argumento de olvido selectivo. Tampoco estaba claro que los paralelismos entre la situación de Francia en 1943 y la de Alemania en 1948 fueran más allá de un sentimiento compartido por gran parte del mundo en aquel momento también: horror ante el pasado reciente y aprensión (mezclada con esperanza) hacia el futuro.

Otros aspectos de *Las moscas* tuvieron eco entre los berlineses de 1948, sin embargo, y esos tenían mucho que ver con los sufrimientos que estaban experimentando. El oscuro paisaje que se representaba en escena se parecía mucho al Berlín que estaba fuera de las puertas, e incluso el truco teatral de las moscas podía resucitar recuerdos... porque, en el caluroso y terrible verano de 1945, las ciudades alemanas según se decía estaban infestadas de moscas verdes enormes y desagradables que se propagaban en los cuerpos putrefactos que se encontraban bajo los escombros.[95]

Por encima de todo, Berlín mismo era una ciudad ocupada. Estaba ocupada por la ansiedad y el deseo, por las potencias extranjeras rivales, y especialmente por el miedo a la Unión Soviética. Un par de meses después de que Sartre y Beauvoir se fueran, las fuerzas soviéticas cortaron todos los suministros que llegaban a la parte occidental de Berlín. En marzo de 1948 bloquearon las líneas de ferrocarril, y en junio, las carreteras. Se proponían matar de hambre a Berlín para someterlo, igual que los alemanes habían matado de hambre a Leningrado durante la guerra.

A esto, las potencias occidentales respondieron con una solución atrevida. Sencillamente, llevaron por avión todo lo que necesitaba la ciudad: comida, carbón, medicamentos... Durante más de un año, absolutamente todo lo necesario para la supervivencia llegó por el aire, en una operación conocida como el Puente Aéreo de Berlín. En un momento dado, aterrizaba un avión en Berlín a una tasa de uno por minuto, veinticuatro horas al día. En mayo de 1949, al final se llegó a un acuerdo con los soviéticos y se relajó el bloqueo, pero los aviones siguieron volando desde occidente hasta finales de aquel septiembre. Berlín entonces todavía no tenía muro; este se erigió en 1961. Pero era una ciudad dividida que tendría que sobrevivir en un estado de emergencia política prolongada durante los cuarenta años siguientes. Quizá el drama del perseguido y atribulado Argos tuviera

algo que decir a los berlineses, después de todo.

Sartre y Beauvoir habían superado sus dudas sobre si ir o no a Alemania, pero todavía no mostraban señal alguna de querer visitar a Heidegger. Sartre no se reuniría con él hasta 1953... y la cosa no iría demasiado bien.

La reunión tuvo lugar después de que Sartre viajara a la Universidad de Friburgo para una conferencia.[96] Los alumnos estaban emocionados, y el salón, atestado, pero mientras Sartre disertaba con voz monótona durante tres horas en un francés difícil, su emoción se fue disipando. Probablemente él notó el bajón en el nivel de adulación al final de la conferencia, y eso debió de ponerle a la defensiva incluso antes de tener que recorrer toda la zona residencial de Zähringer para reunirse allí con Heidegger en su casa. No fue a Todtnauberg, y no hubo esquí.

Los dos hombres tuvieron una conversación en alemán: el dominio de Sartre de la lengua llegaba hasta ahí. Ninguno de los participantes hizo un relato de primera mano de lo que se dijo, pero Heidegger habló de la charla a Petzet, y Sartre también le contó algo a Beauvoir, después de lo cual tanto ella como Petzet tomaron notas.[97] Según ambos, el diálogo se desbarató enseguida. Heidegger sacó el tema de *La dimensión Florestan*, una obra reciente de Gabriel Marcel que se burlaba de un filósofo sin nombre que se había metido en una cabaña lejana, emitiendo de vez en cuando un pronunciamiento incomprensible. Alguien le había hablado de ello a Heidegger, y aunque no había visto ni oído la obra personalmente, no tuvo dificultad alguna en reconocer al blanco de la sátira, y no le hizo ninguna gracia.

Sartre cumplió su papel diplomático como francés disculpándose en nombre de Marcel.[98] Fue muy generoso por su parte, considerando que él mismo había sido atacado también por Marcel varias veces, primero en una reseña de *El ser y la nada* en 1943, y luego en un artículo de 1946, «Existencia y libertad humana». Marcel se había cebado en el ateísmo de Sartre, su falta de filosofía ética, y lo que consideraba una incapacidad por parte de Sartre de aceptar la «gracia» o los dones de otros... sobre todo, daba a entender, de Dios, pero también de otros seres humanos.[99] Pero Sartre mostró una gracia considerable al aceptar las críticas de Heidegger por la sátira de Marcel.

Después de que la conversación hubiera tenido ese mal comienzo por parte de Heidegger, que quiso desahogar sus sentimientos sobre ese asunto insignificante, le tocó el turno a Sartre de sacar a relucir su propia obsesión. Estaba ansioso de hablar del tema del compromiso político: la obligación que sentía que tenían los escritores y pensadores de implicarse en la política de su tiempo. Era un tema bastante embarazoso para Heidegger, por decirlo suavemente, y no quería oír lo que opinaba Sartre al respecto. Sartre más tarde le dijo a su secretario Jean Cau que cuando lo mencionó, Heidegger le miró con «una compasión infinita».[100]

En realidad, era más probable que el rostro de Heidegger transmitiese algo así como: «¿De verdad tenemos que hablar de esto?». Fueran cuales fueran sus

sentimientos, el resultado fue una pérdida de tiempo más en una conversación que tenía que haber sido mucho más interesante de lo que fue, al parecer. Si Heidegger y Sartre se pusieron a discutir alguna vez sobre temas como la libertad, el ser, el humanismo, la ansiedad, la autenticidad o algo por el estilo, no nos queda constancia de nada de todo ello. Hablaron solo para ellos.

Friburgo, la «ciudad de la fenomenología» que había rondado el trabajo de Sartre durante dos décadas, le había decepcionado, y en cualquier caso, sus propias ideas hacía tiempo que se habían apartado de las de Heidegger. Se fue de allí muy enfadado, molesto incluso con los organizadores de la conferencia. Cuando se subió al tren y vio que hasta le habían dejado unas rosas como regalo en su compartimento, un detalle, quizá un gesto habitual para las celebridades visitantes, lo consideró ridículo. «¡Ramos de rosas! ¡Montones de rosas!», dijo después a Cau, seguramente exagerando un poco.[101] Esperó hasta que el tren hubo salido de la estación y las tiró por la ventanilla.

Después de su regreso, maravilló a Beauvoir con lo mucho que se reverenciaba a Heidegger en aquellos tiempos: «Cuatro mil estudiantes y profesores trabajando sin descanso sobre Heidegger día tras día, ¡imagínate!». A partir de entonces se refirió a Heidegger despectivamente como el Viejo de la Montaña.[102] Atrás habían quedado hacía mucho tiempo los días en que Sartre tuvo *Ser y tiempo* como único consuelo durante los años posteriores a la derrota de Francia en 1940. Pero Sartre no era el único que no podía volver al pasado. La guerra lo había cambiado todo, para todo el mundo.

9

Estudios vitales

En el que el existencialismo se aplica a la gente real.

Un día, en algún momento en torno al viaje a Berlín de 1948, Beauvoir estaba sentada con la pluma en la mano, mirando una hoja de papel. Alberto Giacometti le dijo: «¡Qué enfadada pareces!». Ella respondió: «Es porque quiero escribir y no sé qué». Con la sagacidad que derivaba de que el problema era de otra persona, él le dijo: «Escribe cualquier cosa».

Así lo hizo ella, y funcionó. Se inspiró en los escritos experimentales autobiográficos de su amigo Michel Leiris, que había leído recientemente. Estos le animaron a probar una forma de escribir más libre para sus memorias, basándolas en lo que había supuesto para ella ser una chica. Cuando discutió esa idea con Sartre, él la instó a explorar el asunto con mayor profundidad. Así, en relación con tres hombres, describe Simone de Beauvoir el origen de su gran obra feminista, *El segundo sexo*.[1]

Quizá el punto de partida fuera una idea modesta que necesitaba de apoyo masculino, pero Beauvoir pronto desarrolló el proyecto convirtiéndolo en algo revolucionario en todos los sentidos: su libro volvió del revés las ideas aceptadas sobre la naturaleza de la existencia humana, y estimuló a sus lectores a dar también un giro a sus propias existencias. Fue también un experimento sobre lo que podríamos llamar «existencialismo aplicado». Beauvoir usaba la filosofía para abordar dos temas enormes: la historia de la humanidad, que ella reinterpretaba como historia del patriarcado, y la historia de toda la vida de una mujer individual tal y como se interpreta desde el nacimiento hasta la ancianidad. Las dos historias son interdependientes, pero ocupan dos partes separadas del libro. Para ponerles carne, Beauvoir combinó elementos de su propia experiencia con historias recogidas de otras mujeres a las que conocía, y con extensos estudios de historia, sociología, biología y psicología.[2]

Simone de Beauvoir, 2 de agosto de 1947 (*Charles Hewitt/Picture Post/Getty Images*)

Escribió muy deprisa. Capítulos y versiones tempranas aparecieron en *Les Temps modernes* a lo largo de 1948: el tomo entero apareció en 1949. Fue recibido con conmoción. Aquella dama existencialista de pensamiento libre ya era considerada una figura perturbadora, con su relación abierta, su carencia de hijos y de Dios. Ahora sacaba un libro lleno de descripciones de experiencias sexuales de

mujeres, incluyendo un capítulo sobre el lesbianismo. Hasta sus amigos se echaron atrás. Una de las respuestas más conservadoras vino de Albert Camus que, como escribió ella en sus memorias, «con unas pocas frases taciturnas, me acusaba de poner en ridículo al varón francés». Pero si los hombres lo encontraron incómodo, muchas mujeres que leyeron el libro se encontraron a menudo pensando en sus propias vidas de una manera distinta. Después de ser traducido al inglés en 1953 (tres años antes que *El ser y la nada*, y nueve años antes que *Ser y tiempo* de Heidegger), *El segundo sexo* tuvo mayor impacto en Gran Bretaña y América que en Francia. Se podría considerar el trabajo individual más influyente que apareció nunca en el movimiento existencialista.[3]

El principio fundamental de Beauvoir era que criarse como mujer suponía una diferencia mayor para una persona de lo que creía la mayor parte de la gente, incluyendo las propias mujeres. Algunas diferencias eran obvias y prácticas. Las mujeres francesas solo habían conseguido el derecho a voto con la liberación, en 1944, y seguían sin tener muchos otros derechos fundamentales.[4] Hasta 1965, una mujer casada no podía abrir una cuenta bancaria individual. Pero las diferencias legales reflejaban unas existenciales mucho más profundas aún. Las experiencias de una mujer en el día a día y el ser-en-el-mundo divergían de las de un hombre en un momento tan temprano de la vida que pocos pensaban en ellas como en algo debido al desarrollo; la gente suponía que las diferencias eran expresiones «naturales» de la feminidad. Para Beauvoir, por el contrario, eran solo *mitos* de la feminidad... un término que adaptó del antropólogo Claude Lévi-Strauss, y que en última instancia derivaba de Friedrich Nietzsche y su sistema «genealógico» para desempolvar falacias sobre la cultura y la moralidad. Según el uso que hace de él Beauvoir, un mito es algo parecido a la noción de Husserl de las teorías acumuladas sobre los fenómenos, que hay que rascar y eliminar para llegar a las «cosas mismas».

Tras una visión histórica amplia y general de mito y realidad en la primera parte del libro, Beauvoir dedicó la segunda mitad a relatar la típica vida de una mujer desde la primera infancia, mostrando cómo (tal y como ella decía), «una no nace, sino que más bien se convierte en mujer».[5]

Las primeras influencias empiezan en la infancia, escribe. Mientras a los niños se les dice que deben ser valientes, se espera que una chica llore y sea débil. Ambos sexos tienen cuentos de hadas similares, pero en ellos los machos son los héroes, príncipes o guerreros, mientras que las hembras están encerradas en torres, dormidas o encadenadas a una roca y esperando a que las rescaten. Al oír esas historias, una niña nota que su propia madre sobre todo está en casa, como una princesa prisionera, mientras que su padre sale al mundo exterior, como un guerrero que va a la guerra. Comprende dónde está su verdadero papel.[6]

Al hacerse mayor, la niña aprende comportarse con modestia y decoro. Los niños corren, cogen cosas, trepan, agarran, pegan; literalmente se apoderan del mundo físico y luchan con él. Las chicas llevan vestidos bonitos y no se atreven a

correr por si se manchan. Más tarde llevan tacones altos, corsés y faldas; se dejan crecer las uñas, y tienen que preocuparse de no rompérselas.[7] Aprenden, de incontables y pequeñas formas, a temer que se dañen sus delicadas personas si hacen cualquier cosa. Como más tarde expresó Iris Marion Young en «Lanzar como una niña», un ensayo de 1980 que aplicaba con más detalle el análisis de Beauvoir, las niñas llegan a pensar de sí mismas como «*colocadas* en el espacio», en lugar de definir o constituir el espacio en torno a ellas mediante sus movimientos.[8]

La adolescencia trae consigo una conciencia propia mucho más elevada, y es la edad en que algunas chicas pueden llegar a dañarse a sí mismas,[9] mientras que los chicos con problemas tienden más bien a pelearse con otros. Se desarrolla la sexualidad, pero los niños pequeños ya son conscientes de su pene como de algo importante, mientras que los genitales de las niñas no se mencionan nunca y parecen no existir.[10] Las primeras experiencias sexuales femeninas pueden ser embarazosas, dolorosas o amenazadoras; pueden producir más dudas acerca de una misma y ansiedad. Entonces llega el temor al embarazo. (Todo esto fue escrito antes de la aparición de la píldora.) Aunque las mujeres jóvenes disfruten del sexo, el placer sexual femenino puede ser abrumador, y por lo tanto incómodo, dice Beauvoir.[11] Generalmente está ligado al matrimonio, para la mayoría de las mujeres, y con él llega el trabajo repetitivo y aislado de las tareas domésticas, que no tiene repercusión alguna en el mundo y no es ninguna acción «real».

Por entonces, todos esos factores han conspirado para apartar a la mujer de establecer su autoridad y su agencia en el mundo a gran escala. El mundo no es un «conjunto de herramientas» para ella, en el sentido heideggeriano. Por el contrario, está «dominado por el destino y ejecutado a través de misteriosos caprichos».[12] Por eso, cree Beauvoir, las mujeres raramente alcanzan la grandeza en las artes o la literatura... aunque hace una excepción con Virginia Woolf, que demostró, en su obra de 1928 *Una habitación propia*, los desastres que podían recaer sobre una imaginaria hermana de Shakespeare nacida con el mismo talento.[13] Beauvoir ve que todos los elementos de la situación de las mujeres conspiran para encerrarlas en la mediocridad, no porque sean inferiores de una manera innata, sino porque aprenden a convertirse en introvertidas, pasivas, llenas de dudas sobre sí mismas y ansiosas por complacer. Beauvoir encuentra decepcionantes a la mayoría de las escritoras porque no se apoderan de la condición humana, no la acogen como si fuera propia. Encuentran difícil sentirse *responsables* del universo. ¿Cómo podría anunciar una mujer, como hace Sartre en *El ser y la nada*, «yo llevo el peso del mundo en mí misma»?[14]

Para Beauvoir, la mayor inhibición de las mujeres procede de su tendencia adquirida a verse a sí mismas como «otras», en lugar de como sujeto trascendente. Ahí recurre a las lecturas que en tiempos de guerra hizo de Hegel, que había analizado cómo las conciencias rivales luchan para la dominación, con uno representando el papel de «amo» y la otra de «esclava».[15] El amo lo percibe todo desde su propio punto de vista, como es natural. Pero, curiosamente, lo mismo

hace la esclava, que se ata a sí misma intentando visualizar el mundo desde el punto de vista del amo... una perspectiva «alienada». Incluso adopta el punto de vista de él sobre sí misma, representándose como objeto a ella, y como sujeto a él. Esta estructura atormentada de vez en cuando se derrumba, cuando la esclava se despierta al hecho de que ella lo ha visto todo al revés, y que toda la relación descansa en el duro trabajo que ella está haciendo... en su esfuerzo. Se rebela, y al hacerlo por fin se vuelve plenamente consciente.

A Beauvoir le parecía que la visión hegeliana de las relaciones humanas como una batalla prolongada de miradas o perspectivas era una idea muy rica y productiva. Habló de ella con Sartre durante años. A él también le interesó la dialéctica amo-esclavo hasta los años treinta, y la convirtió en un tema fundamental de *El ser y la nada*. Como sus ejemplos ilustrando la batalla de miradas alineadas son especialmente vívidos, apartémonos un momento de Beauvoir para visitarlos.

En el primer ejemplo, Sartre nos pide que nos imaginemos que caminamos por un parque. Si yo voy solo, el parque se dispone bastante cómodamente desde mi punto de vista: todo lo que veo se me presenta *a mí.* Pero entonces veo que un hombre camina por el césped hacia mí. Esto causa un cambio cósmico. Yo soy consciente de que el hombre también está arreglando *su* propio universo a su alrededor. Como explica Sartre, el verde de la hierba se muestra al otro hombre igual que a mí, y parte de mi universo deriva en su dirección. Parte de mí va hacia él también, porque yo soy un objeto en su mundo, igual que él lo es en el mío. Ya no soy una nada pura percibidora; tengo un exterior visible, que sé que él puede ver.[16]

Sartre entonces añade un giro. Esta vez, nos coloca en el vestíbulo de un hotel parisino, mirando por la cerradura de la puerta de alguien... quizá por celos, lujuria o curiosidad.[17] Yo estoy absorto en lo que veo, y me esfuerzo hacia ello. Entonces oigo pasos en el vestíbulo... ¡llega alguien! Todo el escenario cambia. En lugar de perderme en la escena que sucede dentro de la habitación, ahora soy consciente de mí mismo como voyeur, que es lo que parecería yo al tercero en discordia que viene por el vestíbulo. Mi mirada, observando por la cerradura, se convierte en «una mirada-mirada». Mi «trascendencia», mi capacidad de salir de mí mismo hacia lo que estoy percibiendo, es «trascendida» a su vez por la trascendencia de otro. Ese Otro tiene el poder de clasificarme como cierto tipo de objeto, adscribiéndome unas características definidas en lugar de dejarme libre. Yo lucho por eludir este hecho, controlando cómo me ve esa persona: así, por ejemplo, yo podría inventarme una complicada farsa y fingir que me he agachado a atarme los cordones de los zapatos para que no me etiquete como desagradable voyeur.

Episodios de mirada competitiva aparecen en toda la ficción de Sartre y sus biografías, así como en su filosofía. En su periodismo, recordaba lo desagradable que era después de 1940 sentirse uno mismo observado como miembro de un

pueblo derrotado.[18] En 1944 escribió toda una obra teatral sobre ese hecho, *Huis clos*, traducido como *A puerta cerrada*. Representa a tres personas atrapadas en una habitación: un militar desertor, acusado de cobardía, una lesbiana cruel y una cazafortunas coqueta. Cada uno mira y juzga al menos a otro de los demás, y todos desean escapar a los ojos inmisericordes de sus compañeros. Pero no pueden hacerlo, porque están muertos y en el infierno. Como dice la muy citada y a menudo mal entendida frase final de la obra, «el infierno son los demás».[19] Sartre explicaba más tarde que no quería decir que las demás personas sean infernales, en general. Quería decir que «después de la muerte» nos quedamos congelados en su imagen, incapaces ya de eludir su interpretación. En vida, todavía podemos hacer algo para cambiar la impresión que hemos causado; en la muerte, esa libertad desaparece, y quedamos enterrados en los recuerdos y percepciones de las demás personas.

La visión de Sartre de las relaciones de los seres vivos como una especie de jiu-jitsu intersubjetivo le llevó a producir algunas descripciones del sexo muy extrañas. A juzgar por la discusión sobre sexualidad en *El ser y la nada*, un asunto amoroso sartreano era una lucha épica entre perspectivas, y por tanto, sobre la libertad.[20] Si yo te amo, no quiero controlar tus pensamientos directamente, pero quiero que me ames y me desees y que *libremente* me entregues tu libertad. Además, quiero que me veas no como una persona contingente y con defectos, como cualquier otra, sino como un ser «necesario» en tu mundo. Es decir, que no puedes evaluar fríamente mis defectos y mis hábitos irritantes, sino dar la bienvenida a todos mis detalles como si ni un ápice de ellos pudiera ser distinto. Recordando *La náusea*, uno podría decir que quiero ser para ti como la canción de ragtime. Sartre se daba cuenta de que esa situación no podía durar demasiado. También daba con una compensación: querrás que yo te profese la misma adoración incondicional. Como decía memorablemente Iris Murdoch, Sartre convierte el amor en «una batalla entre dos hipnotizadores en una habitación cerrada».[21]

Sartre derivaba sus análisis del amor y otros encuentros al menos en parte de lo que Simone Beauvoir había entrevisto de Hegel. Ambos estudiaron minuciosamente las implicaciones de la dialéctica amo-esclavo; Sartre analizó sus ejemplos asombrosos y extraños, mientras Beauvoir los convertía en una base mucho más sustancial para su *magnum opus*. La lectura de ella era más compleja que la de él. Para empezar, ella señalaba que la idea de amor, o de cualquier otra relación, como un encuentro recíproco entre dos participantes iguales, había descuidado un hecho crucial: las relaciones humanas reales contienen diferencias de estatus y de papel. Sartre no había tenido en cuenta las situaciones existenciales distintas de hombres y mujeres; en *El segundo sexo*, ella usó el concepto de alienación de Hegel para corregir esto.

Como señalaba ella, la mujer en realidad es «otra» para el hombre, pero el hombre no es exactamente «otro» para la mujer, o no de la misma manera. Ambos

sexos tienden a estar de acuerdo en tomar al varón como el caso definitorio y el centro de todas las perspectivas. Incluso el lenguaje refuerza esto, ya que «hombre» y «él» son los términos por defecto tanto en francés como en otros idiomas. Las mujeres intentan constantemente representarse a sí mismas como lo harían ante una mirada masculina. En lugar de mirar hacia el mundo tal y como se presenta ante ellas (como la persona que atisba por el ojo de la cerradura) mantienen un punto de vista en el cual son los objetos (como la misma persona tras ser consciente de que se oyen pasos en el vestíbulo). Ese es el motivo, según Beauvoir, por el cual las mujeres pasan tanto tiempo frente a espejos.[22] También por eso tanto hombres como mujeres toman implícitamente a las mujeres como el sexo más sensual, más erotizado, más «sexual». En teoría, para una mujer heterosexual, los hombres deberían ser los más sexy y los que se exhibieran para el beneficio de su mirada. Sin embargo, ella se ve a sí misma como objeto de atracción, y al hombre como la persona en cuyos ojos brilla con su capacidad de provocar deseo.[23]

Las mujeres, en otras palabras, viven gran parte de sus vidas con lo que Sartre habría llamado mala fe, fingiendo ser objetos. Hacen lo que hace el camarero cuando circula a nuestro alrededor representando el papel de camarero; se identifican con su imagen «inmanente», más que con su conciencia «trascendente», como un para-sí-mismo libre. El camarero lo hace solo cuando está en el trabajo; las mujeres lo hacen todo el día, y en mayor extensión. Es agotador, porque todo el tiempo la subjetividad de una mujer se está esforzando por hacer lo que procede naturalmente de la subjetividad, que es afirmarse como centro del universo. En el interior de cada mujer se encarniza una gran lucha, y a causa de esto, Beauvoir consideró que el problema de cómo ser mujer era el problema existencialista por excelencia.[24]

Los fragmentos de memorias iniciales de Beauvoir se habían convertido ya en un estudio sobre la alienación a una escala épica: una investigación fenomenológica no solo sobre la experiencia femenina, sino sobre la niñez, la encarnación, competencia, acción, libertad, responsabilidad y ser-en-el-mundo. *El segundo sexo* procede de años de lecturas y pensamiento, así como de conversaciones con Sartre, y de ningún modo es un simple adjunto a la filosofía sartreana, como alguna vez se quiso tomar. En realidad, ella consiguió sorprender a una entrevistadora feminista en 1972 insistiendo en que su principal influencia a la hora de escribir había sido *El ser y la nada*.[25] Pero siete años después, en otra entrevista, afirmaba categóricamente que Sartre no había tenido nada que ver con su trabajo sobre las ideas hegelianas del Otro y de la mirada alienada: «¡Fui yo quien pensé todo eso! ¡No fue Sartre, en absoluto!».[26]

Fueran cuales fuesen sus influencias, el libro de Beauvoir superó al de Sartre en su sutil sentido del equilibrio entre libertad y constricción en la vida de una persona. Ella demostró que las elecciones, influencias y hábitos pueden acumularse a lo largo de toda una vida y crear una estructura que resulta dura de

romper. Sartre también pensaba que nuestros actos a menudo toman forma a largo plazo, creando lo que él llamaba el «proyecto fundamental» de la existencia de una persona.[27] Pero Beauvoir ponía énfasis en la conexión entre esto y nuestras situaciones más amplias como seres con género e históricos. Ella otorgaba todo su peso a la dificultad de romper tales situaciones... aunque nunca dudó de que seguimos siendo existencialmente libres a pesar de todo. Las mujeres «pueden» cambiar su vida, y por eso vale la pena escribir libros para despertarlas a ese hecho.

El segundo sexo podría haberse establecido en el canon como una de las mayores reevaluaciones culturales de los tiempos modernos, un libro para colocar junto a las obras de Charles Darwin (que resituó a los humanos en relación con otros animales), Karl Marx (que resituó la alta cultura con relación a la economía) y Sigmund Freud (que resituó la mente consciente en relación con lo inconsciente). Beauvoir evaluó las vidas humanas de nuevo demostrando que somos seres profundamente marcados por el género: ella resituó a los hombres con relación a las mujeres. Como los otros libros citados, *El segundo sexo* exponía mitos. Como los demás, sus argumentos eran controvertidos y abiertos a críticas en su especificidad... como ocurre inevitablemente cuando uno hace afirmaciones importantes. Sin embargo, jamás fue elevado al panteón.

¿Es acaso una prueba más de sexismo? ¿O es porque se interpone en el camino su terminología existencialista? Los lectores de habla inglesa jamás vieron gran parte de lo último. Lo eliminó su primer traductor en 1953, el profesor de zoología Howard M. Parshley, en gran medida a instancias de su editor. Solo más tarde, leyendo la obra, su editor le pidió que no se pasara aplicando las tijeras, diciendo: «Ahora estoy convencido de que este es uno de los pocos grandes libros sobre sexo que se han escrito». El problema no residía solo en las omisiones: Parshley traducía el *pour-soi* (para-sí) como *her true nature in itself* (su verdadera naturaleza en sí misma), que precisamente invierte el sentido existencialista. Convirtió el título de la segunda parte, «L'expérience vécue» («experiencia vivida») en «Woman's Life Today» («la vida de una mujer hoy»), que como ha observado Toril Moi, suena a título de revista femenina.[28] Para confundir más las cosas y degradar más aún el libro, las ediciones de bolsillo en inglés en los años sesenta y setenta tendían a representar mujeres desnudas y borrosas en la cubierta, de modo que parecía una obra de porno blando. Sus novelas recibieron un trato semejante. Extrañamente, eso nunca ocurrió con los libros de Sartre. Ninguna edición de *El ser y la nada* tuvo nunca a un hombre musculoso en la cubierta vestido solo con delantal de camarero. Ni la traductora de Sartre, Hazel Barnes, simplificó nunca su terminología... aunque en sus memorias observa que al menos uno de los reseñadores pensaba que tendría que haberlo hecho.[29]

Si no hay que culpar al sexismo ni al lenguaje existencialista, otro motivo para el marginamiento intelectual de *El segundo sexo* podría ser que se presenta como un estudio de caso: un estudio existencialista de un tipo de vida particular. En

filosofía, como en muchos otros campos, los estudios aplicados tienden a desdeñarse como epílogos de obras mucho más serias.

Pero ese nunca fue el estilo del existencialismo. Este siempre quiso tratar sobre vidas reales, individuales. Si se hace correctamente, *todo* existencialismo es existencialismo aplicado.

Sartre estaba tan interesado como Beauvoir en ver de qué manera se podía aplicar el existencialismo a las vidas en particular, y en su caso, esto le condujo a la biografía. Mientras Beauvoir trazaba la vida de una mujer genérica desde la infancia hasta la madurez, Sartre hacía lo mismo con una serie de hombres individuales (y sí, todos son hombres): Baudelaire, Mallarmé, Genet, Flaubert y él mismo, así como sujetos de artículos más breves. En *La náusea* hacía que Roquentin abandonase su proyecto biográfico para no imponer una forma narrativa convencional a una vida, pero no hay nada convencional en las biografías de Sartre. Este abandona la cronología estándar y por el contrario busca formas distintivas y momentos clave en los cuales pivota una vida... esos momentos en los cuales una persona hace una elección ante determinada situación, y así lo cambia todo. En esos puntos cruciales, captamos a una persona en el mismísimo acto de convertir la existencia en esencia.

El más importante de esos momentos tiende a ocurrir en la niñez. Las biografías de Sartre se concentran todas en los primeros años de sus sujetos. *Palabras*, sus propias memorias, se reducen a ellos, exclusivamente. Ese interés por la niñez le debe algo a Freud, que también escribió psicobiografías desmenuzando los dramas de una vida, a menudo refiriéndolos a una «escena primigenia». A Sartre le gustaba encontrar escenas primigenias también, pero en contraste con Freud, normalmente no tenían nada que ver con el sexo. Sartre pensaba que las experiencias sexuales obtenían su potencia de unas experiencias más básicas que tenían que ver con nuestro ser más profundo. Buscaba esas experiencias durante las cuales una niñez en una situación difícil tomaba el control y desviaba aquella situación hacia su propio camino. En otras palabras, interpretaba las vidas de sus sujetos en términos de su libertad. Esto ocurre sobre todo en su libro sobre el escritor Jean Genet, que apareció en 1952, tres años después de *El segundo sexo* de Beauvoir, y visiblemente marcado por la influencia de ella.

Después del primer encuentro con Genet en el Café Flore durante los años de la guerra, Sartre había seguido su carrera con interés a medida que Genet iba publicando novelas eróticas y poéticas y memorias basadas en su vida en reformatorios, prisiones y en la calle, como ladrón y prostituto. Su libro más provocativo, *Ritos funerarios*, hablaba de un adolescente francés que lucha del lado alemán durante los últimos días de la Ocupación, aunque los alemanes están perdiendo... o más bien porque están perdiendo, precisamente. Genet tendía a simpatizar con los derrotados o despreciados en cualquier situación: en 1944, eso

significaba los alemanes y los colaboracionistas, no los triunfantes *résistants*.[30] Siguió apoyando a traidores, revolucionarios violentos, terroristas de la Baader-Meinhof, Panteras Negras y más o menos a cualquiera que fuera un *outsider*.[31] También respaldó a los estudiantes radicales de los sesenta, pero, como le dijo a William Burroughs, «Si alguna vez ganan, me volveré contra ellos».[32]

Sartre adoraba el sentido de la rebeldía de Genet, así como su manera de poetizar la realidad. Se sintió muy complacido cuando su editor, Gallimard, le pidió que escribiera un prólogo para una edición completa de las obras de Genet.[33] Pero el prólogo de Sartre fue creciendo y acabó teniendo 700 páginas. En lugar de darle a Sartre en la cabeza con el manuscrito, lleno de rabia, Gallimard accedió a publicarlo en un libro aparte, bajo un título iluminador de su tema de la transfiguración: *Saint Genet*. Resultó ser una buena decisión; fue tanto un tratado de ideas como una obra biográfica. Sartre usó elementos de análisis marxista, pero sobre todo se aproximó a la vida de Genet como una manera de demostrar su teoría de que «solo la libertad puede responder de una persona en su totalidad». [34]

Al hacerlo, interpretó a Genet por encima de todo como *escritor*, que tomaba el control de las contingencias de su vida escribiendo sobre ellos. Pero ¿de dónde sacaba Genet su capacidad para transformar los acontecimientos de su propia vida en arte, se preguntaba Sartre? ¿Hubo un momento definitivo en el que Genet, un niño despreciado que había sufrido abusos, abandonado por su madre soltera y recogido en un orfanato, empezó a convertirse en un poeta?

Jean Genet de joven (*Private collection/Archives Charmet/Bridgeman Images*)

Sartre encontró el momento que estaba buscando en un incidente que ocurrió cuando Genet tenía diez años y vivía con una familia adoptiva. Se esperaba que un niño como él fuese humilde y agradecido, pero Genet se negaba a cumplir, y mostraba su rebelión robando pequeños objetos de la familia y sus vecinos. Un día estaba metiendo las manos en un cajón cuando un miembro de la familia dio con él y le gritó: «¡Eres un ladrón!».[35] Tal y como lo interpreta Sartre, el joven Genet se quedó helado en la mirada del Otro; se convirtió en un objeto con una etiqueta despreciable. En lugar de sentirse avergonzado, Genet cogió aquella etiqueta y cambió su sentido, reivindicándola como propia.[36] ¿Me llamas ladrón? ¡Muy bien, pues seré un ladrón!

Al adoptar la etiqueta objetificadora de la otra persona como sustituto para su ser inconsciente de sí mismo, Genet estaba llevando a cabo la misma contorsión psicológica que Beauvoir había observado en las mujeres. Ella creía que ese hecho creaba una tensión en las mujeres toda su vida, y las volvía dubitativas y llenas de vacilaciones. Pero Sartre veía que Genet realizaba aquella maniobra desafiante, invirtiendo el efecto: en lugar de mantenerse abajo, su alienación le facilitó la huida.[37] A partir de entonces, «poseía» su identidad de *outsider* como ladrón,

vagabundo, homosexual y prostituto. Tomó el control de su opresión invirtiéndola, y sus libros obtuvieron toda su energía de esa inversión. Los elementos más degradantes de la experiencia de Genet (excrementos, fluidos corporales, malos olores, prisión, sexo violento) se convertían en los más enaltecidos y sublimes. Los libros de Genet convertían la mierda en flores, las celdas de la prisión en templos sagrados, y a los prisioneros más asesinos en objetos de la mayor ternura. Por eso Sartre le llama santo: donde un santo transfigura el sufrimiento en santidad, Genet transfigura la opresión en libertad.[38]

Sartre intuyó todo esto en gran medida porque pensaba al menos tanto en su propia vida como en la de Genet. Su propia infancia burguesa tenía muy poco en común con la de Genet, y sin embargo, él también pasó por tiempos duros. Cuando su familia se trasladó a La Rochelle, el niño de doce años que era Sartre tuvo que enfrentarse con un padrastro que le intimidaba, y una vida en una escuela muy dura donde los otros niños le pegaban, le consideraban un paria y se burlaban de él por ser feo. En su sufrimiento, Sartre decidió hacer un gesto ritual que, imaginaba, convertiría su violencia en una parte de sí mismo y la volvería contra ellos. Robó unas monedas del monedero de su madre y las usó para comprar pasteles para sus atormentadores. Parece un tipo de violencia muy rara... dependiendo de cómo fueran los pasteles. Pero para Sartre fue un acto mágico. Fue una transformación: sus acosadores le habían quitado sus posesiones, de modo que ahora él les «daría» algo. A través de su robo al estilo de Genet y su regalo, redefinió la situación en sus propios términos y lo convirtió en una especie de obra de arte. Después, como le contó a Beauvoir en conversaciones posteriores, ya no era «alguien a quien se podía perseguir».[39] Resulta interesante que siguiera siendo un regalador compulsivo durante el resto de su vida.

Como Genet, Sartre también tenía una forma mucho más potente de tomar el control: escribía libros. Para ambos, ser escritor significaba dar a las contingencias del mundo la cualidad de arte «necesario», igual que la cantante de jazz de *La náusea* convierte el caos del ser en bella necesidad. Todas las biografías de Sartre inciden en este tema. En su estudio de Baudelaire en 1947, nos muestra al joven poeta acosado en la escuela, pero transformando sus miserias en literatura.[40] Lo mismo ocurre en *Palabras*, que Sartre empezó a redactar el año después de publicar *Saint Genet*, en 1953.[41] Su cuestión esencial, según dijo en una entrevista posterior, era: «¿Cómo se convierte un hombre en alguien que escribe, que quiere hablar a lo imaginario?».[42] *Palabras* fue su intento de averiguar qué hace que un niño como él caiga en la «neurosis de la literatura».

De hecho, mientras estaba escribiendo *Palabras*, a Sartre le preocupaba que algo fuera ideológicamente erróneo en su análisis de la libertad y la autodeterminación como modos de ser disfrutados más plenamente por los escritores. ¿Debería realmente uno pasar la propia vida intentando controlar la existencia solo a través del arte? ¿No sería eso autoindulgente? Quizá la energía propia habría que usarla de otra manera, como por ejemplo para marchar hombro

con hombro con el proletariado, al servicio de la revolución. Trabajando en *Palabras*, Sartre la llenó de chispeante ironía a su propia costa, convirtiéndola en una de sus obras más entretenidas, de lejos. Luego anunció que representaba su «adiós a la literatura».[43]

Pero el de Sartre nunca iba a ser ese tipo de adiós a la literatura que significa *dejar* de escribir, como había hecho el poeta Rimbaud. Resultó que significaría escribir más y más, con una obsesión mayor incluso, mientras abandonaba todo intento de revisar y dar forma cuidadosa a sus pensamientos. *Palabras* fue, más bien, el adiós de Sartre a la escritura cuidadosa y pulida... un proceso que quizá se volviera más difícil para él a medida que empeoraba su vista. Consiguió que pareciera una virtuosa renuncia, pero desde el punto de vista de sus lectores, parecía más bien una declaración de guerra.

La siguiente etapa de la carrera de escritura vital de Sartre le conduciría a la obra que pensaba que sería su mayor logro en el género, y que en lugar de ello, se convirtió en uno de sus libros imposibles. *El idiota de la familia* es una vida en varios volúmenes de Gustave Flaubert, en la cual Sartre priorizó, como antes, la cuestión de lo que conduce a un escritor a convertirse en escritor. Pero se aproximó a ello de una forma distinta. Sartre remontó la forma de escribir de Flaubert a su niñez en una familia burguesa que le despreciaba por «idiota», debido a su tendencia a quedarse mirando al infinito largos periodos, soñando despierto o al parecer sin pensar en nada.[44] Al etiquetarle como idiota (un típico acto de exclusión burgués), le apartaron de las relaciones sociales normales. Sartre compara al niño Flaubert con un animal doméstico, en parte absorbido por la cultura humana y en parte separado de ella, y agobiado por lo que se está perdiendo.[45]

De lo que carecía, ante todo, era de amor familiar, que le habría arrastrado hacia el reino de lo plenamente humano. Por el contrario, a Flaubert lo dejaron con lo que Sartre llama «la acre y vegetativa abundancia de sus propios jugos, del ser. Champiñón: organismo elemental, pasivo, constreñido, rezumando de abyecta plenitud».[46] Ese abandono en la parcela de los champiñones del alma le deja confuso sobre su propia conciencia, y sobre las fronteras entre el ser y el otro. Sintiéndose «superfluo», Flaubert no sabe cuál se supone que es su papel en el mundo. De ello procede su «perpetuo cuestionamiento» y una fascinación por los márgenes de la experiencia consciente.[47] Como dijo Sartre a un entrevistador que le preguntó por qué había querido escribir sobre Flaubert, era a causa de esos márgenes: «con él yo soy la frontera, la barrera de los sueños».[48]

El proyecto llevó la propia escritura de Sartre también al límite, el límite del sentido. Entreteje una interpretación hegeliana y marxista de la vida de Flaubert, con mucho énfasis en lo social y económico, pero también plantea una noción cuasi-freudiana del inconsciente. A menudo usa el término «*le vécu»,* es decir, «lo

vivido». Beauvoir y otros usaban también esa palabra, pero en manos de Sartre se convierte casi en un sustituto para «conciencia». Denota el reino en el cual un escritor como Flaubert consigue comprenderse a sí mismo sin ser plenamente transparente a sí mismo, o, como dice Sartre, en el cual «la conciencia hace el truco de determinarse mediante la mala memoria».[49] La idea resulta de inmediato seductora y difícil. Quizá la mejor manera de expresarlo sea decir que *El idiota de la familia* es el intento de Sartre de mostrar cómo un escritor se convierte en escritor sin ser nunca plenamente consciente de ello.

El propio Sartre luchaba por organizar su inmenso proyecto. Habiendo empezado a escribir en 1954, se quedó sin aliento y dejó aparcado el manuscrito durante largo tiempo, y luego se remangó otra vez y rápidamente acabó tres volúmenes, que salieron en 1971 y 1972.[50] Todo ello ocupó la asombrosa cantidad de 2.800 páginas, unas 2.000 páginas más de lo que uno podía esperar de la biografía más larga imaginable. Pero ni siquiera ahí había terminado: la historia llegaba solo hasta la escritura de *Madame Bovary* por parte de Flaubert. Proyectaba un cuarto volumen, que nunca apareció.

Esto la hace muy farragosa, pero el mayor problema es que los volúmenes existentes son casi totalmente ilegibles.

Al menos una persona los disfrutó. Simone de Beauvoir leyó el borrador, igual que hacía con todos los libros de Sartre. Lo leyó «varias veces». Y luego escribió en sus memorias:

> No sé cuántas veces me he enfrascado en *El idiota de la familia* leyendo grandes trozos desordenadamente, y discutiéndolos con Sartre. Me metí en la obra, desde la primera página hasta la última, durante el verano de 1971 en Roma, leyendo horas sin fin. Ninguno de los otros libros de Sartre me ha parecido nunca tan delicioso.[51]

Ojalá yo fuera capaz de ver en la obra lo que vio Beauvoir. Lo he intentado... Difícilmente he empezado un libro con tanto *deseo* de que me gustara, pero fue un deseo frustrado. Me quedé con los ojos como platos de asombro ante el logro de la traductora Carol Cosman, que pasó trece años traduciendo meticulosamente toda la obra al inglés.[52] Mucho menos me impresionó Sartre, que evidentemente había decidido que la naturaleza del proyecto eliminaba las posibles revisiones, posibles pulidos o cualquier intento de claridad.

El libro tiene sus momentos, eso sí. De la papilla primigenia surgen ocasionales relámpagos, aunque nunca llegan a cobrar una vida chispeante, y no hay forma de encontrarlos si no te sumerges en el tremendo pantano durante todo el tiempo que puedas soportarlo.

En uno de tales momentos, mientras hablaba del poder de la mirada, Sartre recuerda haber estado presente en una escena en la que un grupo de personas hablaban de un perro, una variante de una escena descrita por Levinas en el campo de prisioneros, donde el perro esperaba alegremente a los humanos. Esa vez, mientras la gente lo miraba, el perro se dio cuenta de que le prestaban atención, pero no entendía por qué. Se puso agitado y confuso, se levantaba, ladraba hacia

ellos, se detenía, gemía, y luego ladraba otra vez. Como escribía Sartre, parecía estar «sintiendo a sus expensas la extraña mistificación recíproca que es la relación entre hombre y animal».[53]

Sartre raramente hace a los demás animales el cumplido de reconocer sus formas de conciencia. Hasta aquel momento, los había colocado implícitamente en el reino del «en sí mismo», junto con los árboles y las losas de cemento. Pero parece que ahí su visión había cambiado. Los animales quizá no fueran plenamente conscientes, pero a lo mejor los humanos tampoco lo somos, y puede que eso sea lo que quiere decir Sartre con lo de llevarnos al borde de los sueños.

El interés de Sartre por la mente inconsciente y semiconsciente de sus sujetos se desarrolló mucho antes del libro de Flaubert. Hacia el final de *El ser y la nada*, había explorado la idea de que nuestras vidas se podrían arreglar en torno a proyectos que son genuinamente nuestros, y que sin embargo no comprendemos plenamente. También apelaba a una nueva práctica de psicoanálisis existencialista, que se basaría en la libertad y en el ser mundano.[54] Nunca aceptó la representación de Freud de la psique como algo formado por capas, desde el inconsciente hacia arriba, como si fuera un trozo de baklava o un sedimento geológico que había que estudiar. Tampoco estaba de acuerdo con la primacía del sexo. Pero se interesó cada vez más por las zonas más impenetrables de la vida y por nuestras misteriosas motivaciones. Estaba especialmente interesado en la forma en que Freud (como él mismo) había cambiado y redefinido sus propias ideas a medida que pasaba el tiempo. Freud era un pensador hecho a la misma escala monumental que él mismo; Sartre respetaba eso, y por supuesto, él también era escritor, por encima de todo.

En 1958, Sartre tuvo la oportunidad de explorar la vida de Freud con más detalle cuando el director John Huston le encargó que escribiera un guion para una película biográfica.[55] Sartre aceptó aquel trabajo en parte porque necesitaba el dinero: un enorme pago de impuestos le había dejado a dos velas. Pero tras aceptar el encargo, se puso a trabajar con su habitual energía, y produjo un guion que se habría convertido en una película de siete horas.

Huston no quería filmar una película de siete horas, así que invitó a Sartre a que se alojase en su casa de Irlanda mientras trabajaban juntos y lo recortaban. Sartre resultó ser un huésped algo abrumador, hablando incesantemente en un francés rapidísimo que Huston apenas podía seguir. A veces, cuando salía de la habitación, Huston oía que Sartre seguía hablando, sin darse cuenta al parecer de que su interlocutor ya no estaba. De hecho, Sartre estaba igual de sorprendido por la conducta de su anfitrión. Como escribió a Beauvoir, «de repente desaparecía en mitad de una discusión. Con mucha suerte igual volvía a verle a la hora de comer o de cenar».[56]

Sartre fue cortando escenas obedientemente, pero mientras escribía su nueva

versión no pudo resistir la tentación de añadir otras nuevas en su lugar, y ampliar incluso algunas. Presentó a Huston un guion que no sería una película de siete horas, sino de ocho. Huston despidió a Sartre y usó a dos de sus guionistas habituales para que le escribieran una película mucho más convencional, que apareció en 1962, a su debido tiempo, con Montgomery Clift interpretando el papel de Freud. En los créditos nunca apareció el nombre de Sartre, al parecer a petición suya. Mucho más tarde su guion fue publicado en sus múltiples versiones, de modo que, si le apetecía, uno podía estudiar minuciosamente todos los fragmentos con variaciones y reflexionar sobre otra contribución no habitual de Sartre a la biografía literaria.

Flaubert, Baudelaire, Mallarmé y Freud no pudieron responder a las interpretaciones que de ellos hizo Sartre, pero Genet sí. Su respuesta fue ambivalente. A Sartre le gustaba explicar que Genet primero arrojó el manuscrito a la chimenea, pero que lo sacó justo antes de que empezaran a prender las llamas... cosa que quizá fuera verdad o quizá no.[57] Genet le comentó a Jean Cocteau que le ponía nervioso que Sartre le hubiese convertido en una «estatua».[58] Sartre tuvo que darse cuenta de que era una profunda ironía escribir un estudio interpretativo de cómo un hombre se negaba a aceptar la mirada interpretativa de otros. Resultaba especialmente chocante para Genet, que tendía a la automitologización, convertirse en un escritor del cual se escribe. Estaba más acostumbrado a estar en el otro extremo de la pluma, y se sentía «a disgusto» al verse despojado de su disfraz artístico.

Por otra parte, se sentía muy halagado al ser objeto de semejante atención, y ayudaba bastante que le gustara Sartre. Después de la observación de que se encontraba a disgusto, le dijo al mismo entrevistador: «Es muy agradable pasar tiempo con un tipo que lo entiende todo y se ríe en lugar de juzgarte... Es una persona extremadamente sensible. Hace diez o quince años, le vi sonrojarse unas cuantas veces. Y Sartre sonrojado resultaba adorable».[59]

Un punto de desacuerdo fundamental entre Sartre y Genet se refería a la homosexualidad de Genet.[60] Sartre la interpretaba como parte de la respuesta creativa de Genet al ser etiquetado como un paria, y por tanto, como una elección libre de extrañeza y contrariedad. Por el contrario, para Genet era un hecho dado, como tener los ojos verdes o marrones.[61] Discutió sobre este asunto con Sartre, pero Sartre se mostró inflexible. En *Saint Genet* incluso tuvo la desfachatez de comentar, sobre la opinión más esencialista de Genet, que «no podemos seguirle en esto».[62]

Mucha gente ahora está a favor de la visión de Genet, en lugar de la de Sartre, considerando que aparte de cualquier otro factor que pudiera influir, hay personas que sencillamente *son* gays, o al menos tienen una fuerte propensión en esa dirección. Sartre parecía sentir que, si no elegimos por completo nuestra

sexualidad, no somos libres. Pero para contestarle con sus propias palabras, «no podemos seguirle en esto»... al menos, yo no puedo. ¿Por qué la orientación sexual no puede ser como la mayoría de las cualidades innatas, como ser alto o bajo, o bien extravertido o introvertido, atrevido o adverso a los riesgos, empático o egocéntrico? Tales tendencias parecen congénitas, al menos en parte, aunque dentro de los términos de la filosofía de Sartre, eso no nos hace menos libres. Sencillamente, forman parte de nuestra situación... y el existencialismo es siempre una filosofía de la libertad «en la situación».

Beauvoir parecía mucho más sensible que Sartre a esas sutiles zonas interrelacionadas de la vida humana. *El segundo sexo* está ocupado casi en su totalidad por el complejo territorio donde se mezclan la elección, la biología y los factores sociales y culturales y forman un ser humano que gradualmente se va afirmando en sus posturas, a medida que avanza la vida. Además, había explorado ese terreno más directamente en un breve ensayo de 1947, *La ética de la ambigüedad*.[63] Allí afirmaba que la cuestión de la relación entre nuestras restricciones físicas y la afirmación de nuestra libertad no es un «problema» que requiera solución. Sencillamente, los seres humanos son así. Nuestra condición es ser ambiguos hasta la médula, y nuestra tarea es aprender a manejar el movimiento y la incertidumbre en nuestra existencia, no desterrarlos.

Ella se apresuraba a añadir que, por tanto, no creía tener que rendirse y caer en una afirmación anodina, tipo Sísifo, del flujo y el destino cósmico. La ambigua condición humana significa que hay que «intentar» incansablemente tomar el control de las cosas. Tenemos que hacer dos cosas casi imposibles a la vez: comprendernos a nosotros mismos y aceptar que estamos limitados por las circunstancias, y sin embargo continuar persiguiendo nuestros proyectos como si tuviéramos el control pleno. Según la visión de Beauvoir, el existencialismo es la filosofía que mejor nos permite hacerlo, porque se preocupa profundamente tanto de la libertad como de la contingencia. Reconoce el alcance radical y terrorífico de nuestra libertad en la vida, pero también las influencias concretas que otras filosofías tienden a ignorar: la historia, el cuerpo, las relaciones sociales y el entorno.

El breve esbozo que hace Beauvoir de estas ideas en *La ética de la ambigüedad* es uno de los intentos más interesantes que he leído de describir la extraña mezcla de improbabilidades que somos los seres humanos. Ahí es donde pone los cimientos de *El segundo sexo* y de su entera visión novelística de la vida. Sin embargo más tarde repudió parte de *La ética de la ambigüedad* porque no cuadraba con su teoría social marxista, algo muy decepcionante. «Fue un error pensar que podía definir una moralidad independientemente del contexto social»,[64] escribió compungida. Pero quizá no tengamos que seguirla en eso.

10

El filósofo bailarín

En el que Merleau-Ponty tiene un capítulo para él solo.

Un pensador del círculo de Beauvoir que compartía su visión de la ambigüedad de la condición humana era su antiguo amigo Maurice Merleau-Ponty, el amigo que, cuando ambos tenían diecinueve años, tanto la había irritado por su tendencia a ver los distintos lados de las cosas, en un momento en que ella era dada a los juicios firmes e instantáneos.[1] Desde entonces, los dos habían cambiado mucho. Beauvoir todavía podía ser dogmática, pero se había puesto más en sintonía con la contradicción y la complejidad. Merleau-Ponty había pasado la guerra colocándose en posturas intransigentes que iban en contra de su estilo. Había adoptado una posición dogmática prosoviética que mantuvo varios años después de la guerra y que luego abandonó con dramatismo. A menudo cambiaba de opinión de esa manera, cuando sus pensamientos le llevaban en una nueva dirección. Pero siempre siguió siendo fenomenólogo de corazón, dedicado a la tarea de describir la experiencia con la mayor cercanía y precisión que podía. Lo hizo de una manera tan interesante que merece un (breve) capítulo dedicado únicamente a él en este libro.

Ya lo conocimos antes, en una época anterior de su vida, mientras disfrutaba de su feliz niñez. Después prosiguió una carrera académica convencional, mientras Beauvoir y Sartre se convertían en estrellas mediáticas. Ningún fotógrafo o fan americano persiguió a Merleau-Ponty por la Rive Gauche. Los periodistas no especulaban sobre su vida sexual... una verdadera lástima porque, de haberlo hecho, habrían desenterrado algunas historias muy interesantes. Mientras tanto, él se iba convirtiendo discretamente en el pensador más revolucionario de todos, como quedaba claro en la publicación de su obra maestra de 1945, *La fenomenología de la percepción*. Siguió siendo una figura influyente en la filosofía moderna, así como en campos afines como la psicología cognitiva. Su visión de la vida humana la resumen mucho mejor estas breves observaciones hacia el final de *La fenomenología de la percepción*:

> Yo soy una estructura psicológica e histórica.[2] Junto con la existencia, he recibido una forma de existir o un estilo. Todos mis actos y pensamientos están relacionados con esa estructura, e incluso el pensamiento de un filósofo es simplemente una forma de hacer explícita su forma de captar el mundo, que es todo lo que es. Y sin embargo soy libre, no a pesar o más allá de esas motivaciones, sino precisamente gracias a ellas. Pero esa vida significativa, ese significado particular de la naturaleza y la historia que soy yo, no restringe mi acceso al mundo; es más bien mi medio de comunicación con él.

Esto merece una lectura repetida. Los aspectos de nuestra existencia que nos

limitan, dice Merleau-Ponty, son los mismos precisamente que nos unen al mundo y nos dan amplitud para la acción y la percepción. Nos convierten en lo que somos. Sartre reconocía la necesidad de esa compensación, pero lo encontraba más difícil de aceptar. Todo en él añoraba ser libre de cualquier vínculo, de impedimentos y limitaciones y cosas pegajosas y viscosas. Heidegger reconocía también la limitación, pero entonces buscaba algo como la divinidad en su mitologización del Ser. Merleau-Ponty, por el contrario, veía con toda tranquilidad que existimos solo a través del compromiso con el mundo... y que eso está bien. El caso es no luchar contra ese hecho, ni inflarlo hasta darle un significado demasiado grande, sino observar y comprender exactamente cómo funciona ese compromiso.

Su propia carrera era un ejemplo del arte del compromiso también, al estar claramente equilibrada entre dos disciplinas que a menudo se consideran rivales: la psicología y la filosofía. Merleau-Ponty trabajó para unirlas ambas en beneficio de las dos. Así, su tesis doctoral de 1938 fue sobre psicología conductual, pero luego se convirtió en profesor de Filosofía en Lyon en 1945. En 1949 se trasladó como profesor de Psicología y Pedagogía a la Sorbona, sucediendo a Jean Piaget... pero después, en 1952, pasó a ser el decano de Filosofía en el Collège de France. A través de todos esos cambios de papel hizo sus estudios psicológicos intensamente filosóficos, mientras al mismo tiempo construía su filosofía sobre estudios de caso psicológicos y neurológicos, incluyendo estudios sobre los efectos de las heridas cerebrales y otros traumas. Le influyó especialmente la teoría de la Gestalt, una escuela de psicología que explora cómo nos llega la experiencia como conjunto antes que como fragmentos separados de información.

Maurice Merleau-Ponty (*TopFoto/Cordon Press*)

Lo que más emocionaba a Merleau-Ponty de todo esto no era la cháchara existencialista sobre la angustia y la autenticidad. Eran una serie de preguntas mucho más sencillas... que al final resultaban no ser tan sencillas. ¿Qué ocurre cuando cogemos una taza en un café, o bebemos un sorbo de un cóctel mientras escuchamos el barullo que nos rodea? ¿Qué significa escribir con una pluma, o pasar por una puerta? Esos actos son casi imposibles de describir o comprender plenamente... y sin embargo, la mayoría de nosotros los realizamos con la mayor facilidad, día tras día. Ese es el auténtico misterio de la existencia.

En *La fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty empieza con la idea de Husserl de que debemos filosofar desde nuestra propia experiencia de los fenómenos, pero añade el punto obvio de que esa experiencia llega a nosotros a través de nuestros cuerpos sensibles, movibles y perceptivos. Aun cuando pensamos en una cosa que no está, nuestras mentes construyen esa cosa imaginaria con colores, formas, sabores, olores, ruidos y cualidades táctiles. En el

pensamiento abstracto dibujamos de forma similar metáforas físicas o imágenes... igual que cuando hablamos de ideas y decimos que son de peso, o describimos una discusión como acalorada. Somos sensuales incluso cuando estamos siendo más filosóficos.[3]

Pero Merleau-Ponty también siguió a Husserl y a los psicólogos de la Gestalt al recordarnos que raramente tenemos esas experiencias «en crudo». Los fenómenos vienen a nosotros ya moldeados por las interpretaciones, significados y expectaciones con las cuales vamos a captarlos, basándonos en experiencias previas y en el contexto general del encuentro. Percibimos un bulto multicolor encima de una mesa directamente *como* bolsa llena de golosinas, no como una serie de ángulos, colores y sombras que deben ser descodificadas e identificadas. La gente a la que vemos corriendo por un campo de hierba *es* un equipo de fútbol. Por eso caemos presas de las ilusiones ópticas: ya hemos visto un diagrama como una forma esperable, y cuando volvemos a mirar, nos damos cuenta de que nos habían engañado. También por eso una mancha Rorschach nos parece un dibujo que representa algo y no un diseño sin sentido.

Por supuesto, tenemos que aprender esa habilidad de interpretación y anticipar el mundo, y eso ocurre en la niñez más temprana. Por eso Merleau-Ponty pensaba que la psicología infantil era esencial para la filosofía. Es una iluminación extraordinaria. Aparte de Rousseau, muy pocos filósofos antes que él se habían tomado en serio la niñez; la mayor parte de ellos escribían como si pensaran que la experiencia humana era la de un adulto plenamente consciente, racional y verbal, que hubiese caído a este mundo desde el cielo... quizá traído por una cigüeña. La niñez aparece mucho en *El segundo sexo* de Beauvoir y en las biografías de Sartre. Sartre escribió en su libro sobre Flaubert que «todos nosotros estamos discutiendo constantemente al niño que fuimos, y que somos».[4] Pero sus tratados estrictamente filosóficos no dan prioridad a la niñez, como hace Merleau-Ponty.

Para Merleau-Ponty, no podemos comprender nuestra experiencia si no pensamos en nosotros mismos como niños crecidos. Caemos en ilusiones ópticas porque una vez *aprendimos* a ver el mundo en términos de formas, objetos y cosas relevantes para nuestros propios intereses. Nuestras primeras percepciones llegaron a nosotros juntamente con nuestros primeros experimentos activos a la hora de observar el mundo y salir a explorarlo, y todavía están vinculadas con esas experiencias. Aprendimos a reconocer una bolsa de golosinas y al mismo tiempo aprendimos lo bueno que es devorar su contenido. Al cabo de unos pocos años de vida, la visión de esas golosinas, el impulso de cogerlas, la salivación anticipada, la ansiedad y la frustración si nos decían que parásemos, la alegría de oír crujir los envoltorios y los vivos colores de los exquisitos dulces que captaban la luz, todo formaba parte del conjunto. Cuando Simone de Beauvoir, de niña, quería «masticar los almendros en flor, y morder trocitos del turrón de arcoíris del atardecer», era porque su mente que estaba creciendo era ya un remolino sinestésico de apetitos y

experiencias. La percepción es así, con todos los sentidos trabajando juntos, holísticamente. Somos capaces de «ver» la fragilidad y lisura de un cristal, o la suavidad de una manta de lana. Como escribe Merleau-Ponty, «en el movimiento de la rama que acaba de abandonar un pajarito, leemos su flexibilidad y su elasticidad».[5]

Al mismo tiempo, la percepción está ligada a nuestros propios movimientos en torno al mundo; tocamos, agarramos e interactuamos con las cosas para poder comprenderlas. Para descubrir la textura de una tela, la frotamos entre los dedos con un movimiento muy practicado. Incluso nuestros ojos se mueven constantemente, y rara vez captan algo solo con una mirada fija. Y, a menos que hayamos perdido la visión de un ojo, como Sartre, juzgamos la distancia con nuestra vista estereoscópica.[6] Los ojos trabajan juntos, calibrando ángulos... pero nosotros no «vemos» esos cálculos. Lo que vemos es el objeto que tenemos delante: la cosa en sí. Raramente nos paramos a pensar que está constituido en parte por nuestra propia mirada cambiante y nuestra forma de prestar atención o coger las cosas.

Nuestras percepciones también tienden a estar acompañadas por la extraña sensación llamada «propiocepción», la sensación que nos dice si tenemos las piernas cruzadas o la cabeza inclinada a un lado.[7] Mi propio cuerpo no es un objeto como los demás; soy yo. Si me siento a hacer punto, dice Merleau-Ponty, quizá se me escape la aguja de tricotar, pero jamás se me escaparán las manos y los dedos.[8] Si apoyo el brazo en una mesa, «nunca se me ocurrirá decir que está *al lado* del cenicero, de la misma forma que el cenicero está al lado del teléfono».[9] Nuestra propiocepción es exquisitamente sensible y compleja:

> Si me pongo de pie frente a mi escritorio y me apoyo en él con ambas manos, solo mis manos están realzadas, y todo mi cuerpo se deja arrastrar tras ellas como la cola de un cometa. No soy consciente de la posición de mis hombros o mi cintura, sino que más bien mi conciencia está envuelta en la conciencia de mis manos y toda mi postura se lee, por así decirlo, sobre la forma en que se apoyan mis manos en el escritorio. Si me quedo de pie y sujeto la pipa en la mano cerrada, la posición de mi mano no está determinada discursivamente por el ángulo que forma con mi antebrazo, y el antebrazo con el brazo, y el brazo con el torso, y finalmente el torso con el suelo. Yo tengo un conocimiento absoluto de dónde está mi pipa, y a partir de ahí, sé dónde está mi mano y dónde está mi cuerpo.[10]

La propiocepción también puede actuar a través de extensiones de mi yo. Si conduzco un coche, desarrollo la sensación de la cantidad de espacio que ocupa y qué tamaño debe tener el hueco por el que cabe, sin necesidad de salir y medirlo cada vez. Empiezo a sentirlo como parte de mí mismo antes que como una máquina externa controlada por ruedas y pedales. Mi ropa o las cosas que llevo también se convierten en *mí*: «Sin cálculo explícito alguno, una mujer mantiene una distancia segura entre la pluma que lleva en el sombrero y los objetos que podrían estropearla; ella siente dónde está la pluma, igual que nosotros sentimos dónde está nuestra mano».[11]

Normalmente damos por sentadas todas estas maravillas, pero cuando se estropean, revelan muchísimo cómo funciona la experiencia corriente. Merleau-

Ponty leyó algunos casos de estudio sobre el terreno, sobre todo los basados en un hombre llamado Johan Schneider que, tras una herida en el cerebro, no sentía qué posición ocupaban sus miembros, ni dónde lo tocabas si le ponías la mano en el brazo.[12] Otros estudios se referían a las experiencias de los amputados con la incómoda sensación «fantasma» donde antes estaban sus miembros... cosquilleo, dolor o simplemente la sensación de tener un brazo o una pierna donde ya no había ninguna.[13] En tiempos más recientes, todas esas sensaciones se han hecho desaparecer como por arte de magia recibiendo estímulos en otros sentidos: si un amputado «mueve» el miembro fantasma mientras ve un reflejo en el espejo del miembro real correspondiente del otro lado, a veces puede conseguir disipar la ilusión. Oliver Sacks, que en *Con una sola pierna* describía su propio problema de propiocepción de una pierna tras una herida, intentaba simples trucos con gafas de video y falsos brazos de goma para crear la sensación de que tenía un tercer brazo, o incluso que se había encarnado en algo que estaba en el otro extremo de la habitación.[14] Los experimentos eran divertidos, pero la herida de la pierna no: Sacks notó un inmenso alivio cuando volvió a experimentar la propiocepción normal y recuperó su cuerpo entero y verdadero.[15] Era como volver a su yo pleno, habiéndose visto obligado a apañárselas con un «yo» que en parte era solo abstracto, o cartesiano. Su ser merleau-pontiano encarnado era mucho más *él*.

Otro factor en todo esto, para Merleau-Ponty, es nuestra existencia social: no podemos medrar sin los demás, o no por mucho tiempo, y necesitamos esto especialmente al principio de la vida. Eso hace que resulte ridícula la especulación solipsista sobre la realidad de otros: nunca habríamos podido embarcarnos en tales especulaciones de no haber sido formados previamente por ellas. Como Descartes pudo haber dicho (aunque no lo dijo): «Pienso, luego *otras personas* existen». Crecemos con la gente jugando con nosotros, indicándonos cosas, hablándonos, escuchándonos, y haciendo que nos acostumbremos a leer emociones y movimientos; así es como nos convertimos en seres capaces, reflexivos, integrados fácilmente. Merleau-Ponty estaba interesado especialmente en la forma en que los bebés imitan a quienes los rodean. Si usted, bromeando, finge morder los dedos de un bebé de quince meses, escribía, su respuesta es hacer también movimientos de morder, imitando los suyos.[16] (Quizá lo intentó con su propia hija, que más o menos tenía esa edad mientras él trabajaba en *La fenomenología de la percepción.*)

En general, Merleau-Ponty piensa que la experiencia humana solo tiene sentido si abandonamos el hábito filosófico de empezar con un ser adulto solitario,[17] como una cápsula, aislado de su cuerpo y su mundo, que debe conectarse de nuevo... añadiendo cada elemento a su alrededor como quien añade ropa a una muñeca.[18] Por el contrario, para él, nos deslizamos desde el útero por el canal del nacimiento a una inmersión estrecha y total en el mundo. Esa inmersión continúa mientras vivimos, aunque también podemos cultivar el arte de retirarnos parcialmente de vez en cuando, cuando queremos pensar o entregarnos a la

ensoñación.

Para Merleau-Ponty, la conciencia nunca puede ser una «nada» separada radicalmente del ser, como Sartre había propuesto en *El ser y la nada*. Él ni siquiera lo ve como un «claro», como Heidegger. Cuando busca su propia metáfora para describir cómo ve la conciencia, da con una muy bella: la conciencia, sugiere, es como un «pliegue» en el mundo, como si alguien hubiese arrugado un trozo de tela para hacer un pequeño nido o hueco. Permanece un rato, pero al final acaba desdoblándose y se alisa otra vez.

Existe algo seductor, incluso erótico, en esa idea de mi ser consciente como un improvisado nido en la tela del mundo. Sigo teniendo mi privacidad, mi habitación de retiro. Pero formo parte del tejido del mundo, y sigo estando formada por él mientras estoy aquí.

«A partir de aquí, elaborar una idea de filosofía»,[19] escribió Merleau-Ponty apresuradamente para sí en notas posteriores... porque *La fenomenología de la percepción* era solo el principio de su investigación. Escribió mucho más, incluyendo una obra no terminada y publicada más tarde como *Lo visible y lo invisible*. En ella repetía la imagen de la tela plegada, pero también probaba una imagen nueva.

Esta era la idea de conciencia como «quiasmo». La palabra *quiasmo* viene del griego *chi*, escrito χ, y denota exactamente esa forma cruzada y entrelazada. Se refiere al cruce de dos nervios o ligamentos. En lenguaje, es el dispositivo retórico mediante el cual una frase se ve contrarrestada por otra en la que se invierten las mismas palabras, igual que cuando John F. Kennedy dijo: «No te preguntes qué puede hacer tu país por ti, pregúntate qué puedes hacer tú por tu país», o cuando Mae West dijo: «Lo que cuenta no son los hombres en mi vida, sino la vida en mis hombres». La figura entretejida trae a la imaginación dos manos cogiendo la una a la otra, o la manera en que una hebra de lana se retuerce y se abraza a sí misma en un tejido de punto. Como dice Merleau-Ponty: «lo que agarra está agarrado».[20]

Para él, era la forma perfecta de explicar la conexión entre conciencia y mundo. Cada una se agarra a la otra, como si fueran eslabones cruzados, tejidos. De ese modo, yo veo las cosas en el mundo, pero también puedo «ser visto», porque estoy hecho de la misma materia que el mundo. Cuando toco algo con la mano, esa cosa a su vez toca mi mano. Si no fuera ese el caso, yo tampoco podría ver ni tocar nada en absoluto. Nunca atisbamos el mundo desde un lugar a salvo, exterior a él, como un gato que mira un estanque lleno de peces. Encuentro cosas porque yo también soy encontrable para otros. Escribía: «Es como si nuestra visión estuviera formada en el corazón de lo visible, o como si hubiera, entre la cosa y nosotros, una intimidad tan próxima como la que hay entre el mar y la playa».[21]

La filosofía tradicional no tiene nombre para esa «visibilidad», dice Merleau-Ponty, de modo que usa la palabra *carne*,[22] queriendo referirse a algo más que a

una simple sustancia física. La carne es lo que compartimos con el mundo. «Es el enrollamiento de lo visible sobre el cuerpo que ve, de lo tangible por encima del cuerpo que toca.» Como soy carne, me muevo y respondo a cosas mientras las observo. Eso es lo que me hace «seguir con los ojos los movimientos y los contornos de las propias cosas».[23]

En la época de todas estas obras, Merleau-Ponty está llevando su deseo de describir la experiencia a los límites más alejados de lo que el lenguaje puede transmitir. Igual que ocurre con el último Husserl o Heidegger, o Sartre en su libro de Flaubert, vemos a un filósofo aventurarse tan lejos de la costa que apenas podemos seguirlo. Emmanuel Levinas se dirigiría también a los extremos, acabando por resultar incomprensible para todo el mundo excepto para sus iniciados más pacientes.

Con Merleau-Ponty, cuanto más se adentra en lo misterioso, más se acerca a lo más básico de la vida: al acto de coger un vaso y beber, o al salto que da una rama cuando un pájaro sale volando de ella. Esto es lo que le asombra, y para él, no es cuestión de desechar ese rompecabezas «resolviéndolo». La tarea del filósofo no es ni reducir lo misterioso a un conjunto ordenado de conceptos, ni contemplarlo en asombrado silencio. Es seguir el primer imperativo fenomenológico: ir a las propias cosas para describirlas, intentar «poner rigurosamente en palabras lo que normalmente no se suele poner en palabras, lo que se suele considerar inexpresable».[24] Tal filosofía se puede contemplar como una forma de arte... una forma de hacer lo que Merleau-Ponty pensaba que hizo Cézanne en sus cuadros de objetos y escenas cotidianos: coger el mundo, rehacerlo y devolverlo casi sin cambiar excepto por lo que se ha observado. Como escribió de Cézanne en un bello artículo, «solo es posible una emoción para este pintor: la sensación de extrañeza, y solo un lirismo, el del continuo renacimiento de la existencia».[25] En otro artículo escribió que el escritor renacentista Michel de Montaigne puso «no una comprensión autosatisfecha, sino una conciencia asombrada de sí misma en el centro de la existencia humana».[26] Se podría decir lo mismo del propio Merleau-Ponty.

Cuando, en 1952, Merleau-Ponty fue nombrado decano de Filosofía en el Collège de France, un periodista de *L'aurore* usó la ocasión para burlarse del existencialismo aludiendo a su popularidad entre la gente de los clubes de jazz: «Es solo una forma cerebral de bailar el bugui-bugui».[27] Pero resulta que a Merleau-Ponty se le daba también muy bien el bugui-bugui. Aunque era el más eminente académicamente de todos los pensadores de la Rive Gauche, también era el mejor bailarín: Boris Vian y Juliette Gréco comentaron sus talentos.[28]

Los movimientos de jive y swing de Merleau-Ponty iban acompañados por unos modales muy corteses y un comportamiento muy cordial cuando estaba en compañía. Le gustaba la buena ropa, pero no demasiado llamativa; los trajes

ingleses eran sus favoritos en una época en que eran admirados por su elevada calidad. Trabajaba muy duro, pero pasaba un rato cada día en los cafés de Saint-Germain-des-Prés, junto al barrio donde vivía, apareciendo en ellos regularmente para tomar el café por la mañana, normalmente más bien tarde, ya que no era de los que se levantan temprano.

Combinaba la vida nocturna con su dedicación a la familia, con una rutina doméstica muy distinta a la de Sartre o Beauvoir. Solo tuvo una hija, Marianne Merleau-Ponty, que ahora recuerda con afecto cómo jugaba y se reía con ella, o le hacía muecas para divertirla, cuando era pequeña. A veces resultaba difícil ser la hija de un filósofo: recuerda que era muy irritante que algún profesor le dijera, años después, tras un examen oral en el cual ella no había acertado demasiado con algún tema: «¿Sabe que hay un tal Merleau-Ponty que ha escrito sobre este asunto?». Nunca fue su tema favorito, pero cuando tuvo que volver a presentarse a exámenes, él la ayudó pacientemente, y dedicó ejemplares de sus obras a «Marianne, su filósofa favorita». Parecía mucho más vivo que otros filósofos, dice (más de lleno en la vida), pero eso es porque filosofía y vida eran lo mismo para él. [29]

A pesar de la diversión y los juegos, mantenía una actitud muy elusiva, en contraste con la tendencia de Sartre a ser directo y descarado. Su forma de sonreír con seguridad al tratar los temas más serios podía resultar frustrante, como averiguó Simone de Beauvoir, pero también resultaba atractiva. Merleau-Ponty era consciente de su atractivo y solía coquetear mucho. A veces iba más allá del simple coqueteo. Según un cotilleo de segunda mano del que informa Sartre en una carta a Beauvoir, podía pasarse un poco pidiendo bebidas y probando suerte con varias mujeres en una sola velada. A menudo le rechazaban, observaba Sartre, «no porque no les gustara, simplemente él era demasiado precipitado».[30]

Aunque su matrimonio siguió siendo invulnerable, tuvo una aventura importante al menos con otra mujer: Sonia Brownell, más tarde esposa de George Orwell.[31] Se conocieron en 1946, cuando Sonia quiso encargarle un artículo para la revista cultural de Cyril Connolly, *Horizon*, de la cual era editora adjunta. Se escribieron cartas juguetonas el uno al otro, luego empezaron a verse en torno al 26 de diciembre de 1947, cuando Merleau-Ponty acudió a Londres a pasar una semana con ella. La semana no fue del todo bien. Sonia era voluble, malhumorada y propensa a los arrebatos; sus emociones caprichosas probablemente atrajeron a Merleau-Ponty al principio, porque quizá le recordaban a su emotiva novia de años atrás, Elisabeth Le Coin. Pero sus cartas demuestran que pasó enseguida de un asombro dolorido a un definitivo enfriamiento del afecto. La aventura acabó al fin cuando Sonia llegó a París un día, esperando reunirse con él, y lo que encontró en su hotel fue una nota muy educada de la esposa de él, Suzanne, informándole de que su marido había partido al sur de Francia. No mucho después, el 13 de octubre de 1949, Sonia se casó con George Orwell, ya muy enfermo, en su cama del hospital.

Antes incluso de su relación, Merleau-Ponty había estado pensando en trasladarse a Inglaterra, y le pidió a su amigo A. J. Ayer que le ayudara a encontrar un puesto en el University College de Londres.[32] Nunca lo consiguió. Pero le gustaba el país y hablaba y escribía bien en inglés, aunque después de escribir su primera carta en inglés a Sonia, ambos cambiaron al francés, que ella dominaba mejor. Él practicaba el inglés rellenando cuestionarios de *Meet Yourself*, un libro de autoayuda muy excéntrico compilado en 1936 por el príncipe Leopold Loewenstein Wertheim-Freudenberg y el novelista William Gerhardie.[33] El libro había atraído a Merleau-Ponty por su interés por la psicología: se decía que «veía por rayos X» el carácter del lector a través de un montón de preguntas hipertextuales con las que uno tomaba diferentes rutas dependiendo de las respuestas. Como Gerhardie era un escritor con mucha sensibilidad, las preguntas del libro a veces eran un poco raras: «¿Te asustan de alguna manera las películas de Mickey Mouse u otras películas de dibujos animados?».[34] «¿Has tenido a veces la sensación de que el mundo a tu alrededor se ha vuelto de repente irreal y como de sueño? No respondas todavía. Las sensaciones son difíciles de describir. Son muy complejas, pero lo más característico de ellas es una sensación muy extraña de haber perdido la identidad propia.»

De hecho, Merleau-Ponty era casi el único del medio de los existencialistas que *no* era propenso a tales ataques de extrañeza o de ansiedad. Había una diferencia importante entre él y el neurótico Sartre. A Merleau-Ponty no le seguían langostas por la calle, no tenía miedo a los castaños, ni tampoco se sentía acosado por la idea de que los demás lo mirasen y clavasen en él sus miradas desaprobadoras. Más bien, para él, mirar y ser mirado es lo que nos une al mundo y nos otorga nuestra plena humanidad. Sartre admitió ese entrelazamiento, y también reconoció la importancia del cuerpo, pero todo eso parecía ponerle muy nervioso. Siempre hay algún tipo de *lucha* en marcha, en las obras de Sartre: contra la facticidad, contra ser devorado por las arenas movedizas del Ser, y contra el poder del Otro. Merleau-Ponty no lucha mucho, y no parece temer disolverse en lo almibarado o lo vaporoso. En *Lo visible y lo invisible* nos da algunas descripciones muy poco sartreanas de encuentros eróticos, describiendo cómo un cuerpo abraza a otro en toda su longitud, «formando incansablemente con sus manos la extraña estatua que lo da todo y lo recibe todo a su vez; el cuerpo queda perdido fuera del mundo y sus objetivos, fascinado por la ocupación única de flotar en el Ser con otra vida».[35]

Sartre observó una vez, hablando de un desacuerdo que había tenido con Husserl en 1941, que «descubrimos, asombrados, que nuestros conflictos a veces procedían de nuestra niñez, o se remontaban a las diferencias elementales de nuestros dos organismos».[36] Merleau-Ponty dijo también en una entrevista que la obra de Sartre se le hacía extraña no por sus diferencias filosóficas, sino por un cierto «registro de sensación», especialmente en *La náusea*, que él no podía compartir.[37] Sus diferencias eran de temperamento y de toda la forma en que el

mundo se presentaba ante ellos.

Los dos diferían también en sus objetivos. Cuando Sartre escribe sobre el cuerpo u otros aspectos de la experiencia, generalmente lo hace para demostrar otras cosas. De forma experta, evoca la gracia del camarero de su café, que se desliza entre las mesas, inclinándose en un ángulo exacto, y transportando la bandeja cargada de bebidas en el aire sobre las puntas de los dedos, pero lo hace para ilustrar sus ideas sobre la mala fe. Cuando Merleau-Ponty escribe sobre movimientos hábiles y llenos de gracia, el objetivo para él es el mismo movimiento. Es eso precisamente lo que quiere comprender.

Merleau-Ponty tiene incluso menos en común con Heidegger, aparte de su priorización del «ser-en-el-mundo». A Heidegger se le dan bien algunas experiencias corporales, como clavar un clavo, pero tiene poco que decir acerca de otros tipos de sensaciones físicas en el cuerpo del Dasein. Evita los reinos ambiguos en general. Afirma que el sentido del Ser del Dasein reside en el Tiempo, y sin embargo evita todo el tema de su desarrollo. No nos cuenta si podría haber un Dasein bebé, que acaba de abrir su primer «claro», o un Dasein con Alzheimer avanzado, para el cual el bosque se está cerrando. Cuando se vuelve hacia otros animales, es para desecharlos como seres poco interesantes que no pueden crear su propio «mundo», o que solo poseen uno empobrecido.[38] Richard Polt, el estudioso de Heidegger, ha hecho una lista de toda una serie de preguntas que no hace Heidegger: «¿Cómo evoluciona el Dasein? ¿Qué condiciones son necesarias en el cerebro para que tenga lugar el Dasein? ¿Pueden ser Dasein otras especies? ¿Se puede crear un Dasein artificial con ordenadores?».[39] Heidegger evita estas zonas ambiguas porque las considera temas «ónticos»[40] que vale la pena considerar sólo desde el punto de vista de disciplinas como la psicología, la biología y la antropología, y no por parte de la noble filosofía.

Merleau-Ponty no hacía semejantes distinciones. Las aristas y las sombras de la disciplina constituyen lo que más le interesó siempre, y daba la bienvenida a cualquier cosa a la que pudieran contribuir los investigadores ónticos. Basaba su filosofía en los seres humanos que están en cambio constante desde la niñez en adelante; quería saber qué ocurre cuando se pierden facultades, o cuando la gente queda herida y perjudicada. Al priorizar la percepción, el cuerpo, la vida social y el desarrollo de la niñez, Merleau-Ponty recopilaba unos temas muy alejados de la filosofía y los llevaba a ocupar el centro de su pensamiento.[41]

En su clase inaugural del Collège de France, el 15 de enero de 1953, publicada en *In Praise of Philosophy*, decía que los filósofos deberían preocuparse por encima de todo de lo que es ambiguo en nuestra experiencia. Al mismo tiempo, deberían pensar claramente en estas ambigüedades, usando la razón y la ciencia. De ese modo, decía, «el filósofo está marcado por los rasgos distintivos que posee *inseparablemente* del gusto por las pruebas y la sensación de ambigüedad». Se

requiere un movimiento constante entre estos dos, una especie de movimiento de balanceo, «que conduce sin cesar de nuevo del conocimiento a la ignorancia, de la ignorancia al conocimiento».[42]

Lo que está describiendo aquí Merleau-Ponty es otro tipo de «quiasmo», un entrelazamiento tipo X, esta vez no entre la conciencia y el mundo, sino entre el conocimiento y el cuestionamiento. No podemos nunca desplazarnos definitivamente de la ignorancia a la certeza, porque el hilo de la interrogación constantemente nos volverá a conducir de nuevo a la ignorancia. Esta es la descripción más atractiva de filosofía que he leído nunca, y el mejor argumento por el cual vale la pena hacerla incluso (o especialmente) cuando no nos lleva a demasiada distancia de nuestro punto de partida.

11

Croisés comme ça

En el que los existencialistas se pelean por el futuro.

Merleau-Ponty observaba en una conferencia de 1951 que, más que en cualquier siglo anterior, el siglo XX había recordado a la gente lo muy «contingentes» que eran sus vidas... que estaban a merced de acontecimientos históricos y otros cambios que ellos no podían controlar.[1] Esa sensación siguió existiendo mucho después de que terminase la guerra. Después de que cayeran las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, muchos temían que no tardaría en producirse una Tercera Guerra Mundial, esta vez entre la Unión Soviética y Estados Unidos. La alianza en tiempos de guerra de esas dos superpotencias se había roto casi al instante, y ahora permanecían mirándose ceñudas la una a la otra desde cada lado de una Europa occidental debilitada, empobrecida y llena de dudas.

Si empezaba otra guerra, parecía posible que en esa ocasión destruyera la civilización e incluso la propia vida. Al principio solo Estados Unidos tenía la bomba atómica, pero se sabía que los ingenieros y espías soviéticos estaban trabajando en aquel asunto, y la gente pronto se enteró de los peligros tremendos que suponían la radiación y la devastación ambiental. Como escribió Sartre en respuesta a Hiroshima, la humanidad había conseguido por fin la capacidad para exterminarse sola por completo, y debía decidir cada día si quería vivir o no.[2] Camus también escribió que la humanidad se enfrentaba a la tarea de elegir entre el suicidio colectivo y un uso más inteligente de la tecnología... «entre el infierno y la razón».[3] Después de 1945, parecía que había pocos motivos para confiar en la capacidad de la humanidad de elegir bien.

Después, cada nueva prueba nuclear elevaba el nivel de ansiedad. Cuando los americanos hicieron explotar una bomba atómica mucho más potente aún en julio de 1946, Beauvoir oyó decir a un locutor de radio que esta había producido ya una reacción en cadena, haciendo que la materia misma se desintegrase en una lenta oleada que se extendía por el planeta.[4] Al cabo de unas pocas horas todo en la Tierra habría desaparecido. Eso sí que es la nada en el corazón del ser... Ese mismo año corrieron rumores de que los soviéticos estaban tramando dejar maletas llenas de polvo radiactivo en las ciudades clave de Estados Unidos, con temporizadores que hicieran estallar sus sellos y así matar a millones de personas.[5] Sartre satirizaba esa historia en su obra *Nekrassov* en 1956, pero en aquel momento pocos sabían qué creer exactamente. La radiación era mucho más terrorífica por ser invisible y poder desplegarse con mucha facilidad; el poder del universo mismo podía empaquetarse y guardarse en unas pocas maletas.

Pero mientras algunos temían El Final, otros tenían esperanzas igualmente dramáticas en un nuevo comienzo. Hölderlin había dicho que «donde hay peligro, crece / también el poder salvador». Quizá, pensaban algunos, las recientes catástrofes bélicas no llevarían consigo el desastre, sino una transformación total de la vida humana, y la guerra y otros males acabarían abolidos para siempre.

Un deseo idealista era el de un gobierno mundial efectivo que resolviera los conflictos, impusiera tratados e hiciera imposible que hubiera más guerras. Camus estaba entre los que albergaban esa esperanza. Para él, la lección inmediata tras Hiroshima era que la humanidad debía desarrollar «una auténtica sociedad internacional, en la cual las grandes potencias no tendrían derechos superiores a las naciones pequeñas y medianas, y donde un arma total semejante sería controlada por la inteligencia humana, en lugar de estar a merced de los apetitos y doctrinas de diversos Estados».[6] Hasta cierto punto, las Naciones Unidas cubrieron esos objetivos, pero nunca llegaron a ser tan efectivas como se esperaba.

Otros veían el *American Way* como el camino al futuro. Estados Unidos había acumulado mucha gratitud y buena voluntad en Europa después de la guerra; la consolidó a finales de los cuarenta con el Plan Marshall, inyectando miles de millones de dólares en unos países europeos traumatizados para acelerar su recuperación y para contener el comunismo en las partes de Europa central que la Unión Soviética ya había envuelto en su represivo abrazo de oso. Estados Unidos incluso ofreció dinero a los rusos y a otros países de su ámbito, pero Moscú se aseguró de que esos países lo rechazaran todos. En Europa occidental algunos encontraron humillante aceptar el dinero americano, pero tuvieron que admitir que hacía falta.

Junto a los internacionalistas y los proamericanos, un tercer grupo de la Europa occidental de posguerra quiso poner su esperanza en la Unión Soviética. Esta era, después de todo, la única nación importante de la tierra que había intentado poner en práctica realmente el gran ideal comunista para la humanidad, la perspectiva de que (en algún punto distante, cuando ya estuviera hecho todo el trabajo de limpieza), los seres humanos desterrarían la pobreza, el hambre, la desigualdad, la guerra, la explotación, el fascismo y otros males de la existencia para siempre, simplemente mediante un acto de gobierno racional. Fue el intento más ambicioso de cambiar la condición humana que se emprendió jamás. Si fracasaba la primera vez, quizá no se volviera a intentar nunca más, de modo que parecía que valía la pena defenderlo a toda costa.

Aquí estamos hablando de los acontecimientos que ocurrieron hace ahora siete décadas, el tiempo que dura una vida humana normal, y sin embargo, ya nos resulta difícil ponernos nosotros mismos en situación en aquella época para comprender cómo es posible que aquel ideal atrajera a tantas personas inteligentes y sofisticadas de Occidente. Ahora, la sabiduría popular tiene muy claro que el comunismo nunca habría funcionado en ningún mundo posible, y por tanto, que eran idiotas quienes no lo vieron como algo fútil desde el principio. Sin

embargo, a las personas que habían pasado por las penalidades de los años treinta y de la Segunda Guerra Mundial, les podía parecer que valía la pena creer en una idea a pesar de su aparente improbabilidad. La gente no lo veía entonces como un simple sueño, como esos de los que te despiertas con la vaga sensación de que has visto algo maravilloso pero imposible. Pensaban que era un objetivo práctico, aunque el camino para conseguirlo sería largo y difícil, con muchos escollos interpuestos.

Esos escollos no eran difíciles de considerar. La lista de bellos objetivos comunistas a distancia se equiparaba a una lista igual de larga de realidades sombrías: campos de trabajo, intimidaciones, encarcelamientos injustos, asesinatos, hambrunas, carencias y la falta de libertad personal. La principal conmoción llegó en los años treinta, cuando llegaron noticias de los juicios falsos de Moscú en los cuales miembros de partido caídos en desgracia «confesaban» actos de sabotaje o de conspiración que les conducían a la muerte. En 1946 llegó más información a través de un libro llamado *Yo elegí la libertad*, del desertor soviético Victor Kravchenko.[7] Cuando el libro fue traducido al francés en 1947, el periódico *Les lettres françaises*, apoyado por los comunistas, lo desdeñó diciendo que era una invención del gobierno americano. Los abogados de Kravchenko demandaron al periódico, y el juicio se celebró en París a principios de 1949, con unos testigos que se presentaron para relatar extasiados lo buena que era la vida en la Unión Soviética y para desacreditar al autor. Kravchenko ganó técnicamente, pero recibió un solo franco por daños y perjuicios. Al año siguiente, otro escritor demandó también a *Les lettres françaises*: David Rousset, un superviviente de Buchenwald que había sido atacado por el periódico después de pedir una investigación de los campos soviéticos.[8] Ganó el pleito. Ambos juicios fueron polémicos, pero hicieron mucho para despertar la conciencia de que la Unión Soviética no era el Paraíso de los Trabajadores que aseguraba ser... o al menos no todavía.

Aun así, muchos seguían insistiendo en que era mejor defender a la URSS que el modelo ultracapitalista de Estados Unidos. También Estados Unidos perdió gran parte de su terreno moral cuando el extremo temor del gobierno al comunismo lo llevó a tomar medidas contra cualquier organización levemente izquierdista, y a vigilar y hostigar a sus propios ciudadanos. Cualquiera que fuera sospechoso de ser «rojo» se arriesgaba a que lo despidieran, lo pusieran en la lista negra y lo despojaran del pasaporte para poder viajar. En 1951, la ingenua pareja de Ethel y Julius Rosenberg fue sentenciada a muerte por entregar secretos atómicos a los rusos.[9] Las ejecuciones, que se llevaron a cabo en 1953, conmocionaron a muchos dentro y fuera del país. Sartre escribió un furibundo artículo para el periódico *Libération*. En Estados Unidos, Hannah Arendt escribió a Jaspers que temía que tales incidentes provocasen una catástrofe nacional comparable a la que se había visto en Alemania. «Una inimaginable estupidez debe de haberse apoderado de Estados Unidos. Nos asusta mucho porque ya estamos

familiarizados con estas cosas.»[10]

Si ambas superpotencias se estaban quedando sin ideales, quizá la única forma de elegir entre ellas era preguntarse qué ideales valía la pena *tratar* de conseguir. Los izquierdistas tenían la sensación de que, aunque América defendía grandes cosas, como el jazz y la libertad, también defendía una codicia personal sin restricciones, el colonialismo económico y la explotación de los trabajadores. Al menos la Unión Soviética representaba una noble posibilidad, y para un objetivo así, ¿qué compromiso moral no valdría la pena intentar?

Setenta años antes, en *Los hermanos Karamazov,* Dostoievski había resumido un dilema moral de este tipo con una sencilla pregunta. Ivan Karamazov le pide a su hermano Alyosha que se imagine que tiene el poder de crear un mundo en el cual las personas disfruten de una paz y una felicidad perfectas para el resto de la historia. Pero para lograrlo, dice, debes torturar ahora hasta la muerte a una pequeña criatura... digamos, ese bebé de ahí. Es una variedad temprana y extrema del «problema de la vagoneta», en el cual hay que sacrificar a una persona para (se espera) salvar a muchas. De modo que, ¿qué harías tú?, pregunta Ivan. La respuesta de Alyosha es un rotundo no. Nada puede justificar torturar a un bebé, según su punto de vista, y eso es lo único que se puede decir. Aunque sopesemos los beneficios, eso no cambia nada; algunas cosas no se pueden medir ni comerciar con ellas.[11]

En el París de 1940, el escritor que seguía la postura de Alyosha era Albert Camus. En su ensayo «Ni víctimas ni verdugos», escribía: «Nunca volveré a ser uno de esos, sean quienes sean, que admiten compromisos con el crimen».[12] Fuera cual fuese el resultado, no apoyaría jamás las justificaciones formales de la violencia, especialmente la del Estado. Se adhirió a esa postura a partir de entonces, aunque nunca dejó de meditar sobre ello. Su obra dostoievskiana de 1949, *Los justos*, representa a un grupo de terroristas rusos que debaten si matar o no a unos transeúntes como daños colaterales de un asesinato político.[13] Camus deja bien claro que cree que es un error. Piensa lo mismo cuando empiezan las luchas por la independencia en su propio país, Argelia, en noviembre de 1954. Los rebeldes colocaban bombas y mataban a inocentes, mientras que las autoridades francesas infligían torturas y ejecuciones. La opinión de Camus era que ninguna de esas cosas estaba justificada. La gente siempre hará cosas violentas, pero los filósofos y los representantes del Estado tienen el deber de no utilizar excusas para justificarse. Su opinión era controvertida. En 1957, en la conferencia que dio tras recibir el Premio Nobel de Literatura, se pidió a Camus que explicara su postura de no apoyar a los rebeldes. Dijo: «La gente está poniendo bombas en los tranvías de Argel. Mi madre podría ir en uno de esos tranvías. Si eso es justicia, entonces yo prefiero a mi madre».[14] Para Camus, no podía haber justificación objetiva para las acciones de ninguno de los dos lados, de modo que sus propias lealtades eran la única guía posible.

Sartre se entrenaba para ver las cosas de un modo diferente, o al menos lo hizo

al final. Antes de la guerra todavía podía parecer un poco Alyosha, o incluso Camus. Merleau-Ponty, en su fase prosoviética, le preguntó qué haría si tenía que elegir entre dos hechos, uno de los cuales mataría a 300 personas y el otro a 3.000. ¿Qué diferencia hay, filosóficamente hablando? Sartre replicaba que había una diferencia matemática, por supuesto, pero no una diferencia filosófica, porque cada individuo es un universo infinito a sus propios ojos, y no se puede comparar un infinito con otro. En ambos casos, el desastre de la pérdida de vidas era literalmente incalculable. Con relación a esta historia, Merleau-Ponty dedujo que Sartre hablaba como filósofo puro en aquel momento, más que «adoptando la perspectiva de los jefes de gobierno».[15]

Más tarde, tanto Sartre como Beauvoir se apartaron de ese punto de vista y decidieron que uno podía e incluso debía sopesar y medir vidas de una manera juiciosa, y que la postura de Alyosha era una evasión de ese deber. Llegaron a sentir que negarse a hacer el cálculo (oponer a un bebé ahora contra millones de futuros bebés) era simplemente egoísta o remilgado. Si esto suena como un argumento anticuado expuesto solo por los comunistas más sectarios y alucinados, deberíamos recordarnos a nosotros mismos que países aparentemente civilizados han buscado justificación para torturas, prisión, asesinatos y vigilancia intrusiva de la misma forma, en nuestra propia época, citando unas amenazas futuras no específicas a un número no especificado de personas.

Sartre, Beauvoir y (por ahora) Merleau-Ponty sentían que estaban siendo más duros y más honrados que Camus, porque veían la necesidad de mancharse las manos... otra vez esa frase que tanto les gustaba. Por supuesto, la mancha era la sangre de otras personas que estaban convenientemente lejos. Pero Sartre insistía también en que él mismo se sacrificaría si era necesario. En una conferencia de escritores en Venecia en 1956, el poeta inglés Stephen Spender le preguntó cuál sería su deseo si un gobierno comunista lo persiguiera y lo metiera en prisión injustamente. ¿Querría que sus amigos hicieran una campaña para su liberación, si esa campaña dañaba la credibilidad del comunismo y ponía en peligro su futuro? ¿O aceptaría su destino a cambio de un bien mayor? Sartre reflexionó un momento y luego dijo que rechazaría la campaña. A Spender no le gustó su respuesta: «A mí me parece que la única buena causa ha sido siempre la de una persona encarcelada injustamente», dijo. Ese, replicó Sartre, es el quid del drama; quizá en el mundo moderno «la injusticia contra una sola persona» ya no sea el tema.[16] A Sartre le costó un poco superar sus escrúpulos sobre esa idea escandalosa, pero a mediados de los años cincuenta era ahí donde estaba.

El escenario imaginario discutido por Sartre y Spender se parece a la trama de *El cero y el infinito*, una novela de Arthur Koestler, excomunista convertido en anticomunista. La novela, publicada en inglés en 1940 y en francés en 1946 como *Le zéro et l'infini*, se basaba en el caso de Nikolái Bujarin, juzgado y ejecutado

durante las purgas soviéticas en 1938. Koestler retrataba en esa versión ficcionalizada a un hombre tan leal al partido que firmaba una falsa confesión e iba voluntariamente a la muerte por el bien del Estado. Era una interpretación demasiado crédula del caso real de Bujarin, ya que su confesión le fue arrancada bajo coacción. Pero Koestler dio a los intelectuales una historia sobre la cual pelearse: ¿hasta qué punto llegaría una persona para defender el comunismo? Planteó cuestiones similares en su ensayo «El yogui y el comisario», que contrastaba el tipo del «comisario político», dispuesto a hacer cualquier cosa por un remoto objetivo ideal, con el tipo «yogui», que se ajusta a las realidades presentes.[17]

Merleau-Ponty, en el primer arrebato de su periodo comisario, respondió al ensayo de Koestler con un ataque en dos partes en *Les Temps modernes*, titulado «El yogui y el proletariado».[18] Sobre todo usaba el recurso retórico a veces conocido como «¿qué pasa con?»: si el objetivo soviético era fallido, ¿qué pasaba con los muchos abusos de Occidente? ¿Qué pasaba con la codicia capitalista, la represión colonial, la pobreza y el racismo? ¿Qué pasaba con la violencia que todo lo invadía en Occidente, que estaba simplemente mejor disfrazada que su equivalente comunista?

Koestler ignoró el artículo de Merleau-Ponty, pero su amigo Camus se puso furioso. Según Beauvoir, Camus entró como una fiera en una fiesta una noche en casa de Boris Vian, gritando insultos a Merleau-Ponty, y luego volvió a salir a toda prisa. Sartre corrió tras él. La escena acabó en recriminaciones y resentimiento, e incluso Sartre y Camus se pelearon durante un rato, aunque en esta ocasión acabaron por reconciliarse.

Sartre, Beauvoir, Camus y Koestler eran antes buenos amigos, que debatían temas políticos de muy buen humor durante unas veladas muy cordiales y etílicas. Durante una de sus noches salvajes de farra en un club nocturno de emigrados rusos, en torno a 1946, surgió la cuestión de la amistad y el compromiso político.[19] ¿Se puede ser amigo de alguien si estás en desacuerdo con esa persona políticamente? Camus decía que sí. Koestler decía que no: «¡Imposible! ¡Imposible!». Con una borrachera sentimental de vodka, Beauvoir se puso del lado de Camus: «Sí que es posible, y nosotros somos prueba de ello en este mismo momento, ya que, a pesar de todas nuestras discusiones, somos felices de estar juntos».[20] Animados por ese cálido pensamiento, bebieron felizmente hasta el amanecer, aunque Sartre todavía tenía que preparar una conferencia para el día siguiente, nada menos que con el tema de «La responsabilidad del escritor». Todos lo encontraron muy divertido. Al amanecer se fueron cada uno por su lado con el ánimo por las nubes. Y Sartre consiguió, no se sabe cómo, que la conferencia estuviera escrita a tiempo, a costa de no dormir apenas.

Durante otra juerga nocturna, en 1947, sin embargo, surgió de nuevo la cuestión de la amistad, y esta vez no se lo tomaron con tan buen humor. Koestler defendió su visión del asunto arrojando un vaso a la cabeza de Sartre, en parte

porque se le metió en la cabeza la idea, probablemente cierta, de que Sartre estaba coqueteando con su mujer Mamaine. (Koestler, por su parte, era conocido como seductor poco escrupuloso, y agresivo además, por decirlo con suavidad.) Cuando todos ellos llegaron afuera dando traspiés, Camus intentó calmar a Koestler poniéndole una mano en el hombro. Koestler le sacudió un poco, y Camus le devolvió el golpe. Sartre y Beauvoir los separaron como pudieron y se llevaron a Camus a su coche, dejando a Koestler y Mamaine en la calle. Durante todo el camino a casa, Camus lloraba y se abrazaba al volante, haciendo eses por la carretera: «¡Era amigo mío! ¡Y me ha pegado!».[21]

Al final Sartre y Beauvoir consiguieron estar de acuerdo con Koestler en una cosa: *no* era posible ser amigo de alguien que tenía una visión política opuesta a la propia. «Cuando la opinión de las personas es tan distinta —decía Sartre—, ¿cómo pueden ir juntas aunque sea a ver una película?»[22] En 1950, Koestler mencionó a Stephen Spender que se había tropezado con Sartre y Beauvoir después de mucho tiempo y les había sugerido que comieran juntos. Ellos respondieron con un silencio violento, y entonces Beauvoir dijo (según la versión de Spender, de segunda mano):

—Koestler, ya sabes que no estamos de acuerdo. Parece que ya no tiene sentido que nos veamos. —Se cruzó de brazos formando una gran X y dijo—: Estamos *croisés comme ça* en todo.[23]

Esta vez fue Koestler el que protestó:

—Sí, pero aun así seguramente podremos ser amigos.

A esto ella respondió con la fenomenología.

—Como filósofo, debes darte cuenta de que cada uno de nosotros, cuando mira un *morceau de sucre* (un terrón de azúcar) ve un objeto totalmente distinto. Nuestro *morceau de sucre* ahora es tan distinto que no tiene sentido que nos volvamos a reunir más.

Es una imagen muy triste: dulces encima de una mesa, filósofos que los contemplan desde diferentes ángulos. Para cada uno de ellos el azúcar se presenta de una forma distinta. Capta la luz desde un lado, pero no desde otro. A uno le parece brillante y chispeante; a otro, gris y mate. Para uno supone un delicioso aditivo para un café. Para otro significa las maldades históricas de la esclavitud en el comercio del azúcar. ¿Y la conclusión? Que no vale la pena siquiera hablar de ello. Es una extraña distorsión del tema fenomenológico. La X de los diálogos de sordos políticos también forma un giro muy feo en la figura de Merleau-Ponty del «quiasmo» que todo lo reconcilia. Todo ese enredo acaba en silencio... y este, a su vez, recuerda el silencio que descendió sobre Marcuse y Heidegger más o menos al mismo tiempo, cuando Marcuse concluyó que no era posible ningún diálogo dada la inmensidad de sus diferencias.

El debate sobre amistad es realmente una variante del debate sobre qué sacrificios valdría la pena hacer por el comunismo. En ambos casos hay que sopesar los valores abstractos contra lo que es personal, individual e inmediato.

Hay que decidir qué importa más: la persona que tienes enfrente o los efectos que tus elecciones puedan tener en una población no definida de personas futuras. Cada uno de nuestros pensadores resolvía ese enigma de una manera diferente, y a veces la misma persona llegó a distintas conclusiones en distintos momentos.

Sartre era el menos coherente de todos ellos, tanto con la cuestión soviética como con la cuestión de la amistad, porque a veces esperaba que las personas le fueran leales a pesar de las diferencias políticas. En octubre de 1947 esperaba lealtad de su antiguo compañero de colegio Raymond Aron, pero no la consiguió y se enfadó tanto que rompió por completo el contacto con él.

Aquel año fue difícil para Francia... y por eso probablemente la pelea con Koestler acabó de una manera tan acalorada. El país estaba dirigido por un gobierno de coalición centrista, pero que acabó atacado tanto por la izquierda comunista como por el Rassemblement du peuple français, de derechas, dirigido por el antiguo héroe de guerra de las fuerzas francesas en el exilio, el general Charles de Gaulle. Sartre creía que el partido gaullista se había vuelto casi fascista en su estilo, cayendo en unos mítines de masas y alentando un culto a la personalidad en torno a su líder. Pero Aron, que había estado con la Francia libre en Londres y conocía bien a De Gaulle, tenía mucha más simpatía por su enfoque, y se había trasladado bastante a la derecha de Sartre.

En otoño la crisis fue en aumento, ya que las marchas gaullistas y las huelgas y manifestaciones del Partido Comunista (apoyadas activamente por la Unión Soviética) amenazaban la estabilidad del centro. La gente empezó a preocuparse y a pensar que podía haber una guerra civil, e incluso una revolución. Algunos encontraban emocionante esa posibilidad. En una nota a Merleau-Ponty, Sonia Brownell escribía que acababa de almorzar con algunos escritores franceses en Londres que no paraban de cotorrear sobre las batallas que se proponían librar en las calles de París, y cuál era la mejor forma de hacer cócteles molotov.[24]

Con la crisis a esa altura, Aron dirigió un debate radiofónico enfrentando a Sartre, como representante de la izquierda, contra un grupo de gaullistas, que se abalanzaron ferozmente sobre él en antena.[25] Aron se apartó de la pelea, y Sartre se quedó muy abatido al ver que Aron le dejaba a merced de aquel grupo sin intentar siquiera apoyar a su antiguo amigo. Reflexionando después sobre el incidente, Aron aseguraba que no se sentía con derecho a tomar partido, ya que era el moderador de la discusión. Sartre sospechaba que el verdadero motivo eran las propias simpatías gaullistas de Aron. Durante años los dos hombres no se hablaron.

Aron quizá no se diera cuenta de lo muy vulnerable que se sentía Sartre durante aquel periodo. Recibía cartas amenazadoras, una de ellas conteniendo incluso una foto suya embadurnada de excrementos. Una noche oyó que un grupo de oficiales del ejército rondaba por la Rive Gauche buscándole. Pidió refugio en casa de unos

amigos y no volvió a su conocida dirección encima del Bar Napoléon durante varios días. No sería la última vez que sus tan aireadas opiniones políticas le pusieran en peligro.[26]

En realidad, en aquel momento, Sartre se oponía simultáneamente a los gaullistas y también criticaba a la Unión Soviética; por tanto, se atraía la animosidad de ambos bandos. Los comunistas franceses desaprobaban desde hacía tiempo el existencialismo como filosofía, debido a su insistencia en la libertad personal. Un panfleto de 1946 del sociólogo marxista Henri Lefebvre había resumido el existencialismo como «una mezcla vaga, endeble», que conducía a una «apertura de mente» demasiado peligrosa. La gente era libre, decía Sartre, pero Lefebvre quería saber: ¿qué representaba un hombre que cada mañana elegía entre el fascismo y el antifascismo? ¿Cómo podía considerarse mejor esa persona que alguien «que había elegido, de una vez y para siempre, la lucha contra el fascismo, o que ni siquiera tenía que elegir»?[27] La objeción de Lefebvre suena razonable hasta que pensamos bien lo que implica. El partido exigía ese tipo de compromiso que significa no tener que pensar ya nunca más, y eso Sartre no podía soportarlo... todavía. Más tarde se enredó a sí mismo intentando resolver el conflicto entre su apoyo a las políticas revolucionarias y sus principios básicos existencialistas, que iban en contra de todo ello.

En febrero de 1948 intentó resolver el dilema uniéndose a un partido disidente, el Rassemblement démocratique révolutionnaire (RDR) o Asamblea Democrática Revolucionaria, que apuntaba como objetivo a un socialismo no alineado. El partido no consiguió gran cosa excepto complicarlo todo más aún, y Sartre se borró al cabo de un año y medio.

Mientras tanto, en abril de 1948 se metió en más problemas todavía con su nueva obra, llamada, naturalmente, *Manos sucias*.[28] Mostraba a miembros del partido de Illyria, un pequeño país de ficción reminiscente de la Hungría de la posguerra, que adoptaban compromisos morales con sus ideales e intentaban aceptar sus perspectivas mientras esperaban una toma de poder al estilo soviético. A los comunistas no les hizo ninguna gracia. El comisario cultural soviético, Alexandre Fadeyev, dijo que Sartre era «una hiena con estilográfica»,[29] y Sartre perdió el favor de todos los países del bloque soviético. El escritor checo Ivan Klíma, entonces estudiante universitario, oía a sus profesores atacar a Sartre por su «descomposición y degeneración moral»,[30] cosa que hizo que de inmediato Klíma se desesperara por leerlo.

Sartre era atacado desde todos los lados, estaba confuso políticamente, y trabajaba más que nunca en un intento de conseguir que todo cuadrase. Su estrés en gran parte se lo infligía él mismo, ya que no estaba dispuesto a facilitarse la vida simplemente quedándose callado de vez en cuando. Beauvoir también sufría mucha tensión debido al trabajo, la tensión política y una crisis personal: estaba intentando decidir cómo manejar su relación a larga distancia con Nelson Algren, que no estaba nada contento con ser el segundo después de Sartre y quería que

ella se trasladara a América.[31] Ella y Sartre intentaban superar su agotamiento con pastillas. Sartre se volvió más adicto aún a su droga favorita, el Corydrane, una combinación de anfetaminas y analgésicos. Beauvoir tomaba Orthedrine para sus ataques de ansiedad, pero eso no hacía más que empeorarlos. Cuando Sartre y ella se fueron de vacaciones a Escandinavia en el verano de 1948, ella sufría alucinaciones en las cuales unos pájaros se abalanzaban sobre ella en picado y unas manos le tiraban del pelo y la levantaban hacia arriba. La calma de los bosques norteños la ayudó mucho más que las pastillas. Sartre y ella vieron cosas muy bellas allí: «bosques enanos, tierra del color de la amatista que tenía plantados diminutos árboles rojos como el coral y amarillos como el oro...».[32] El gusto por la vida de Beauvoir volvió poco a poco. Pero Sartre siguió siendo un alma atormentada durante los años que siguieron.

El 29 de agosto de 1949, tras años de espionaje y desarrollo, la Unión Soviética hizo explotar una bomba atómica. A partir de entonces, la amenaza de aniquilación era mutua. Unos meses más tarde, el 1 de octubre, Mao Zedong proclamó la República de China, y se alió con la Unión Soviética, de modo que ahora dos superpotencias comunistas se enfrentaban a Occidente. El nivel de terror aumentó. Los escolares americanos hacían prácticas en las cuales respondían a un aviso de bomba metiéndose debajo de los pupitres y tapándose la cabeza con las manos. El gobierno invirtió más dinero en investigación, y en enero de 1950 anunciaron que estaban trabajando en un arma mucho mayor aún, la bomba H o bomba de hidrógeno.

Aquel año estalló la guerra en la península de Corea, con China y la Unión Soviética apoyando al norte contra Estados Unidos en el sur. Las consecuencias parecían incalculables: ¿estallaría la bomba? ¿Se extendería aquella guerra a Europa? ¿Ocuparían los rusos Francia, igual que habían hecho los alemanes?[33] Esa idea llegó con notable rapidez a las mentes francesas, algo que quizá puede parecer raro ya que la guerra estaba en el otro extremo del mundo, pero todavía estaban recientes los recuerdos de la última ocupación, y el nuevo conflicto tenía una naturaleza alarmante e impredecible.

Camus le preguntó a Sartre si había pensado en qué le ocurriría a él personalmente si los invadían los rusos. Quizá a la «hiena con estilográfica» no se le permitiera reír la última. Sartre devolvió la pregunta al interrogador: ¿qué haría Camus? Ah, dijo Camus, haría lo que hizo durante la ocupación alemana... y con eso quería decir que se uniría a la Resistencia. Sartre respondió fervorosamente que él nunca podría luchar contra el proletariado. Camus insistió: «Debes irte entonces. Si te quedas, no solo te quitarán la vida, sino también el honor. Te llevarán a un campo y morirás allí. Y entonces dirán que todavía estás vivo, y usarán tu nombre para predicar la resignación, la sumisión y la traición, y la gente les creerá».[34]

Cenando con Jacques-Laurent Bost, Olga Kosakiewicz y Richard Wright (este

último ahora viviendo en París), Beauvoir y Sartre discutieron de nuevo el tema: ¿cómo irse, adónde, cuándo?[35] Nelson Algren había escrito ofreciéndoles ayuda para entrar en los Estados Unidos, pero ellos no querían hacer eso.[36] Si tenían que abandonar Francia, debía ser para ir a un país neutral. Quizá, escribió Beauvoir, pudieran ir a Brasil, donde el escritor austríaco Stefan Zweig había encontrado refugio durante la última guerra. Pero Zweig había acabado por suicidarse allí, incapaz de soportar el exilio. ¡Y esta vez sería huir del socialismo! ¿Cómo podía ocurrir tal cosa?[37]

Merleau-Ponty asimismo temía lo peor para Francia si había guerra, y sin embargo tampoco quería huir de los comunistas. Sartre observaba que entonces parecía excepcionalmente desenfadado, «con ese aire juvenil que siempre ha asumido cuando las cosas amenazaban con ponerse serias».[38] Si llegaba la invasión, bromeaba Merleau-Ponty, él se iría y se haría mozo de ascensor en Nueva York.

Merleau-Ponty estaba más preocupado por los acontecimientos de lo que quería demostrar, y no solo por temores personales. Mientras el conflicto coreano iba desarrollándose, Sartre y él se habían encontrado durante unas vacaciones en Saint-Raphaël, en la Costa Azul. Se alegraron mucho de verse, pero luego estuvieron todo el día discutiendo, primero andando por el paseo frente al mar, luego en la terraza de un café, y luego en la estación donde Sartre esperaba su tren. Tenían que acordar una postura editorial coherente sobre Corea para *Les Temps modernes*. Pero Merleau-Ponty pensaba que no debían dar opiniones improvisadas sobre situaciones que no comprendían. Sartre no estaba de acuerdo. Si la guerra era inminente, ¿cómo podían permanecer callados? Merleau-Ponty adoptó un punto de vista pesimista: «Porque la fuerza bruta será la que decida el resultado. ¿Por qué hablar a quien no tiene oídos?».[39]

El desacuerdo de fondo era sobre algo más que una política editorial; era sobre lo lejos que se debía llevar la creencia personal en el comunismo. Merleau-Ponty se había sentido conmocionado por la invasión de Corea del Sur por parte de Corea del Norte, aunque eso demostraba que el mundo comunista podía ser tan codicioso como el mundo capitalista, e igual de inclinado a usar la ideología como velo.[40] También se había visto afectado por la publicidad cada vez más abundante sobre los campos soviéticos. Esta perspectiva representaba un cambio importante para el hombre que, hasta época reciente, había sido el más procomunista de todos. Inversamente Sartre, que antes había sido más precavido, se sentía más inclinado a otorgar a los países comunistas el beneficio de la duda.

El conflicto coreano no produjo una invasión soviética de Francia, pero la guerra que continuó hasta 1953 cambió el paisaje político global y propagó un estado de ánimo de paranoia y ansiedad, mientras se iba estableciendo la guerra fría. Durante aquellos años, Merleau-Ponty siguió desarrollando sus dudas, y Sartre al final dejó de mirar los toros desde la barrera. Lo que realmente lo radicalizó fue un hecho muy extraño que ocurrió en Francia.

En la tarde del 28 de mayo de 1952, una unidad de policía de carretera paró el coche del líder del Partido Comunista Francés, Jacques Duclos, y lo registró. Al encontrar un revólver, una radio y un par de palomas en una cesta, lo arrestaron, asegurando que las aves eran palomas mensajeras que se utilizarían para llevar mensajes a sus amos soviéticos. Duclos replicó que las palomas estaban muertas, y por lo tanto no se podían usar para llevar ningún mensaje. Se las llevaba a su mujer para que las cocinara y las sirviera en la cena. La policía decía que las aves todavía estaban calientes y no estaban tiesas, y que seguramente Duclos las asfixió a toda prisa. Lo encerraron en una celda.

Al día siguiente se les practicó una autopsia a las palomas, buscando microfilmes ocultos en su cuerpo. Siguió un juicio en el cual tres expertos en palomas dieron su opinión sobre la edad de las aves, que estimaban en veintiséis y treinta y cinco días respectivamente, y su raza exacta, que según señalaron no podían identificar «debido al gran número y variedad de palomas conocidas, y las muchas razas mixtas que han criado siempre y siguen criando los aficionados, haciendo muy difícil su identificación». Los expertos concluyeron, sin embargo, que las palomas probablemente eran del tipo doméstico que se encuentra por todas partes, y que no mostraban señal alguna de llevar mensajes. De todos modos mantuvieron a Duclos en prisión un mes antes de liberarlo. Se organizó una enorme campaña para apoyarle, y el poeta comunista Louis Aragon escribió un poema sobre «la trama de la paloma».[41]

Este absurdo asunto le pareció a Sartre la culminación de años de acoso y provocaciones hacia los comunistas de Francia. Como escribió más tarde, «tras diez años de rumiar, he llegado a un punto de ruptura». La trama de la paloma le llevó a un compromiso. Escribió: «En lenguaje de la Iglesia, aquello supuso mi conversión».

Quizá en el lenguaje de Heidegger fuese el *Kehre*, el «giro» que requería el pensamiento de Sartre para ser reconsiderado según unas nuevas prioridades.[42] Mientras el giro de Heidegger le había alejado de la determinación y le había conducido al «dejar ser», el de Sartre le llevaba a ser más decidido aún, más *engagé*, más público, y menos dispuesto a las componendas. Sintiendo de inmediato que tenía que «escribir o ahogarse», escribió a toda velocidad y produjo la primera parte de un texto largo llamado *Los comunistas y la paz*.[43] Lo escribió con el corazón lleno de rabia, diría más tarde, pero también con Corydrane en la sangre. Sin parar apenas para dormir, escribió páginas y páginas de justificaciones y argumentos a favor del Estado soviético, y publicó el resultado en *Les Temps modernes* en julio de 1952. Pocos meses después lo siguió otro exabrupto inmoderado, en esta ocasión atacando a su amigo Albert Camus.

El enfrentamiento con Camus llevaba tiempo gestándose. Era casi inevitable, considerando lo distintos que eran sus puntos de vista. En 1951 Camus publicó un

texto extenso, *El rebelde*, en el cual planteaba una teoría de la rebelión y del activismo político que era muy distinta de aquella que aprobaban los comunistas.[44]

Para los marxistas, los seres humanos están destinados a progresar a través de etapas predefinidas de historia hacia un paraíso socialista final. El camino será largo, pero estamos destinados a llegar allí, y será perfecto cuando lleguemos. Camus estaba en desacuerdo en dos aspectos: no pensaba que la historia condujera a un solo e inevitable destino, y no pensaba que existiera la perfección. Mientras tengamos sociedades humanas, tendremos rebelión. Cada vez que una revolución elimina los males de una sociedad, se crea un nuevo statu quo, que a su vez desarrolla sus propios excesos e injusticias. Cada generación tiene el deber renovado de rebelarse contra todo ello, y así será siempre.

Además, para Camus, la verdadera rebelión no significa dirigirse hacia una visión extasiada de una ciudad brillante en una colina. Significa establecer un *límite* en algunas situaciones presentes muy reales, que se han vuelto inaceptables. Por ejemplo, un esclavo al que se ha ordenado que hiciera cosas toda su vida, de repente decide que no aceptará más órdenes y traza una línea, diciendo: «hasta aquí, pero no más allá».[45] La rebelión es refrenar la tiranía. A medida que los rebeldes van contrarrestando las nuevas tiranías, se crea un equilibrio: un estado de moderación que debe ser renovado y mantenido sin descanso.

La visión de Camus de la rebelión interminable automoderadora es atractiva, pero fue vista, con toda razón, como un ataque hacia el comunismo soviético y sus compañeros de viaje. Sartre sabía que iba dirigida en parte hacia él mismo, y no podía perdonarle a Camus que fuera un juguete en manos de la derecha en un momento histórico tan delicado. Está claro que aquel libro debían reseñarlo en *Les Temps modernes*. Sartre dudaba si desgarrar en pedazos o no a su antiguo amigo, de modo que delegó la tarea en su joven colega Francis Jeanson, que destrozó a Camus y lo hizo pedazos, condenando *El rebelde* como una apología del capitalismo.[46] Camus se defendió en una carta de diecisiete páginas al editor, es decir, a Sartre, aunque no le nombraba en ningún momento. Acusaba a Jeanson de haber malinterpretado sus argumentos, y añadía: «estoy empezando a cansarme un poco... de recibir interminables lecciones de efectividad de críticos que jamás han hecho otra cosa que volver sus poltronas en dirección a la historia».[47]

Esta pulla provocó que Sartre escribiera personalmente su respuesta, al final.[48] Se convirtió en una diatriba ad hominem excesivamente emotiva, incluso para sus recientes niveles. El caso es que, según decía Sartre, su amistad había concluido. Por supuesto, echaría de menos a Camus, sobre todo al antiguo Camus al que recordaba de la época de la Resistencia, durante la guerra. Pero ahora que su amigo se había convertido en un contrarrevolucionario, no era posible la reconciliación. De nuevo, nada puede con la política.

Camus nunca publicó la réplica a Sartre, aunque sí que redactó una.[49] De nuevo, el resto fue silencio. Bueno, no exactamente, porque a partir del momento

en que tuvo lugar esta famosa pelea, empezó a florecer una pequeña industria de libros y artículos analizando el enfrentamiento hasta el último punto y la última coma. Se ha llegado a ver esta pelea como un hecho definitorio de toda una época y todo un medio intelectual. A menudo se ha idealizado como drama en el cual Sartre, «un chico soñador» en busca de una fantasía imposible, se lleva su merecido por parte de un héroe con una visión muy clara, que también resulta que es mucho más sabio, más moderno y más guapo: Camus.

La historia queda bien, pero creo que hay formas mucho más sutiles de explicarlo todo, y ayuda mucho si hacemos el esfuerzo de intentar comprender las motivaciones de Sartre y preguntarnos por qué reaccionó con tanta intemperancia. Presionado por la política durante años, habiendo recibido muchas burlas como burgués decadente, Sartre había sufrido una experiencia de conversión que le había hecho ver el mundo a una nueva luz. Consideraba que era su «deber» renunciar a sus sentimientos personales hacia Camus. El sentimiento individual era pura autocompasión, y debía trascenderse. Justo como Heidegger en su periodo de *Ser y tiempo*, Sartre pensaba que lo importante era ser decidido a toda costa: captar lo que se debía hacer y hacerlo. En la guerra de Argelia, Camus elegiría a su madre sobre la justicia, pero Sartre decidió que no tenía derecho a elegir a su amigo si su amigo traicionaba a la clase trabajadora. Beauvoir, aunque se había sentido muy seducida por Camus en el pasado, adoptó la misma línea: *El rebelde* era un regalo deliberado para sus enemigos en un punto crucial de la historia, y eso no se podía dejar pasar.[50]

A Camus le preocupó la discusión, que además ocurrió en un momento difícil para él. Su vida personal pronto empeoraría mucho, con dificultades matrimoniales, bloqueo creativo y el horror de la guerra en su tierra natal, Argelia. En 1956 su crisis encontraría expresión en una novela corta, *La caída*, cuyo héroe es un «juez-penitente», un antiguo juez que ha decidido juzgarse a sí mismo. En un bar de Ámsterdam, a lo largo de varias veladas, el juez relata su vida a un narrador sin nombre, culminando con una historia espeluznante. Una noche, en París, vio a una mujer arrojarse desde un puente y no se tiró para salvarla. No puede perdonarse a sí mismo. El juez reconoce sus pecados, pero por otra parte, le parece que eso le da autoridad moral para señalar los pecados de los demás. Como dice a su interlocutor, e implícitamente también a nosotros, sus lectores: «Cuanto más me acuso a mí mismo, más derecho tengo a juzgarte a ti».[51] Hay mucho Camus en esa observación.

Sartre y Beauvoir no eran penitentes como el protagonista de *La caída*, pero eran conscientes de que ojos muy severos los contemplaban desde el futuro. «Tengo la sensación de que nos están juzgando unos hombres enmascarados que nos sucederán», escribió Sartre en 1952, añadiendo: «Nuestra época será objetivo de esos ojos futuros cuya mirada nos acosa».[52] Beauvoir escribió en su último volumen de memorias que en tiempos se había sentido superior a anteriores escritores porque, por definición, ella sabía más historia que ellos. Pero luego

surgió la verdad obvia: su generación también sería juzgada algún día por criterios futuros.[53] Vio que sus contemporáneos sufrirían lo que el historiador E. P. Thompson había llamado más tarde «la enorme condescendencia de la posteridad».[54]

Sartre todavía creía, sin embargo, que uno debe llamar la atención en cuanto se da cuenta de las cosas, en su momento. Si te quedas a un lado sin definirte solo porque tienes miedo de cometer un error, entonces definitivamente lo estás cometiendo. Como había dicho Kierkegaard:

> Es perfectamente cierto, como dicen los filósofos, que la vida debe entenderse retrospectivamente. Pero olvidan otra proposición: que debe vivirse hacia delante. Y si uno piensa esa proposición, se hace cada vez más evidente que la vida nunca se puede comprender realmente en su momento, porque en ningún momento particular puedo encontrar el lugar de descanso necesario desde el cual comprenderla.[55]

Nunca habría un punto de tranquilidad y de contemplación. Para Sartre, en política como en todo, la dirección correcta era siempre hacia delante... aunque esa carretera hacia delante tuviese curvas cerradas, y aunque se fuera demasiado rápido para tener el control absoluto.

Sartre causó preocupación a otro viejo amigo a través de sus actos con *Les Temps modernes* en 1952: imprimió su primer artículo de *Los comunistas y la paz* sin enseñárselo a su coeditor Merleau-Ponty.[56] Fue una falta de cortesía que Sartre sabía perfectamente que ofendería. También sabía que Merleau-Ponty podía objetar el artículo o sugerir bajar el tono, y en medio de su pasión, Sartre no podía soportar semejante retraso.

Por aquel entonces Merleau-Ponty se había desplazado más cerca de la postura de Camus, pero con la diferencia importante de que él había puesto su fe en la utopía socialista en un momento dado, mientras que Camus jamás había compartido el «sueño». Pero Merleau-Ponty sabía lo que era ser un creyente. Y eso precisamente convertía a Merleau-Ponty en un crítico muy perspicaz tras haber renunciado, pero no lo hacía más capaz de salvar su relación con Sartre.

La tensión entre los dos hombres aumentó a lo largo de 1952 y a principios de 1953. El 15 de enero de aquel año, Sartre asistió al Collège de France para oír la conferencia inaugural del curso de Merleau-Ponty en su nuevo cargo al frente de la institución.[57] Merleau-Ponty aprovechó aquella conferencia, entre otras cosas, para recordar a los filósofos que permanecieran vigilantes de los asuntos públicos, y que estuvieran alerta ante las ambigüedades. Después, Sartre no fue capaz de decirle las habituales palabras de felicitación. Según Merleau-Ponty, Sartre dijo «con un tono frío y glacial» que la conferencia había sido «divertida», y añadió, haciendo un gesto de desprecio hacia el Collège con su aire institucional: «Espero que seas capaz de subvertir esto un poco».[58] El propio Sartre había rechazado honores similares cuando se le ofrecieron, y seguiría haciéndolo, hasta el punto de

que, una década más tarde, rechazaría incluso el Premio Nobel. Siempre sintió que Merleau-Ponty estaba demasiado ansioso por convertirse en un integrado.

Merleau-Ponty había aceptado el cargo en el Collège de France sin escrúpulo alguno, y ahora se sentía herido por la actitud de Sartre. La dejó pasar, pero en aquel verano su desacuerdo acabó estallando en unas cartas mientras Sartre estaba de vacaciones en una Roma bochornosa. Después Sartre se dio cuenta de que el calor seguramente se le subió a la cabeza.[59] Y también, como de costumbre, había estado trabajando demasiado y obsesionado por el futuro de la humanidad.

Sartre empezó escribiendo a Merleau-Ponty para decirle que una persona que ya no estaba «comprometida» políticamente no debería criticar a aquellas que sí lo estaban.[60] Tienes razón, replicó Merleau-Ponty. En realidad, había decidido no volver a escribir respuestas precipitadas a los acontecimientos según iban ocurriendo. Después de Corea, había concluido que uno necesita una perspectiva más larga para comprender la historia. Ya no deseaba «estar comprometido con cada acontecimiento, como si fuera una prueba de moralidad», una tendencia que describe como mala fe.[61] Decirle aquello precisamente a Sartre era bastante provocador. Merleau-Ponty se quejaba también de lo fríamente que le había tratado Sartre después de la conferencia, un hecho por el que todavía estaba resentido.

Sartre le contestó el 29 de julio: «Por el amor de Dios, no interpretes mis entonaciones ni mi fisonomía como lo haces, es decir, de una manera totalmente sesgada y emocional». En cuanto a su tono, decía ahora, conmovedoramente, y de una forma bastante verosímil: «Si te pareció glacialmente frío es porque siempre siento una enorme timidez a la hora de felicitar a las personas. No sé cómo hacerlo, y soy consciente de ello. Ciertamente, es un rasgo de mi carácter, te lo reconozco».[62]

Esto tendría que haber cambiado la actitud de Merleau-Ponty, pero seguía habiendo un tono ofensivo en las cartas de Sartre, y las raíces de su desacuerdo eran profundas. Como de costumbre, Merleau-Ponty quitó importancia al problema muy sonriente cuando volvió Sartre, algo que molestó a este todavía más.[63] Como admitía el propio Sartre, tenía tendencia a discutir un asunto hasta el final, hasta que o bien hubiese convencido a la otra persona o bien el otro le hubiese convencido a él. Merleau-Ponty, por el contrario, «encontraba su seguridad en una multiplicidad de perspectivas, viéndolas en las diferentes facetas del ser».[64] ¡Qué irritante!

En realidad, Merleau-Ponty también estaba agitado por aquella pelea. Su hija Marianne recuerda que oía discutir a sus padres sobre Sartre durante horas.[65] También tenía que decidir qué hacer con *Les Temps modernes*. Durante largo tiempo había hecho gran parte del trabajo real en la publicación, escribiendo editoriales sin firmar y asegurándose de que cada número saliera a tiempo. Pero Sartre era el figurón, y nadie podía trabajar en *Les Temps modernes* sin llevarse bien

con su estrella. Tal y como lo recordaba Sartre, Merleau-Ponty empezó a llegar tarde a las reuniones editoriales y a murmurar a espaldas de él, en lugar de tomar parte abiertamente en la discusión.[66] Sartre le desafió a que dijera lo que pensaba; Merleau-Ponty prefirió no hacerlo.

A finales de 1953, *Les Temps modernes* estaba a punto de explotar... y entonces llegó la chispa. Se habían hecho cargo de un artículo muy prosoviético, y Merleau-Ponty escribió una nota editorial para prologarlo, señalando que el punto de vista que se expresaba en el artículo no era el de *Les Temps modernes*. Al ver el texto antes de su publicación, Sartre eliminó la observación sin decírselo a Merleau-Ponty. Cuando Merleau-Ponty se dio cuenta, él y Sartre tuvieron una conversación telefónica larga y tensa. Sartre lo recordaba más tarde, y Marianne Merleau-Ponty también recordaba haber oído algo. Tras dos horas al teléfono, su padre colgó, se volvió hacia su madre y dijo: «*Alors, c'est fini*» («Bueno, todo ha terminado»).[67] Probablemente quería decir que ahí terminaba su implicación en *Les Temps modernes*, pero también se podía referir perfectamente al final de su amistad. Después, los dos hombres hablaban de vez en cuando, y Merleau-Ponty siempre decía, cortésmente, «ya te llamaré». Pero según decía Sartre, nunca lo hizo.[68]

La crisis con Sartre coincidió con un gran trauma en la vida de Merleau-Ponty: su madre murió en diciembre de 1953. Habiéndose criado sin padre, y viéndose obligado a defenderla contra todas las habladurías, el resultado era que estaba excepcionalmente unido a ella. Como reconocía Sartre más tarde, gracias a ella tuvo esa niñez feliz que supuso una diferencia tan grande en la vida de Merleau-Ponty, y su muerte significaba perder su conexión con aquella época dorada. Poco después, recordaba Sartre, Merleau-Ponty se vio con Beauvoir y le dijo a ella, «informalmente, con ese desenfado algo triste que enmascaraba sus momentos más sinceros: "Estoy más que medio muerto"».[69] La ruptura con Sartre fue menos significativa que ese dolor, pero llegó en mal momento y le robó la rutina y la sensación de tener un objetivo que *Les Temps modernes* habían aportado a su vida.

Sartre seguramente también quedó más tocado por la ruptura de lo que él mismo quería revelar. Reaccionó excesivamente, alegando que la historia entera de Merleau-Ponty en *Les Temps modernes* había sido engañosa. Pensaba que su coeditor había mantenido la discreción deliberadamente, no poniendo su nombre en el membrete para evitar comprometerse con ninguna perspectiva definida. Merleau-Ponty era dueño de sí mismo, pero seguía siendo «ligero y libre como el aire», gruñía Sartre. Si no le gustaban las cosas, podía irse. En general, Merleau-Ponty resolvía los conflictos buscando «un acuerdo vivo»,[70] más que ejerciendo la autoridad de una manera directa. Estas quejas resultaban bastante extrañas, pero típicas referidas a Merleau-Ponty, que era tan amistoso y tan condenadamente elusivo.

En 1955, Merleau-Ponty expuso su rechazo final de la ideología comunista en un libro titulado *Aventuras de la dialéctica*. En él se combinaban críticas de Georg

Lukács y de otros teóricos marxistas con un largo capítulo, «Sartre y el ultrabolchevismo»,[71] que llamaba la atención a Sartre por las incoherencias y la falta de sentido práctico de sus recientes escritos políticos. Beauvoir se interpuso con un artículo atacando a Merleau-Ponty,[72] alegando que no había comprendido bien algunos aspectos del pensamiento de Sartre. Su antigua amistad con él ya había desaparecido del todo. Pero la ira combinada de Sartre y Beauvoir no era nada comparada con el torrente de auténtico odio comunista que se abatió sobre la cabeza de Merleau-Ponty desde los fieles del partido como respuesta a ese libro. Un grupo de comunistas intelectuales organizaron una reunión el 29 de noviembre de 1955 dedicada enteramente a discursos anti-Merleau-Ponty.[73] A ella asistieron estudiantes y presentaron denuncias Henri Lefebvre y otros. Todos los discursos fueron recogidos y publicados en 1956, bajo un título que jugaba con el del atacado: *Desventuras del antimarxismo: las desgracias del señor Merleau-Ponty*.

Poco después de todo esto, Merleau-Ponty y Sartre se encontraron en una conferencia de escritores en Venecia organizada por la Sociedad Cultural Europea, la misma en la cual Sartre le contó a Spender que soportaría un encarcelamiento injusto para salvar el Estado comunista. La conferencia unía a escritores de ambos lados del Telón de Acero para debatir los acontecimientos recientes en la Unión Soviética, que estaba entrando en un periodo de «deshielo» postestalinista bajo Jruschov, y también la cuestión del deber de un escritor de estar comprometido políticamente. Ese era el tema precisamente por el que habían discutido Merleau-Ponty y Sartre. Pensando que les encantaría encontrarse allí, los organizadores les pusieron uno junto al otro en el podio. Sartre se quedó blanco cuando vio el nombre en la tarjeta que tenía a su lado, pero la cosa fue bien: «Alguien hablaba, él vino por detrás de mí, de puntillas, me tocó ligeramente en el hombro y cuando me volví allí estaba, sonriéndome».[74] También pasaron otros momentos relajados durante la conferencia: Sartre recordaba que ambos habían intercambiado miradas divertidas ante un delegado inglés, muy probablemente Spender, muy inclinado a hacer comentarios irreverentes sobre la *littérature engagée*.[75] Pero una sola sonrisa de complicidad no podía revivir una amistad.

Ambos filósofos se habían desplazado ya mucho de las posturas que adoptaron en 1945 y 1946, cuando compartían similares puntos de vista sobre la necesidad de mancharse las manos y tomar decisiones «difíciles» con las vidas de otras personas. Sus caminos se habían cruzado y ahora se separaban en direcciones opuestas, otra X más. Sartre pasaba por una época de dudas, y luego salió de ella radicalizado y dispuesto a arriesgar su vida por el Estado ideal. Merleau-Ponty se adentró profundamente en la ideología comunista, y luego la abandonó en favor de una convicción de que la vida humana nunca podría forzarse para que encajara en las peculiaridades de un ideal. Según lo expresaba él mismo, había despertado. Cuando se exorciza la «nostalgia» comunista, «uno deja atrás ensoñaciones y todo se vuelve interesante y nuevo otra vez».[76] En la conferencia del Collège de France también habló de los filósofos y dijo que eran las personas que permanecen

vigilantes mientras otros duermen.[77]

Por supuesto, Sartre pensaba que él era de los que permanecían despiertos. Más tarde resumió su desacuerdo diciendo: «Yo pensaba que mientras yo estaba siendo fiel a su pensamiento de 1945 [es decir, al periodo comunista de Merleau-Ponty], él mismo lo estaba abandonando. Él pensaba que permanecía fiel a sí mismo y que era yo quien lo traicionaba».[78]

Este no solo es un retrato notablemente imparcial de lo que los dividió, sino que resuena con el eco de un antiguo cisma bastante diferente: el que ocurrió entre Edmund Husserl y Martin Heidegger a finales de los años veinte. Ellos también pensaban cada uno por su parte que navegaban en territorios nuevos y más excitantes, dejando al otro atrás, perdido, equivocado o inmóvil.

Durante esos dramas, Beauvoir tomaba notas con su habitual espíritu de observación y reflexión incansable. En 1954, ella convirtió esas notas en *Los mandarines*, una novela épica que trazaba los acontecimientos y emociones desde el final de la guerra y el temor a la bomba a las discusiones de los campos soviéticos y los juicios, los pros y los contras del compromiso político, los asuntos amorosos y las peleas.[79] Cambió algunos detalles, a veces haciendo que sus amigos pareciesen más sabios y más clarividentes de lo que fueron en realidad, pero todo aquello fue creciendo y convirtiéndose en un retrato prolijo y sorprendentemente ameno de una época y un medio. Ganó el premio Goncourt. Con los derechos de sus ventas, muy abundantes, se compró un apartamento en la calle Victor Schoelcher junto al cementerio de Montparnasse. Aquello significaba que ahora vivía a una cierta distancia de Sartre, que seguía viviendo con su madre encima del Bar Napoléon. Pero ella bajaba andando hasta el distrito de Saint-Germain-des-Prés casi todos los días, probablemente prefiriendo el camino boscoso a través de los jardines de Luxemburgo, tanto para ver a los amigos como para trabajar codo con codo con Sartre, como siempre habían hecho.

Un nuevo amante se mudó con ella al apartamento de Montparnasse, Claude Lanzmann. La habían ganado sus creencias apasionadas y su fuerte sentido de identidad. Escribió que, para definirse, «él dijo antes que nada: soy judío». Sartre había criticado en tiempos aquel tipo de afirmación de identidad tan firme como un acto de mala fe, ya que implicaba presentarse a sí mismo como un ser fijo, en lugar de una conciencia libre. En realidad, ella y Sartre siempre habían sentido debilidad por la gente con identidades y actitudes inflexibles. Lanzmann estaba en un estado de rabia permanente sobre lo que habían sufrido los judíos, escribía Beauvoir admirativamente. Una vez le dijo: «Quiero matar, todo el tiempo».[80] Experimentaba esas sensaciones físicamente, igual que ella. Podía llorar o vomitar de pura rabia. Por contraste con la figura planetaria de Sartre en la cumbre de su fama, debió de resultar refrescante. Ciertamente, contrastaba mucho con su antiguo amigo Merleau-Ponty, que, cuando subía el nivel de presión, parecía

sonreír más irónicamente aún y soltar más ocurrencias.

En una anotación de un cuaderno de alrededor de 1954, después de releer antiguos diarios, Sartre tranquilamente hacía una lista de peleas y divergencias recientes: ruptura total con Koestler, Aron y otros, una relación con Camus que significaba hablar solo brevemente y «evitando temas esenciales», y la separación con Merleau-Ponty. (Añadía un diagrama mostrando que varios de ellos también se habían enfadado entre ellos.)[81] Observaba en otro lugar que no le molestaba perder amistades. «Algo ha muerto... eso es todo.»[82] Sin embargo, escribiría generosos artículos obituarios pocos años después tanto para Camus como para Merleau-Ponty. Recordando a Camus, escribió con añoranza lo mucho que se reían juntos: «Había un aspecto de él que olía a chico duro argelino, a gamberro auténtico, muy divertido». Y añadía: «Probablemente fue el último buen amigo que tuve».[83]

En lo que respecta a Raymond Aron, Sartre albergaba un resentimiento mucho más profundo, quizá porque habían estado muy unidos cuando iban al colegio, y sin embargo habían llegado a diferir por completo en asuntos políticos. En 1955, Aron publicó *El opio de los intelectuales*, un ataque directo a Sartre y sus aliados, acusándolos de ser «implacables con los fallos de la democracia, pero estar dispuestos a tolerar los peores crímenes mientras se cometan en nombre de las doctrinas adecuadas».[84] Sartre se vengó en mayo de 1968, cuando Aron se opuso a las rebeliones estudiantiles: acusó a Aron de no ser adecuado para enseñar.[85]

En los últimos años de su vida, durante un acto para ayudar a los refugiados de Vietnam, a finales de los setenta, Sartre y Aron se encontraron y se estrecharon la mano ante los fotógrafos, emocionados por poder captar lo que tomaron como una reconciliación en toda regla. Por aquel entonces, sin embargo, Sartre estaba enfermo y bastante aturdido, al haber perdido la visión y gran parte del oído. Ya fuera por eso o por un desaire deliberado, Sartre no respondió como debía cuando Aron le saludó con un antiguo término cariñoso: *«Bonjour, mon petit camarade»*. Él se limitó a responder: *«Bonjour».*[86]

Una famosa observación se ha llegado a asociar con Aron y Sartre, aunque no la pronunció ninguno de los dos. En 1976, durante una entrevista con Bernard-Henri Lévy, Aron opinaba que los intelectuales izquierdistas no le odiaban porque hubiese señalado la verdadera naturaleza del comunismo, sino porque había compartido su creencia en él, ya de entrada. Lévy replicó: «¿Qué le parece? ¿Es mejor, en cualquier caso, ser Sartre o Aron? ¿Sartre, el vencedor equivocado, o Aron, derrotado pero acertado?».[87] Aron no dio una respuesta clara. Pero la pregunta se ha recordado y se ha convertido en una máxima sencilla y sentimental: que es mejor estar equivocado con Sartre que tener razón con Aron.

Durante los años cincuenta, decidido a entregar su tiempo y su energía a cualquier causa que pensaba que pudiera necesitarle, Sartre se prodigó de una manera alarmante. Eso condujo a algunos de sus momentos más absurdos y censurables, como por ejemplo cuando viajó a la Unión Soviética a invitación de una organización de escritores rusos en mayo de 1954,[88] y después publicó una serie de artículos sugiriendo, por ejemplo, que los ciudadanos soviéticos no viajaban porque no tenían ningún deseo de hacerlo y estaban demasiado ocupados construyendo el comunismo. Más tarde aseguró que, tras volver a casa exhausto, había delegado la redacción de esos artículos en su secretario, Jean Cau.[89]

Cau recordaba de ese periodo que el temor de Sartre a bajar su producción le ponía a menudo al borde del colapso. «¡No hay tiempo!», gritaba. Uno a uno, abandonó todos sus mayores placeres: el cine, el teatro, las novelas. Solo quería escribir, escribir y escribir.[90] Así fue como se convenció a sí mismo de que el control de calidad literaria no era más que autocomplacencia burguesa,[91] que solo importaba la causa, y que era un pecado revisar o incluso releer. Llenó páginas y más páginas con tinta mientras Beauvoir, que lo revisaba todo exhaustivamente, le miraba con nerviosismo.[92] Sartre sacaba como churros ensayos, conferencias, obras filosóficas, a veces con la ayuda de Cau, pero en su mayor parte solo. Sus bibliógrafos Michel Contat y Michel Rybalka calculaban que toda su vida escribió una media de veinte páginas al día, y que eran textos definitivos, no borradores.[93] (Por aquel entonces la verdad es que ya no redactaba borradores.) En Irlanda, también John Huston se asombraba cada mañana en el desayuno al descubrir que Sartre llevaba horas levantado y que ya había escrito veinticinco páginas o más de su guion sobre Freud.[94] La biógrafa de Sartre, Annie Cohen-Solal, solía usar metáforas como sala de máquinas y turbina para describir su producción desde finales de los años cuarenta en adelante,[95] mientras que Olivier Wickers escribía acerca de su medicación para el sueño como una necesidad militar: un vivac, o la «parada en boxes» que uno debe dar a una máquina para que siga funcionando.

Anuncio de Corydrane (*Laboratories Delagrange*)

Mientras, él continuaba tomando un exceso de Corydrane.[96] La ingesta recomendada era de una o dos píldoras diarias, pero Sartre llegaba a tomarse un tubo entero. Lo combinaba con mucho alcohol, e incluso le gustaba la forma en que aquella combinación le nublaba el cerebro: «Me gustaba engendrar ideas confusas, vagamente interrogantes, que luego se deshacían».[97] A menudo, al final del día, tomaba sedantes para poder dormir. Dejaba el Corydrane cuando escribía algo «literario», porque sabía que le daba demasiada «facilidad», como decía. Escribiendo una nueva escena para su serie de *Los caminos de la libertad*, por ejemplo, encontró que cada calle por la que pasaba su personaje Mathieu generaba

una enorme cantidad de metáforas nuevas. Cuando le mencionó esto a Beauvoir en una entrevista, ella añadió, con un escalofrío (nos imaginamos), «Sí, me acuerdo, era espantoso».[98] La «facilidad» fatal se había vuelto evidente en un cuaderno de 1951 que él fue escribiendo en Italia, del cual dijo a Beauvoir en 1974 que contenía unas veinte páginas «sobre el sonido de chapoteo que hacen las góndolas».[99] Por supuesto, podía ser fenomenología diligente, nada más.

Muy poca de toda esa producción excesiva procedía de la vanidad autoral o de la necesidad de dinero. Su guion cinematográfico sobre Freud, que escribió para pagar una factura, era una rara excepción. En su mayor parte procedía de su amor al compromiso y de su deseo de ayudar a sus amigos promocionando su escritura o sus campañas. Esta generosidad de objetivos es un hecho que se olvida a menudo en Sartre. Él esperaba *hacer algo* en cada momento: estar comprometido y activo, aunque no tuviera tiempo para pensar bien las cosas. La gente más cauta se paraba a reflexionar, pero Sartre pensaba que eso también era un lujo burgués.

Merleau-Ponty dijo una vez en una entrevista que había un hecho sencillo acerca de Sartre que poca gente conocía, y que no aparecía a menudo en sus libros. Era este: *«il est bon»*.[100] Es bueno. Su «bondad» era un defecto letal: le llevaba a trabajar demasiado, y más significativamente, fue lo que de entrada le impulsó a creer que debía reconciliar su existencialismo con el marxismo. Esa era una tarea imposible y destructora: las dos cosas eran incompatibles, sencillamente. Pero Sartre pensaba que las clases oprimidas del mundo lo requerían de él.

Muchos años más tarde, en una entrevista justo antes de la muerte de Sartre, su joven ayudante Benny Lévy le desafió (con bastante agresividad) a decir quién fue exactamente el que desapareció cuando se esfumó al fin el apólogo prosoviético que había en Sartre. ¿Quién murió?, se preguntaba. «¿Un bribón siniestro, un imbécil, un mamón, o básicamente una buena persona?»

Sartre respondió amablemente: «Yo diría que una persona que no es mala».[101]

Fuera cual fuese la bondad que había en defender el comunismo soviético a principios de los años cincuenta, se volvió muy difícil de aceptar en octubre y noviembre de 1956.

Cuando murió Stalin y se empezó a hablar del «deshielo» en las políticas de la Unión Soviética, los reformadores del gobierno comunista de Hungría se animaron a introducir algunas señales de libertad personal y política. Los manifestantes tomaron las calles, exigiendo más. Como respuesta, la Unión Soviética envió soldados, y estallaron combates en torno a Budapest; los rebeldes tomaron la emisora de radio de la ciudad y llamaron a los húngaros a resistir. Durante un tiempo pareció haber una tregua, pero el 1 de noviembre los tanques rusos atravesaron la frontera desde Ucrania y penetraron en Budapest. Los tanques demolieron edificios donde se escondía la gente. Dispararon a las estaciones de

ferrocarril y a las plazas públicas, y amenazaron con destruir los edificios del parlamento de la ciudad. El domingo 4 de noviembre, a mediodía, los rebeldes de la radio se rindieron con una emisión final: «Nos vamos de antena. *Vive la Europe! Vive la Hongrie!*». La rebelión había sido derrotada.[102]

Para los simpatizantes comunistas de Occidente, esta demostración del poder bruto de los soviéticos fue una gran conmoción. Muchos destruyeron sus carnets del Partido Comunista e incluso los creyentes que quedaban se retorcían las manos, preguntándose cómo incorporar los nuevos hechos a su visión de las cosas. Sartre y Beauvoir estaban entre los más confusos. En enero de 1957 publicaron un número especial de *Les Temps modernes* condenando la acción soviética y dando espacio a muchos escritores húngaros que escribieron sobre los actos... pero en privado continuaban sintiéndose incómodos, y les desagradó mucho la forma en que la derecha se había aprovechado de aquella invasión para promover su propia ideología.[103]

Muy poco después del levantamiento húngaro, Sartre empezó a escribir una nueva obra de gran extensión, la *Crítica de la razón dialéctica*. Era un intento de crear algo a la escala de *El ser y la nada*, pero construido en torno a su nuevo pensamiento social y al ideal de compromiso político. En lugar de poner el énfasis en la conciencia, la nada y la libertad, lo llevó todo a situaciones concretas y al principio de acción concertada en el mundo. Beauvoir consideraba la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre la respuesta última a la catástrofe de 1956.[104] Como si mezclar el marxismo con el existencialismo no supusiera suficientes malabarismos, entonces intentó adaptar el resultado a una situación en la cual la Unión Soviética había demostrado que no era fiable. Como expresó el propio Sartre en 1975, «La *Critique* es una obra marxista escrita contra los comunistas».[105] Se podía ver también como una obra existencialista escrita en contra del existencialismo antiguo, no politizado.

El libro resultó extraordinariamente difícil de sacar. Sartre publicó el primer volumen, *Teoría de los conjuntos prácticos*, en 1960; esa obra sola ya alcanzaba casi las 400.000 palabras. El segundo volumen (¡sorpresa!) nunca lo terminó. Tomó notas extensas, pero no llegó a darles forma. Esas notas se publicaron de una manera póstuma en 1985.

Cuando abandonó el segundo volumen,[106] la atención de Sartre ya se había desviado de la Unión Soviética y se dirigía hacia nuevas batallas. Se interesó por la China de Mao. También empezó a verse como un intelectual pionero no del comunismo, sino de una rebelión mucho más radical... una que encajaba mucho mejor con la forma de vida existencialista.

12

Los ojos de los menos favorecidos

En el que conocemos a revolucionarios, outsiders *y buscadores de la autenticidad.*

Si mucha gente con intereses incompatibles asegura que la razón está de su parte, ¿cómo decidir entre ellos? En un párrafo de la parte final de *Los comunistas y la paz*, Sartre había dibujado un esbozo de una solución atrevida: ¿Por qué no decidir cada situación preguntándose qué aspecto tiene «a los ojos de los menos favorecidos» o de «aquellos tratados más injustamente»? Solo hay que averiguar quiénes son los más oprimidos y perjudicados en esa situación, y adoptar su versión de los acontecimientos como la correcta. Su punto de vista puede ser considerado como la verdad misma: la forma de establecer «al hombre y la sociedad como son en realidad».[1] Si algo no es cierto a ojos de los menos favorecidos, dice Sartre, es que, sencillamente, no es cierto.

Como idea resulta asombrosamente sencilla y refrescante. De un plumazo elimina toda la hipocresía en la que incurren los más favorecidos, todos aquellos que aseguran convenientemente que los pobres «se merecen» su destino, o que los ricos tienen derecho a la riqueza desproporcionada que acumulan en sí mismos, o que la desigualdad y el sufrimiento deberían aceptarse como una parte inevitable de la vida. Para Sartre, si los pobres y desfavorecidos no creen tales argumentos, es que son argumentos falsos. Ocurre algo similar con lo que podríamos llamar el Principio Genet: que el desamparado siempre tiene razón. A partir de entonces, como Jean Genet, Sartre se somete alegremente a los alienados, oprimidos, frustrados y excluidos. Intenta adoptar la mirada del *outsider*, vuelta en contra de la casta privilegiada... incluso cuando esa casta lo incluye a él mismo.

Nadie podría decir que es fácil de hacer, y no solo porque (como había señalado Beauvoir en *El segundo sexo*) adoptar la perspectiva de otra persona obliga a una tensión de la psique. Cualquiera que intente hacerlo se enfrenta también a un montón de problemas lógicos y conceptuales. Se producen inevitablemente desacuerdos sobre «quién» exactamente es el menos favorecido en cada momento. Siempre que algún desamparado encuentra amparo, hay que recalcularlo todo. Se requiere un seguimiento constante de los papeles... ¿y quién va a hacer ese seguimiento?

Como señalaba Merleau-Ponty en su «Sartre y el ultrabolchevismo», el propio Sartre no seguía su principio. Enfrentado a la mirada de los desfavorecidos en las prisiones de Stalin, consiguió, durante largo tiempo, no tener en cuenta sus ojos acusadores, dando razones de por qué no debían tenerse en cuenta.[2] Pero quizá la idea de «mirada» nunca tuvo la finalidad de un sentido coherente. Igual que en

las filosofías éticas de Levinas o de Weil, en las cuales las exigencias que nos formula la mirada del Otro en teoría son infinitas en su extensión, un ideal no debe volverse menos inspirador solo porque sea imposible atenerse a él.

La idea de Sartre de los «ojos de los menos favorecidos» es tan radical como la ética dirigida al Otro de Levinas, y más radical que el propio comunismo. Los comunistas creen que solo el partido puede decidir lo que está bien. Entregar la moralidad a un montón de ojos humanos y perspectivas personales es invitar al caos y perder la posibilidad de una revolución auténtica. Sartre ignoró la línea del partido y reveló que era un viejo inconformista, como siempre lo había sido.[3] No podía ser un marxista como es debido, aunque lo intentase.

Su nuevo enfoque atraía más a los activistas que no querían unirse a ningún partido, pero que estaban activos en los movimientos de liberación de nuevo cuño, especialmente las protestas de los años cincuenta y los sesenta contra el racismo, el sexismo, la exclusión social, la pobreza y el colonialismo. Sartre apoyó con todo su peso esas luchas, e hizo todo lo que pudo para ayudar, sobre todo con su arma favorita, la pluma. Escribir prólogos para las polémicas de los autores más jóvenes le dio nuevos temas con los que estar *engagé*, y le permitió sentir que su filosofía estaba consiguiendo algo de verdad, una sensación que se le escapó cuando el proyecto soviético se agrió.

Nada menos que en 1948 ya había escrito un artículo titulado «Orfeo negro», publicado originalmente como prólogo para la *Antología de poetas negros y malgaches* de Léopold Senghor. Sartre decía ahí que la poesía de los escritores negros y poscoloniales a menudo invertía la «mirada» fija y sentenciosa de sus opresores. A partir de entonces, decía, los europeos blancos no podían ya analizar con frialdad y dominar el mundo. Por el contrario, «esos hombres negros nos miran, y nuestra mirada vuelve a nuestros propios ojos; a su vez, antorchas negras iluminan el mundo y nuestras cabezas blancas ya no son sino linternas chinas que se agitan en el viento».[4] (En aquellos tiempos, Sartre seguía puliendo todavía sus metáforas.)

En 1957 introdujo la doble obra de Albert Memmi *Retrato del colonizado* y *Retrato del colonizador*, que analizaba los «mitos» del colonialismo del mismo modo que Beauvoir había analizado los mitos de la feminidad en *El segundo sexo*.[5] Después de todo eso, Sartre escribió un prólogo más influyente aún para una obra muy definitoria de su época, de 1961, sobre el anticolonialismo, *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon.

Fanon era un pensador e intelectual mesiánico en el que había influido el existencialismo y que dedicó su corta vida a los temas de la raza, la independencia y la violencia revolucionaria. Nacido en Martinica, con una ascendencia mezcla de africanos y europeos, estudió filosofía en Lyon, con Merleau-Ponty entre otros, aunque a Fanon no le entusiasmó el estilo reposado de Merleau-Ponty.[6] Cuando publicó su primer libro en 1952, era apasionado, más que reposado, pero también muy fenomenológico: *Piel negra, máscaras blancas* exploraba la «experiencia vital»

de la gente negra arrojada al papel del Otro en un mundo dominado por los blancos.

A continuación, Fanon se trasladó a Argelia y se volvió muy activo en el movimiento independentista, pero fue expulsado por ello en 1956 y se fue a vivir a Túnez. Mientras estaba allí le diagnosticaron leucemia. Recibió tratamiento en la Unión Soviética y consiguió una breve remisión, pero en 1961 cayó otra vez gravemente enfermo, nada más empezar a trabajar en la obra *Los condenados de la tierra*. Febril y débil viajó a Roma, y allí Claude Lanzmann le presentó a Beauvoir y Sartre.

Sartre quedó cautivado por Fanon de inmediato, y le escribió encantado un prólogo para *Los condenados de la tierra*.[7] Ya le gustaba antes la obra de Fanon, y en persona le gustó aún más. Lanzmann comentaba más tarde que nunca había visto a Sartre tan seducido por un hombre hasta aquel encuentro. Los cuatro hablaron durante la comida, y luego toda la tarde, y luego toda la noche hasta las dos de la mañana. Al final, Beauvoir insistía en que Sartre debía dormir. Fanon se sintió ofendido: «No me gusta la gente que reserva sus recursos».[8] Tuvo a Lanzmann despierto hasta las ocho de la mañana siguiente.

Por aquel entonces a Fanon solo le quedaban unos meses de vida. En sus últimas semanas voló a Estados Unidos para recibir el mejor tratamiento disponible, un viaje que, sorprendentemente, había preparado un agente de la CIA del que se había hecho amigo, Ollie Iselin.[9] Pero no se pudo hacer nada y murió en Bethesda, Maryland, el 6 de diciembre de 1961, a los treinta y seis años. *Los condenados de la tierra* salió justo después, con el prólogo de Sartre.

Beauvoir recordaba que Fanon le dijo en Roma: «Tenemos que reclamarle algunas cosas...», justo el tipo de cosas que a ellos les gustaba oír.[10] En aquella intensidad ardiente, y en la disposición a formular exigencias y asignar culpas si era necesario, residía lo que había atraído a Beauvoir de Lanzmann. Entonces también sedujo a Sartre. Quizá les llevase de vuelta a sus años de guerra, una época en la que «todo importaba». Sartre, ciertamente, abrazó los argumentos militantes de Fanon, que en su libro incluían la idea de que la revolución antiimperialista debía ser violenta inevitablemente, no porque la violencia sea efectiva (aunque ese es uno de los motivos) sino porque ayuda a los colonizados a sacudirse la parálisis de la opresión y a forjar una nueva identidad compartida. Sin glorificar la violencia, Fanon la consideraba esencial para el cambio político; tenía poca simpatía por la idea de Gandhi de la resistencia no violenta como fuente de poder. En su contribución, Sartre respaldaba la visión de Fanon con tanto entusiasmo que sobrepasaba incluso al original, cambiando el énfasis de modo que alababa la violencia por sí misma. Sartre al parecer veía la violencia de los oprimidos como un acto nietzscheano de autocreación. Como Fanon, también establecía un contraste con la brutalidad oculta del colonialismo. Y, como en «Orfeo negro», invitaba a sus lectores (presuntamente blancos) a imaginar la mirada de los oprimidos vuelta contra ellos, despojados de su hipocresía burguesa

y revelándose como monstruos de codicia y de interés propio.[11]

El prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* proporciona una instantánea de lo que fue más odioso y más admirable de él en esos años militantes. Su fetichismo por la violencia resulta sorprendente; sin embargo, hay algo admirable también en su disposición a comprometerse con el predicamento de los marginalizados y oprimidos de una manera tan radical. En realidad, Sartre por aquel entonces estaba tan acostumbrado a adoptar posturas radicales que ya no recordaba casi cómo ser moderado. Como comentaba su amigo Olivier Todd, las creencias de Sartre cambiaban, pero su extremismo no, nunca.[12] Sartre estuvo de acuerdo. Al preguntarle en 1975 cuál era su peor defecto, replicó: «Naturalmente, a lo largo de mi vida he cometido montones de errores, grandes y pequeños, por un motivo u otro. Pero en el fondo, siempre que he cometido un error es porque no he sido lo bastante radical».[13]

Ser radical significaba inquietar a la gente, y eso podía incluir también a otros radicales. La viuda de Frantz Fanon, Josie Fanon, estaba entre aquellos que la tomaron con Sartre: le disgustaba mucho el hecho de que apoyase también el sionismo durante aquel periodo, cosa que según ella lo convertía en enemigo de la mayoría de argelinos.[14] La capacidad de Sartre de comprometerse con ambas causas habla de sus generosas intenciones. Más de un grupo se puede considerar desfavorecido por la historia, pero ¿qué pasa cuando sus objetivos son incompatibles? La alabanza de la violencia por parte de Sartre alojaba también una paradoja peor: ¿quién puede ser menos «favorecido» que la víctima de cualquier ataque violento, sin tener en cuenta su motivación o su contexto?

Sartre era consciente de que por debajo de su interés por la violencia subyacían unos impulsos personales. Se remontaba a sus experiencias de acoso durante la niñez, y a su decisión de tomar la agresión de sus acosadores como parte de sí mismo. Hablando de ello con Beauvoir en 1974, dijo que nunca había olvidado la violencia que aprendió en la escuela en La Rochelle. Incluso pensaba que eso había influido en su tendencia a poner en peligro las amistades: «Nunca he tenido relaciones tiernas con mis amigos desde entonces».[15] Sospechamos que ese hecho también alimentaba su deseo de extremismo en todas las cosas.

En el caso de la violencia anticolonial, o violencia contra los blancos, la propia gente de Sartre estaba recibiéndola implícitamente, pero eso solo hacía que él la aplaudiera aún más. Había una cierta satisfacción en invertir los puntos de vista y representarse a sí mismo soportando el estallido de la justa rabia de alguien. Beauvoir, de manera similar, celebraba la noticia de los levantamientos contra las fuerzas coloniales de Francia en todo el mundo, sintiéndose llena de alegría por los ataques anticoloniales de Indochina en los años cincuenta.[16] Era un asunto de convicción política, por supuesto, pero su respuesta parecía más visceral que intelectual. Era un estado emocional complejo para alguien cuyo propio país había estado ocupado y oprimido solo diez años antes. En realidad, cuando empezó la guerra de Argelia en 1954, ella se veía igual de alterada por la visión de los

uniformes franceses en público que antes por los alemanes... excepto que ahora compartía ella misma la culpabilidad. «Soy francesa», se decía a sí misma, y sentía como si estuviera confesando con ello una deformidad.[17]

Los años en los que Argelia estuvo luchado por su autodeterminación, desde 1954 a 1962, fueron traumáticos y produjeron enormes sufrimientos. Los derramamientos de sangre llegaron hasta París, cuando unos manifestantes proindependentistas fueron asesinados en el corazón de la ciudad. Las torturas y ejecuciones de civiles por parte de los franceses en Argelia causaron consternación generalizada. La lealtad de Camus estaba con su madre, pero se opuso también a los abusos de las autoridades. Sartre y Beauvoir eran más decididos en su apoyo del movimiento de liberación argelino; hacían campaña activamente, y ambos escribían elocuentes contribuciones a libros sobre los argelinos torturados. Sartre escribió en su prólogo para *La Question* de Henri Alleg: «Cualquiera, en cualquier momento, puede encontrarse siendo víctima o ejecutor»,[18] una alusión al antiguo escrito de Camus de título «Ni víctimas ni ejecutores». Si Sartre y Beauvoir no se hubieran enemistado ya antes con Camus, seguramente lo habrían hecho debido a la situación argelina entonces.

Podríamos acusar a Sartre y Beauvoir de animar a la violencia desde la seguridad de la trinchera, pero aquella vez su posición no era segura, en absoluto. Igual que en 1947, Sartre recibió amenazas de muerte.[19] En octubre de 1960, 10.000 veteranos del ejército francés se manifestaron contra la independencia gritando, entre otros lemas: «¡Matad a Sartre!». Cuando este firmó una petición ilegal instando a los soldados franceses a desobedecer las órdenes con las que no estaban de acuerdo, se enfrentó a la persecución y la prisión, hasta que el presidente Charles de Gaulle, supuestamente, desechó esa posibilidad con la observación: «No se mete en la cárcel a Voltaire». Finalmente, el 7 de junio de 1962, alguien se tomó en serio la incitación al crimen. En la calle Bonaparte número 42, donde vivía Sartre con su madre, pusieron una bomba en el apartamento que estaba encima del suyo. La explosión dañó ambos pisos y destrozó las puertas del apartamento.[20] Por una afortunada casualidad nadie resultó herido. Camus había temido por su madre en Argelia, pero ahora era la madre de Sartre la que se enfrentaba al peligro. Se trasladó a un nuevo apartamento en el boulevard Raspail, número 222, y alquiló un aparte para su madre en las cercanías. Sartre ahora estaba más cerca de donde vivía Beauvoir, y más lejos de su antigua y bien conocida guarida en Saint-Germain-des-Prés, y por lo tanto resultaba más difícil encontrarle.

Sartre no permitió que ese atentado detuviese su campaña; él y Beauvoir continuaron hablando en manifestaciones, escribiendo artículos y dando pruebas de apoyo a los acusados de actividad terrorista. Según Claude Lanzmann, se levantaban en mitad de la noche para hacer desesperadas llamadas telefónicas buscando un indulto para los argelinos que iban a ser ejecutados.[21] En 1964, Sartre rechazó el Premio Nobel de Literatura, diciendo que no quería comprometer

su independencia y que deploraba la tendencia del comité a ofrecer el premio solo a escritores occidentales o emigrados anticomunistas, más que a escritores revolucionarios del mundo en vías de desarrollo.[22]

En efecto, cuando le ofrecieron el premio, Sartre mentalmente consultó a los «menos favorecidos», más o menos como Heidegger había buscado la sabiduría del «campesino» de Todtnauberg de la puerta de al lado cuando le ofrecieron el trabajo de Berlín, en 1934. En la historia de Heidegger, el vecino negó con la cabeza, silenciosamente. En la mente de Sartre, de forma similar, el menos favorecido negó también con la cabeza, autoritario. Pero la negativa de Heidegger fue una retirada y una separación de las complejidades mundanas. La de Sartre en cambio fue una respuesta a las exigencias de seres humanos injustamente tratados... y le ató mucho más estrechamente que nunca a las vidas de los otros.

Mucho antes que Sartre, otros habían escrito sobre el papel de la «mirada» en el racismo. En 1903, W. E. B. Du Bois había reflexionado en *Las almas del pueblo negro* en la «doble conciencia, esa sensación de estar mirando siempre al propio ser con los ojos de otros, de medir el alma propia con la cinta métrica de un mundo que te mira con divertido desdén y compasión» que experimentan las personas negras.[23] Más tarde, los escritores negros americanos también exploraron la batalla hegeliana por el control de las perspectivas. En 1953, James Baldwin describía la visita a una aldea suiza en la que nadie había visto antes a un negro y donde se quedaron mirándolo asombrados.[24] Suponía que, en teoría, tendría que haberse sentido como los primeros exploradores blancos que llegaron a los poblados africanos, aceptando las miradas como tributo a su excepcionalidad. Como los exploradores, él había viajado mucho más y era más sofisticado que los habitantes de la localidad. Sin embargo, no pudo sentirse así; por el contrario, se sintió humillado y a disgusto.

Como hombre negro gay, Baldwin había sufrido a lo largo de años una doble marginación en Estados Unidos, donde las divisiones raciales estaban institucionalizadas y la homosexualidad era ilegal. (El primer estado en descriminalizarla fue Illinois, en 1962.) Durante años vivió en Francia, al igual que su colega el novelista Richard Wright, que estaba bien instalado en París.

Después de descubrir a los existencialistas y reunirse con ellos en los años cuarenta, Wright se había vuelto más francófilo y más existencialista que nunca. En 1952 acabó su novela existencialista *The Outsider*, la historia de un hombre atribulado llamado Cross Damon que huye para iniciar una nueva vida después de ser confundido con otro hombre que muere en un accidente de metro. Las autoridades blancas no saben distinguir a un negro de otro, y Damon se aprovecha de su error para huir de una condena por haber dejado embarazada a una menor. Entonces se mete en problemas aún mayores, cometiendo crímenes para ocultar su identidad. También se implica con los comunistas, como había hecho el propio

Wright. Habiéndose reinventado, Damon siente una gran libertad, pero también una vertiginosa responsabilidad para decidir el sentido de su vida. La historia acaba mal, ya que Damon es perseguido por sus crímenes y acaba muerto; en sus últimos momentos, dice que hizo lo que hizo para ser libre y para averiguar si vale o no la pena. «Somos distintos de lo que parecemos... Quizá peores, quizá mejores, pero ciertamente, distintos... Somos desconocidos para nosotros mismos.»[25]

Wright aplica la filosofía de Sartre y de Camus a la experiencia de los negros americanos. El resultado es un libro interesante, aunque también tiene algunas debilidades y se podría haber beneficiado de alguna ayuda editorial para plantear las ideas de una manera mucho más potente. Por el contrario, Wright consiguió un editor y un agente que prefirieron aliviar el libro de todo tipo de ideas, igual que ocurrió con la traducción al inglés de *El segundo sexo* de Beauvoir. El mundo de la publicación esperaba algo sencillo y crudo de un autor como Wright, no una elaboración intelectual de algo similar a *La náusea* y *The Outsider*. De mala gana, el autor revisó su obra y fue recortando la filosofía.[26] Mientras hacía ese doloroso trabajo, apareció una nueva novela: *Un hombre invisible* de Ralph Ellison. También hablaba de un hombre negro marginado que hacía un viaje desde la invisibilidad a la autenticidad. *Un hombre invisible* tenía un toque más ligero que la novela de Wright, y no contenía filosofía francesa. Se vendió mejor y ganó el National Book Award.

Richard Wright, 1945 (*Bridgeman Images/Age Fotostock*)

Wright escribió generosamente a Ellison, alabando su obra e invitándole a visitar París... a lo cual Ellison comentó rudamente: «Estoy un poco harto de que los americanos negros correteen por allí unas pocas semanas y vuelvan insistiendo en que aquello es el paraíso». Pensaba que Wright se había perjudicado a sí mismo trasladándose al extranjero: había comprometido la libertad de su escritura por buscar la libertad en la vida real.[27] Wright recibía muchos comentarios en ese mismo sentido: su editor, Edward Aswell, pensaba que había conseguido paz como individuo, pero que había perdido el impulso literario.[28] Incluso James Baldwin escribió: «Richard pudo, al menos, vivir en París exactamente como habría vivido de haber sido un hombre blanco aquí, en América. Eso puede parecer deseable, pero me pregunto si en realidad lo es».[29]

Yo me pregunto algo distinto: ¿por qué provocaba tantas condenas la existencia parisina de Wright? El propio Baldwin vivía en Francia, y Ralph Ellison usó una beca Prix de Rome para trasladarse dos años a Italia después del éxito de *Un hombre invisible*... aunque echaba de menos América y al final acabó por volverse allí. Los escritores blancos se iban del país constantemente, y nadie decía que iban a perder su capacidad de escribir si lo hacían. Wright creía que su libertad era esencial para él, para tener perspectiva: «Necesito vivir libre, si quiero expandirme».[30] Parece una petición razonable. La auténtica objeción, sospecho,

no era que Richard Wright se trasladara a Francia, sino que escribiera sobre ideas francesas.

En realidad, Wright no escribió más novelas después de aquello. (Ni tampoco Ellison.) Escribió libros de viajes y reportajes, sobre todo *The color curtain*, sobre la gran conferencia de Bandung de países en vías de desarrollo en abril de 1955, y *White man, Listen!* en 1957, dedicado a los individuos occidentalizados en Asia, África y las Indias Occidentales... esos «solitarios *outsiders* que existen precariamente en los márgenes como precipicios de muchas culturas».[31] Su simpatía por el inadaptado existencial no declinó nunca; sencillamente, se trasladó a la no ficción.

El 19 de septiembre de 1956, Wright habló en el Primer Congreso Internacional de escritores y artistas negros de la Sorbona.[32] Allí fue el único conferenciante que llamó la atención hacia la casi total ausencia de mujeres en el debate. Señaló lo cerca que estaban los asuntos clave del congreso de los que había explorado Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*: lucha de poder, la mirada alienada, la autoconciencia y la construcción de los mitos opresivos. Los luchadores feministas y antirracistas compartían también el compromiso existencialista con la acción: la creencia del «poder hacer» en que el statu quo se podía entender en términos intelectuales, pero no debía aceptarse en la vida.

* * *

Mientras tanto, *El segundo sexo* había tenido unos efectos más poderosos aún en las mujeres de todo el mundo. Los realizadores de un programa de televisión y un libro llamado *Hijas de Beauvoir* en 1989 recogían historias de mujeres cuyas vidas habían cambiado al leer su obra durante las décadas de 1950, 1960 y 1970. Esas mujeres, como por ejemplo Angie Pegg, un ama de casa de una pequeña ciudad de Essex que cogió el libro *El segundo sexo* al azar en una librería y estuvo leyéndolo sin parar hasta las cuatro de la mañana.[33] Primero se sumergió en el capítulo que explicaba cómo el trabajo doméstico aísla a las mujeres del mundo, y luego leyó todo lo demás. Hasta ese momento, Pegg pensaba que era la única que se sentía desconectada de la vida por la forma en que pasaba sus días; Beauvoir hizo que se diera cuenta de que no lo era... y le enseñó *por qué* se sentía de aquella manera. Fue otro de esos descubrimientos hechos en los libros que te cambian la vida, como el de Sartre o el de Levinas cuando leyeron a Husserl. A la mañana siguiente, Pegg había decidido dar un cambio de dirección a su vida. Abandonó la mopa y el plumero y fue a la universidad a estudiar filosofía.

Así como en *El segundo sexo*, muchas mujeres se inspiraron en los cuatro volúmenes autobiográficos de Beauvoir, que empezaban en 1958 con *Memorias de una joven formal* y continuaban con *Final de cuentas* en 1972. Margaret Walters, criada en Australia, se sintió electrizada por el tono confiado y contento de esos libros.[34] Le contaban la historia épica de una mujer que buscaba la libertad... y

que la acababa encontrando. Las mujeres que vivían en matrimonios tradicionales se sentían especialmente intrigadas por lo que narraba Beauvoir de su relación abierta con Sartre y otros amantes. Kate Millett, que se convirtió a su vez en eminente feminista, recordaba haber pensado:[35] «Ahí está en París, viviendo su vida. Es un espíritu valiente, independiente, es, ostensiblemente, lo que me gustaría ser a mí aquí, en Podunk». También admiraba el compromiso conjunto político de Beauvoir y Sartre. «Lo que representaban los dos era la aventura de intentar llevar una vida ética, intentando vivir de acuerdo con una ética política radical, que no es solo seguir la biblia izquierdista... tienes que inventar la ética de cada situación, todo el tiempo. Y eso sí que es una aventura.»

Simone de Beauvoir condujo a las mujeres a hacer cambios drásticos en su vida durante esas décadas en que, inevitablemente, algunas sentían que habían abandonado demasiadas cosas. Una de las entrevistadas, Joyce Goodfellow, decía que había abandonado su matrimonio y un trabajo estable pero aburrido.[36] Acabó siendo una mujer totalmente libre... y madre soltera, que luchó durante años con la pobreza y la soledad. «Lo que lees influye en tu vida, de verdad», decía, irónicamente.

Lo que lees influye en tu vida: la historia del existencialismo, a medida que se fue extendiendo por el mundo en los años cincuenta y sesenta, transmite eso mucho más que cualquier otra filosofía moderna. Alimentando el feminismo, los derechos de los gays, la ruptura de las barreras de clase y las luchas antirracista y anticolonial, ayudó a cambiar la base de nuestra existencia de hoy de un modo fundamental. Al mismo tiempo, muchos se sintieron inspirados para salir en busca de formas más personales de liberación. Sartre había preconizado una psicoterapia existencialista nueva, y esta se estableció en los años cincuenta. Los terapeutas buscaban tratar a los pacientes como individuos, luchando con las cuestiones del sentido y de la elección, en lugar de enfrentarse a un simple cuadro de síntomas. Los psiquiatras suizos Medard Boss y Ludwig Binswanger desarrollaron el «Dasein-análisis», basado en las ideas de Heidegger; más tarde, las ideas de Sartre se hicieron más influyentes en Estados Unidos y Gran Bretaña. Rollo May e Irvin Yalom trabajaron dentro de un marco abiertamente existencialista, e ideas similares guiaron a «antipsiquiatras» como R. D. Laing y a «logoterapeutas» como Viktor Frankl, cuyas experiencias en un campo de concentración nazi le habían llevado a concluir que la necesidad humana de sentido era casi tan vital como la de comida o la de sueño.[37]

Esos movimientos extraían su energía de un deseo más general de sentido y autorrealización entre los jóvenes, especialmente en América. Después de la guerra, muchas personas se habían establecido en una vida completamente pacífica, reconociendo el valor de un trabajo fijo y una casa en un barrio residencial con jardines y aire puro. A algunos veteranos les costó adaptarse, pero muchos

solo querían disfrutar de lo bueno que tiene este mundo. Sus hijos crecieron beneficiándose de todo ello, pero al entrar en la adolescencia, se preguntaron si no había más vida, aparte de cortar el césped y saludar a los vecinos. Se rebelaron contra el orden político estrecho de miras de la América de la guerra fría, con su mezcla de comodidad y paranoia. Cuando leyeron la novela de J. D. Salinger de 1951, *El guardián entre el centeno*, decidieron que, como su héroe Holden Caulfield, lo único que no querían era ser *falsos*.

Siguió una década o más en que la literatura, el teatro y el cine estaban repletos de lo que se podría llamar «dramas de autenticidad». Iban desde los escritores beat, con sus ráfagas de inquietud o adicción, hasta las películas de desafección generacional como *Rebelde sin causa* (1955) o, en Francia, *Al final de la escapada* de Jean-Luc Godard (1960). El existencialismo era reconocido a veces, aunque solo irónicamente. La película de Marcel Carné de 1958 *Les tricheurs (Los tramposos*) era una fábula en la cual dos jóvenes nihilistas de la Rive Gauche eran tan modernos y poliamorosos que no se daban cuenta siquiera de que se estaban enamorando y de que tendrían que haber escogido un matrimonio burgués. En *Una cara con ángel* (1957), el personaje de Audrey Hepburn va a un club nocturno parisino en busca de un famoso filósofo, se deja llevar por la música e interpreta una salvaje danza existencialista. Pero ella también acaba a salvo y casada... con un envejecido Fred Astaire.

Otras películas y novelas tenían un aspecto más duro, negándose a conformarse con lo de toda la vida. Una obra maestra menor de ese periodo es la novela *El hombre del traje gris* de Sloan Wilson, de 1955. Su héroe, un veterano de guerra, lucha para encajar en ese entorno residencial y un trabajo en una gran empresa en la que se supone que trabaja durante largas horas para realizar tareas que no tienen sentido alguno. Al final, lo deja todo y va a buscar una forma de vida mucho más auténtica, rechazando la seguridad. El título se convirtió en una especie de frase hecha, especialmente cuando la novela fue llevada al cine con Gregory Peck como protagonista. Como recordaba Sloan Wilson, los ejecutivos empezaron a llevar ropa deportiva (toda idéntica) en lugar de los trajes grises, solo para probar que *ellos*, a diferencia de otros conformistas, eran individuos libres y auténticos. [38]

Sloan Wilson, The Man in the Gray Flannel Suit (© *Mark Gerson/Bridgeman/Private Collection/Age Fotostock*)

La obra de George Orwell *1984* (1949) había establecido una conexión fundamental entre la cultura conformista y el control tecnológico; otros escritores empezaron a interesarse también por ese tema. La poco conocida novela *Uno* (1954), de David Karp, está ambientada en una sociedad que impone una completa uniformidad psicológica. El héroe es arrestado cuando el Estado detecta señales de individualismo en él, tan sutiles que ni siquiera él las había notado. Se lo reeduca

de una manera amable pero obligatoria, un proceso relajante y medicalizado en lugar de buscar la confrontación, y por tanto, mucho más terrorífico aún.

Otros dramas también vinculaban el temor a la tecnología con el temor a que los humanos pudieran quedar reducidos a criaturas como hormigas sin poder alguno. En un capítulo anterior sobre Heidegger ya he mencionado una de mis películas favoritas, *El increíble hombre menguante* (1957), que es una película de tecno-horror, así como un drama existencial. Empieza cuando el héroe se ve expuesto a una nube de residuos radiactivos en el mar. Cuando vuelve a casa empieza a menguar, perdiendo tamaño y dignidad hasta que acaba como figura diminuta entre la hierba, contemplando la inmensidad del universo. Otras películas de los años cincuenta vinculaban de manera similar los dos terrores gemelos heideggerianos, la pérdida de la autenticidad y la tecnología extraña, incluyendo algunos, como *La invasión de los ladrones de cuerpos* (1956), que se suelen leer a menudo sencillamente como expresiones del anticomunismo de la guerra fría. En películas como *Godzilla* y *La humanidad en peligro* (ambas de 1954), calamares, sanguijuelas, escorpiones, cangrejos, hormigas radiactivas y otras criaturas de pesadilla salen de una tierra devastada y violada para vengarse.[39] Resulta intrigante leer la conferencia de Heidegger «La cuestión concerniente a la tecnología» con su charla sobre lo «monstruoso» y lo «terrible» en el hombre, la violación de la tierra, el despojamiento de recursos, reflexionando sobre el hecho de que la versión publicada salió precisamente en el mismo año que *Godzilla*.

Junto con la ficción, llegó un tipo de no ficción de una nueva raza: el sociólogo, psicólogo o filósofo como existencialista rebelde. David Riesman abrió camino con su estudio sobre la alienación moderna, *La muchedumbre solitaria*, de 1950. En 1956 hubo una buena cosecha: *The Presentation of Self in Everyday Life (La presentación del ser en la vida cotidiana)* de Irving Goffman, *Organization Man (Hombre organizado)* de William Whyte y *Growing Up Absurd (Creciendo en el* absurdo) de Paul Goodman. La obra más dramática de no ficción existencialista la escribió un poco más tarde un miembro de la vieja guardia: Hannah Arendt. Su obra de 1963 *Eichmann en Jerusalén* empezó como artículo para el *New Yorker* y se fue desarrollando hasta convertirse en libro, y trataba del juicio en Jerusalén de Adolf Eichmann, organizador del Holocausto. Tras asistir al juicio y observar sus respuestas curiosamente inocuas, Arendt lo interpretó como el ejemplo máximo del hombre del traje gris. Para ella se trataba de un burócrata estúpido tan subyugado por el «ellos» heideggeriano que había perdido de vista toda humanidad y responsabilidad, un fenómeno que ella caracterizó como «la banalidad del mal». Su interpretación fue controvertida, así como otros aspectos del libro, pero fascinó a un público que sentía un pánico moral no por las creencias extremas, sino precisamente por lo contrario: por el conformismo estúpido y sin rostro. Como respuesta en parte al trabajo de Arendt, investigadores como Stanley Milgram y Philip Zimbardo perfeccionaron unos experimentos explorando hasta dónde podría llegar la gente obedeciendo órdenes. Los resultados fueron

alarmantes: casi todo el mundo, al parecer, estaba dispuesto a infligir torturas si una figura lo suficientemente autoritaria se lo ordenaba.[40]

No todas las polémicas contra la falta de autenticidad estuvieron tan cuidadosamente planificadas. El novelista Norman Mailer (el único autor importante americano que se identificó explícitamente como existencialista) dedicó su ensayo de 1957 *El negro blanco* a una figura a la que alababa como

> el existencialista americano... el *hipster*, el hombre que sabe que nuestra condición colectiva es vivir con la muerte instantánea de la guerra atómica, con la muerte relativamente rápida del Estado como *l'univers concentrationnaire*, o con la muerte lenta de la conformidad, con todos los instintos creativos y rebeldes ahogados... si el destino del hombre del siglo XX es vivir con la muerte desde la adolescencia hasta la senectud prematura, la única respuesta vital es aceptar los términos de la muerte, vivir con la muerte como peligro inmediato, divorciarse de la sociedad, existir sin raíces, partir en ese viaje no programado hacia los imperativos rebeldes del ser. En resumen, ya sea la vida criminal o no, la decisión es estimular al psicópata que llevamos dentro. [41]

Aparentemente, Mailer decidió poner esto en práctica. Habiendo anunciado un plan para presentarse a la alcaldía de Nueva York con un equipo «existencialista» en 1960, tuvo que renunciar tras haber apuñalado a su mujer Adele estando borracho en la fiesta organizada para lanzar la campaña. Se presentó de nuevo a alcalde en 1969, pero no como existencialista. Al parecer nunca entendió la teoría filosófica más que a un nivel superficial. Cuando el escritor inglés Colin Wilson, mejor informado que Mailer, le preguntó qué significaba para él el existencialismo, se dice que agitó la mano y dijo: «ah, eso de tocar las cosas de oído».[42] Su biógrafa Mary V. Dearborn ha sugerido que su conocimiento del tema derivaba no como pretendía él de *El ser y la nada*, que todavía no se había traducido, sino de la obra de Broadway *No Exit*, combinada con una lectura apresurada de *El hombre irracional*, una guía muy popular en 1958 de William Barrett, el profesor de filosofía que había escrito ya de Sartre en el *Partisan Review*.[43]

El libro de William Barrett era bueno y fue muy influyente; siguió otro *best seller* editado por Walter Kaufmann en 1956: *El existencialismo desde Dostoievski a Sartre*. Eran fragmentos seleccionados de Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre y Camus, junto con «parábolas» de Franz Kafka y una introducción del editor con el existencialismo definido como una serie de «rebeliones contra la filosofía tradicional», por escritores que compartían un «individualismo férvido».[44] Tanto el libro de Kaufmann como el de Barrett se vendieron mucho y alimentaron la curiosidad sobre los textos originales, cuyas traducciones al fin iban apareciendo. *El segundo sexo* de Beauvoir apareció en inglés en 1953. *El mito de Sísifo* apareció en 1955, uniéndose a las anteriores traducciones de las novelas de Camus. En 1956 llegó el más grande de todos: *El ser y la nada*, traducido por Hazel Barnes y mostrando a Sartre en su mejor momento y con toda su monumentalidad. Barnes siguió con libros que comparaban el pensamiento existencialista con otras tradiciones, incluyendo el budismo zen, otra moda de la época.[45] También presentó una serie de televisión en 1961, *Self-encounter: a study in existentialism* [Encuentro consigo mismo: un estudio sobre el

existencialismo] explicando las ideas filosóficas con la ayuda de miniactuaciones o fragmentos de obras existencialistas.[46] Fue una gran idea, aunque las memorias de Barnes dicen que la serie se vio marcada por un trágico incidente. En uno de los dramas, un actor interpretaba a un doctor que reflexionaba sobre el tema de la muerte. El día después de filmar, el actor vio a un gatito subido a un poste telefónico y trepó para rescatarlo. Tocó un alambre desnudo y se electrocutó.

* * *

El existencialismo hacía furor en Estados Unidos por aquel entonces, mientras que al otro lado del Atlántico, Gran Bretaña procedía con mayor cautela. Los filósofos profesionales de ambos países desde hacía tiempo habían quedado muy desanimados por el lógico positivista Rudolf Carnap, un emigrado alemán con base en Estados Unidos que escribió un texto en 1932 burlándose de frases heideggerianas como «la nada nadea» *(das Nichts nichtet)*. Su ataque marcó una línea entre la filosofía «angloamericana» y «continental» que sigue existiendo hoy en día.[47] A los lectores no profesionales no les preocupaba nada de todo esto, y encontraban estimulante el existencialismo... pero en Inglaterra también tenían que superar otros obstáculos culturales. Como señaló Iris Murdoch, la primera popularizadora del tema en el país, el inglés se usaba para expresar ideas que surgían de un mundo donde «la gente jugaba al cricket, hacía pasteles, tomaba decisiones sencillas, recordaba su niñez e iba al circo», mientras que los existencialistas venían de un mundo en el cual la gente cometía grandes pecados, se enamoraba y se afiliaba al Partido Comunista.[48] A medida que fueron pasando los cincuenta, sin embargo, los jóvenes ingleses encontraron que el pecado y la política podían ser realmente mucho más divertidos que los pasteles.

Iris Murdoch, 1958, by Mark Gerson (*Private collection/Photo © Mark Gerson/Bridgeman Images/Age Fotostock*)

Iris Murdoch los animó. Ella misma se había sentido seducida por su primer encuentro con Sartre, cuando trabajaba para la organización de refugiados UNRRA en Bruselas, en 1945. Le oyó dar una conferencia en la ciudad, e hizo que le firmara su ejemplar de *El ser y la nada*, y escribió a un amigo: «Qué emoción... no recuerdo nada semejante desde que descubrí a Keats y Shelley y Coleridge cuando era muy joven».[49] Más tarde ella abandonaría el existencialismo en general, pero en aquel momento le dio mucha publicidad. Dio conferencias, escribió el primer libro sobre Sartre en 1953, añadió florituras existencialistas a su propia primera novela, *Bajo la red*, e incluso siguió el ejemplo ella misma, entregándose al amor libre con abandono bisexual.

La carrera académica de Iris Murdoch en Oxford y su entonación de clase alta limitó su atractivo cuando las estructuras sociales tradicionales inglesas se vieron

minadas desde abajo por los *Angry Young Men* con actitudes impertinentes y acentos regionales. Para los pretenciosos parisinos resultaba difícil competir... hasta que un existencialista inglés muy distinto irrumpió en escena en 1956, el año de los portentos existencialistas.

Se llamaba Colin Wilson, procedía de Leicester, en los Midlands, y no había ido a la universidad. Su libro se llamaba *The outsider (El desplazado o El extranjero)*, como homenaje a Camus, y llevaba a los lectores en una salvaje galopada a través de los tipos ajenos y alienados de la literatura moderna, desde Dostoievski, H. G. Wells, T. E. Lawrence y los desahogos del bailarín trastornado Vaslav Nijinsky al Roquentin de Sartre y el Meursault de Camus. Las fuentes eran eclécticas, el tono atrevido, las ideas grandes, el desafío a la academia tradicional, inconfundible. Las librerías británicas se vieron tomadas al asalto.

Colin Wilson, 1956, por Mark Kaufmann (*Mark Kaufmann/The LIFE Picture Collection/Getty Images*)

Ayudaba mucho que el propio Wilson fuera un sueño publicitario. Sin haber cumplido todavía los veinticinco años, era muy guapo y con un pelo abundante caído sobre una ceja, la mandíbula firme, los labios carnosos y llevaba gruesos jerséis existencialistas de cuello alto. Su procedencia era un poco vulgar, aunque había huido de Leicester muy pronto para mezclarse con los poetas y *beatniks* del Londres de los cincuenta. Pasó un verano paupérrimo en 1954 durmiendo en Hampstead Heath en una pequeña tienda con dos sacos de dormir, y acudiendo cada día en bicicleta a la biblioteca del Museo Británico, donde dejaba la mochila en la consigna y trabajaba en una novela en la Sala de Lectura. Aquel invierno alquiló una habitación en New Cross y pasó una Navidad solitaria leyendo *El extranjero* de Camus. Impresionado por la vida que llevaba Meursault, «fumando, haciendo el amor y tomando el sol»,[50] decidió escribir un libro sobre los *outsiders* de la vida moderna, todos esos jóvenes que merodeaban por los márgenes de la filosofía y las artes, buscando un significado o encontrando un significado en el absurdo. Cuando el museo volvió a abrir, Wilson pidió montañas de libros y escribió su manuscrito en una racha de inspiración. Encontró editor en Victor Gollancz,[51] que llevó a Wilson a comer para celebrar su trato y le dijo (según recordaba Wilson): «Creo que es posible que sea usted un hombre genial». Wilson quedó encantado: «Era una conclusión a la que yo mismo había llegado años atrás, pero era muy agradable que alguien te la confirmara».[52]

Los editores se sintieron más complacidos aún al conocer la historia de Hampstead Heath, para así poder promocionar la irresistible idea de un hermoso y joven vagabundo que dormía bajo un árbol por la noche y escribía bajo la venerable cúpula del museo por la noche. Cuando los periodistas empezaron a propagar la idea de que Wilson había escrito precisamente aquel libro mientras dormía al raso, nadie les corrigió,[53] aunque de hecho ya estaba instalado en un piso en Notting Hill. La primera edición vendió 5.000 ejemplares en unas pocas

horas.[54] Los críticos estaban entusiasmados. *Punch* publicó una parodia que mostraba «con frecuentes citas de libros que ya hemos leído, así como algunos que todavía no se han escrito», que la Alicia de Lewis Carroll se convertía de *Outsider* en *Insider* durmiendo en el mundo del espejo. Mientras está allí durmiendo, «el existencialismo se convierte en inexistencialismo y, en palabras del Suami Umpah, los Muchos se convierten en Más».

Y entonces llegó la reacción. Un corresponsal escribió al *Times Literary Supplement* señalando 86 errores graves y 203 menores en la infinidad de citas de Wilson.[55] Entonces el *Daily Mail* sacó algunos fragmentos de su diario privado, incluyendo la afirmación: «Yo soy el mayor genio literario de nuestro siglo».[56] El público inglés puede acoger en su seno a algún intelectual de vez en cuando, pero a cambio espera una cierta modestia y amabilidad. Lo que siguió a continuación fue una imagen poco edificante: al *outsider* se le recordaba firmemente que no pertenecía al club. Los críticos del *establishment* devolvieron a Wilson de nuevo al bosque. Él se fue a un lugar tranquilo en el campo.

El desplazado es un libro excéntrico, ciertamente, que revela lecturas precipitadas y parciales de sus fuentes. Sin embargo, tiene estilo y convicción, y causó un impacto muy hondo en muchos lectores... especialmente en aquellos que, como el propio Wilson, carecían de los privilegios de una educación canónica pero eran inteligentes y muy seguros de sí mismos, ansiosos de explorar ideas culturales e interrogar al mundo. Era un libro sobre *outsiders* para *outsiders*. Un lector de este tipo fue mi propio padre, un chico de los Midlands nacido en el mismo año que Wilson y que compartía su misma curiosidad y optimismo. Él me cuenta que *El desplazado* fue una de las pocas luces que le iluminaron durante un periodo muy oscuro de la Gran Bretaña de la posguerra.

Wilson animaba a sus lectores a tomarse personalmente sus escritos. Llamaba a esa forma de pensar «el nuevo existencialismo», y le daba una afirmación de la vida e incluso un giro eufórico. En una autobiografía reveló que de adolescente había llegado una vez muy cerca del suicidio, pero decidió no seguir adelante. En el momento en que decidió vivir, tuvo una experiencia abrumadora: «Atisbé la maravillosa, inmensa riqueza de la realidad, extendiéndose hasta horizontes lejanos».[57] Intentó comunicar su convicción de que la vida «sencillamente, merece la pena» en sus libros, creyendo que los viejos existencialistas habían cometido un error al considerar la vida con demasiada tristeza. En libros posteriores, esa visión de las posibilidades humanas le condujo a una gama de temas unidos sobre todo por su falta total de respetabilidad intelectual: el asesinato, lo oculto, la sexualidad. Esto no ayudó nada a su reputación, pero le consiguió muchos lectores. También escribió novelas policíacas y de ciencia ficción, aunque la más atractiva de sus novelas sigue siendo autobiográfica, *Adrift in Soho (A la deriva en el Soho)* (1961), que cuenta la historia de un joven inocente que se junta con los bohemios de Londres, que lo llevan a sus fiestas, diciendo cosas como: «No me molestaré en decirte el nombre de todo el mundo. Dirígete a

ellos como *tío* y a las chicas como *tesoro*».[58]

Wilson vivió una vida larga y productiva, y nunca abandonó la escritura, ni siquiera cuando los editores se unieron a los críticos en retirarle su favor. Se convirtió en un hombre airado y envejecido, refunfuñando contra todo el mundo que se atrevía a dudar de él... gente como Humphrey Carpenter, que lo visitó mientras investigaba para un libro sobre los *Angry Young Men*. A un entrevistador más amable, Brad Spurgeon, Wilson le dijo que Carpenter se había dormido en el sofá mientras él le hablaba de fenomenología.[59] Eso me parece imposible: ¿cómo se puede dormir alguien durante una discusión sobre fenomenología?

La historia de Colin Wilson es aleccionadora. Si sustraemos la vanidad juvenil y las habilidades sociales defectuosas, queda la posible situación difícil de alguien cuya pasión por las ideas le lleva a escribir con un exceso de emoción y velocidad sobre aquello que ama. Con su descaro, su extrañeza a lo Kierkegaard y su «individualismo férvido», Colin Wilson quizá captase el espíritu de la rebelión existencialista de finales de los cincuenta mejor que nadie.

Uno de los pocos entrevistadores que mostró una cierta simpatía hacia Wilson después del encontronazo de *El desplazado* fue Iris Murdoch, que le consideraba un idiota, pero que aun así escribió en el *Manchester Guardian* que prefería la «crudeza» de Wilson a la «sequedad» pedante de filósofos mucho más establecidos.[60] Ella también tenía tendencia a escribir con un generoso desbordamiento de palabras e ideas. En 1961 escribió una especie de manifiesto, «Contra la sequedad», en el cual instaba a los escritores a abandonar los «pequeños mitos, juguetes, cristales» de la escritura bella que había estado de moda, y volver a la tarea auténtica del escritor, que es explorar cómo podemos ser libres y comportarnos bien en un mundo complicado, entre la rica «densidad» de la vida.[61]

Incluso cuando los existencialistas iban demasiado lejos, escribían demasiado, revisaban demasiado poco o hacían afirmaciones grandiosas, o se ponían a sí mismos en evidencia, hay que decir que seguían en contacto con la densidad de la vida, y que siempre hacían las preguntas importantes. Prefiero eso mil veces que las miniaturas de buen gusto que se exhiben sobre la chimenea.

En los años sesenta, los profesores de universidad eran conscientes de que se había producido un cambio. El heideggeriano J. Glenn Gray, que enseñaba filosofía en el Colorado College, escribió un artículo para *Harper's Magazine* en mayo de 1965 llamado «Salvación en el campus: por qué el existencialismo está captando a los estudiantes».[62] Había observado que los estudiantes últimamente parecían más fascinados que nunca por cualquier filósofo que representase la rebelión y la autenticidad, como Sócrates, que murió por su libertad intelectual. Les encantaban los existencialistas, y especialmente la idea de Sartre de la mala fe. «Estoy harto de mis propios fingimientos», exclamaba un estudiante un día. Los mejores eran

también los más propensos a caer; podían desvanecerse en busca de algún camino más significativo. Eso preocupaba a Gray, especialmente cuando un joven brillante se negó a recibir cualquier tipo de ayuda a la hora de presentarse para un posgrado y simplemente se fue, y lo último que se supo de él era que vagaba por el país viviendo de trabajos ocasionales.

Gray no tenía problema alguno a la hora de comprender las ansias de libertad y de algo «real»: él había predicho, en un pueblo italiano durante la guerra, que las viejas filosofías tendrían poco que ofrecer al mundo de la posguerra, y que habría que reinventarlo todo. Sin embargo, cuando la gente actuaba siguiendo esa idea suya casi una generación más tarde, su impulso de celebrarlo se veía muy superado por la preocupación por su futuro.

Gray fue uno de los primeros en observar que una rama popularizada del existencialismo se había introducido en la creciente contracultura. Añadió su terminología y su energía transformadora al gran cambio social que siguió en los años venideros, con el auge de los radicales entre los estudiantes, de los hippies viajeros, los objetores de la guerra de Vietnam y todos aquellos que se arrojaban en brazos de las drogas que expandían la mente y un espíritu combativo de experimentación sexual. Un idealismo vasto y esperanzado empapaba todos esos estilos de vida: esa gente no era «seca», como habría dicho Iris Murdoch. Ya llevasen en el bolsillo o no libros de Camus, Beauvoir o Sartre, adoptaban el doble compromiso sartreano: de libertad personal y de activismo político. Cuando los estudiantes que protestaban ocuparon la Sorbona en mayo de 1968 y vitorearon a Sartre (junto con unos pocos abucheos impertinentes, hay que reconocerlo), era eso lo que estaban reconociendo.

Las manifestaciones estudiantiles, huelgas, ocupaciones, *love-ins* y *be-ins* de los años sesenta constituyen un momento histórico extenso hacia el cual se podía señalar y decir que el existencialismo había hecho bien su trabajo. Había llegado la liberación; el existencialismo ya podía retirarse. En realidad, los nuevos filósofos ya estaban en escena, reaccionando contra el estilo personalizado de pensamiento del existencialismo. Los nuevos novelistas se volvieron contra su estética literaria también: Alain Robbe-Grillet, en su manifiesto de 1963 *Pour un nouveau roman (Para una nueva novela)* despreciaba a Sartre y Camus diciendo que eran demasiado «humanos».[63] En 1966, Michel Foucault predijo que el «hombre», siendo una invención relativamente reciente, podría acabar pronto «borrado, como una cara dibujada en la arena en la orilla del mar», una imagen que recuerda el llamamiento de Lévi-Strauss a unos estudios que «disolvieran al hombre».[64] Más tarde, cuando llegó el siglo XXI, el posmodernista Jean Baudrillard despreció la filosofía de Sartre como una curiosidad histórica, como las películas clásicas de los años cincuenta cuyos dramas psicológicos pasados de moda y sus caracterizaciones claras «expresan maravillosamente bien los ya banales estertores posrománticos de la subjetividad». Nadie necesitaba ya más ese tipo de «atuendo existencial», decía Baudrillard. «¿A quién le importa la libertad, la mala fe

y la autenticidad, hoy en día?»[65]

Pero resulta que había gente a la que sí preocupaban esas cosas, y se encontraban sobre todo en los lugares donde la libertad y la autenticidad estaban amenazadas. Un lugar semejante era la Checoslovaquia posterior a 1968. Mientras los estudiantes parisinos trataban a Sartre como una reliquia venerable, los jóvenes checos y eslovacos lo leían como si sus trabajos acabasen de salir de la imprenta. Fue durante la Primavera de Praga, un periodo en el que el gobierno de Alexander Dubček intentó desplazarse hacia una versión más liberal y abierta del comunismo. Igual que en Hungría doce años antes, los tanques y tropas soviéticos interrumpieron el experimento. Fue este acto lo que condujo a Sartre y a Beauvoir a rechazar definitivamente el modelo soviético... solo para alabar, en cambio, a gente como Mao Zedong y Pol Pot.

Aun después de que entraran los tanques, siguieron representándose en Praga dos de las obras más provocativas de Sartre: *Manos sucias* y *Las moscas*, las dos antiautoritarias.[66] *Las moscas* de Praga fue la última reinvención sorprendente de la parábola de Sartre sobre la libertad y el activismo. Habiendo empezado como una historia de tiempos de guerra en Francia en 1943, y tras encontrar un nuevo público en Alemania en 1948, ahora parecía muy relevante para los ciudadanos de la Checoslovaquia de la postinvasión.

«¿Está ya pasado?», preguntaba el novelista checo Milan Kundera acerca de Sartre en 1968.[67] «Lo he oído decir en Francia.» Aquí, en Praga, continuaba él, Sartre tenía mucho más que ofrecer que escritores como Robbe-Grillet, con su visión de la literatura y el pensamiento como simples juegos. Otro disidente, el dramaturgo Václav Havel, observaba que las palabras de los escritores todavía tenían peso y valor en Checoslovaquia: se medían con las vidas de la gente, mientras que en Occidente no tenían sustancia ya que eran demasiado fáciles.[68] Philip Roth observaba también, tras una posterior visita a Praga, que en Occidente «todo funciona y nada importa», mientras que en Checoslovaquia «nada funciona y todo importa».[69] El existencialismo sartreano era precisamente una filosofía del «importar»: este llamaba a sus lectores para que tomaran decisiones, como si todo el futuro de la humanidad dependiera de lo que ellos hacían.

No era solo el existencialismo sartreano lo que tenía su peso moral: para algunos checos y eslovacos, era la fenomenología. La tradición fenomenológica checa se remontaba al primer presidente moderno del país, Tomáš Masaryk, estudiante de Brentano y protector de su archivo. El propio Husserl procedía de Moravia, y varios de sus colegas tenían conexiones con la tierra checa. Hacia los años sesenta y setenta, el elevado nivel de la fenomenología en Checoslovaquia se debía sobre todo a uno de los husserlianos: Jan Patočka.

Como muchos otros, Patočka se había visto arrastrado por su primer descubrimiento de la filosofía de Husserl después de oír hablar al gran hombre en

París en 1929. Consiguió que lo transfirieran a Friburgo en 1933, igual que Sartre se fue a Berlín, y se convirtió en uno de los favoritos del círculo de Husserl, y también estudió con Heidegger. Husserl incluso regaló a Patočka un atril de escritorio que Masaryk le había regalado antes a él, que, como escribía Patočka, le hacía sentir como si fuera el heredero instituido de una tradición.[70] Volvió a Praga e hizo lo posible para convertir la universidad en un centro de investigación fenomenológica.

Cuando el Partido Comunista tomó el poder en 1948, Patočka se vio cada vez más acosado por las autoridades, porque su filosofía iba en contra de la teoría marxista. En 1972 le obligaron a abandonar la enseñanza activa en la universidad y empezó a dar seminarios privados en su casa, trabajando los textos con exhaustivo detalle. Sus alumnos se acostumbraron a pasar una tarde entera con unas pocas líneas de *Ser y tiempo*.[71] También daba clases en teatros de Praga a actores y escritores, entre ellos Václav Havel.[72] Havel recordaba que Patočka daba vida a los textos para el grupo, y los animaba a buscar «el sentido de las cosas» y la iluminación «del propio ser, de la situación de uno en el mundo». Hablaba de su propia idea de «solidaridad de los sacudidos»,[73] un vínculo que unía a todo el mundo cuya vida se había visto trastocada y arrojada fuera de la «cotidianeidad» maquinal por alguna agitación histórica. Un vínculo semejante podría convertirse en base para la acción rebelde. La fenomenología de Patočka era peligrosamente política.

De hecho, uno podría decir que Patočka no hacía otra cosa que revelar la tendencia subversiva que siempre estaba agazapada en la fenomenología. El llamamiento de Husserl a volver a las «propias cosas», era un llamamiento a ignorar ideologías como el marxismo. Era una convocatoria a la confianza crítica en uno mismo, con todos los dogmas puestos a un lado en la *epoché.* Se puede incluso rastrear ese espíritu antidogmático hasta el joven Franz Brentano, que se negaba a aceptar la infalibilidad del Papa y fue castigado perdiendo su puesto de enseñanza. Patočka se negaba a aceptar la infalibilidad del Partido Comunista por razones similares. Brentano había pasado el espíritu de la negación escéptica a Husserl; Husserl se lo había transmitido a Patočka, que a su vez lo pasaba a Havel y a muchos otros.

Jan Patočka, por Jindřich Přibík (*Jindřich Přibík/Jan Patočka Archives*)

Más directamente, Patočka se convirtió en activista él mismo. En 1976, con casi setenta años y una salud frágil, se unió a Havel y a otros y firmó la famosa declaración de oposición política conocida como Carta 77.[74] Se podía haber llamado perfectamente la Carta de los Filósofos: de sus principales representantes durante los trece años siguientes, casi un tercio (doce de treinta y ocho) eran o bien filósofos o antiguos estudiantes de filosofía, y muchos de ellos habían estudiado con Patočka.[75]

El Estado checo inmediatamente se dedicó a perseguir a los firmantes de la carta. Llevaron a Patočka a interrogarlo a la prisión de Ruzyně regularmente entre enero y marzo de 1977. Sus interrogatorios eran más extenuantes que violentos, pero duraban todo el día, agotándolo deliberadamente y sin hacer concesión alguna a su fragilidad.[76] Havel le vio una vez en la sala de espera de los presos, donde lo habían dejado que se sentara antes de los interrogatorios, un ritual destinado a aumentar la ansiedad. Patočka, que al parecer no estaba nada afectado, estuvo hablando de filosofía con él.[77]

Aquel mismo día, después de interrogarlo, encarcelaron a Havel. Patočka fue liberado, pero lo volvieron a llevar a interrogar una y otra vez a lo largo de los meses siguientes. Hacia el final de aquel periodo escribió un «Testamento político» en el que decía: «Lo que se necesita de la gente es que se comporte en todo momento con dignidad, no permitirse a sí mismos estar asustados o intimidados, y decir la verdad».[78] Parece muy sencillo: una vez más, un llamamiento a decir las cosas como son, sin adornarlas.

Un día de principios de marzo, Patočka se vio sujeto a un interrogatorio especialmente largo, que duró once horas. Había enfurecido recientemente al régimen otra vez al contactar con el ministro de Asuntos Exteriores holandés que estaba de visita, Max Van der Stoel, para pedirle su apoyo para la Carta 77. El día después de aquel interrogatorio, Patočka se derrumbó. Le llevaron al hospital, donde murió el 13 de marzo de 1977.[79]

Al funeral, en el cementerio Břevnov de Praga, asistieron cientos de personas. Las autoridades no impidieron que se celebrase, pero dificultaron el acto de todas las formas posibles. Ivan Klíma, que estaba presente, recuerda que enviaron a motoristas para que hicieran sonar los motores de sus vehículos en una pista cercana, y helicópteros para que pasaran por encima, de modo que los discursos que se hicieron ante la tumba no se pudieran oír. Los policías que asistieron se volvieron de espaldas a la tumba. Otros, ostentosamente, fotografiaban las caras de la multitud.[80]

Al funeral siguió otra de esas operaciones rocambolescas de contrabando de archivos que aparecen en la historia de la fenomenología. Un grupo de antiguos alumnos y colegas de Patočka, dirigidos por Klaus Nellen e Ivan Chvatík, junto con el filósofo polaco Krzysztof Michałski, consiguieron que estudiosos y diplomados occidentales sacaran furtivamente del país copias de sus documentos por etapas, llevándose algunos cada vez que viajaban a Praga y luego se iban. Poco a poco, el archivo duplicado fue montado de nuevo en el Instituto para las Ciencias Humanas de Viena, mientras los originales se escondían en Praga.[81] El recuerdo de Patočka lo mantienen todavía hoy en día institutos en ambas ciudades. Un estudioso asociado con la institución vienesa, Paul Ricœur, resumió así su legado: «La incansable persecución de este hombre demuestra que, dada una extrema abyección de la gente, la apelación filosófica a la subjetividad se convierte en el último recurso del ciudadano contra el tirano».[82]

Esa idea fue también el meollo de un famoso artículo de Havel de 1978 titulado «El poder de los impotentes», dedicado al recuerdo de Patočka. En un Estado opresivo, escribía Havel, la gente se ve implicada de maneras sutiles. Da un ejemplo: un verdulero recibe de la oficina central de su empresa un cartel que lleva el mensaje estándar «¡Trabajadores del mundo, uníos!».[83] Se supone que lo debe poner en su ventana, y lo hace así, aunque el mensaje le importa un pepino... porque sabe qué tipo de inconvenientes pueden proceder de no hacerlo. Una clienta que ve el cartel no piensa tampoco conscientemente en él, porque de todos modos tiene el mismo cartel en su despacho. Pero ¿significa eso que el cartel sea inútil e inofensivo? No, dice Havel. Cada cartel contribuye a un mundo en el cual la independencia de pensamiento y de responsabilidad personal están siendo devoradas silenciosamente. Los carteles, en efecto, emanan de un «ellos» heideggeriano, y ellos también ayudan a que sigan en funcionamiento. En todo el país, incluso en los despachos de las figuras más importantes, la gente sufre simultáneamente el sistema y lo perpetúa al mismo tiempo, mientras se dicen a sí mismos que nada de todo eso importa. Es una estructura gigante de mala fe y banalidad la que está en marcha todo el camino hasta la cumbre. Todo el mundo está «implicado y esclavizado».

Para Havel, ahí es donde el disidente debe intervenir para romper el modelo. El rebelde exige un regreso al «aquí y ahora», dice Havel, a lo que Husserl podría haber llamado las propias cosas.[84] Lleva a cabo una *epoché* en la cual se deja a un lado la hipocresía y cada persona ve lo que está enfrente de sus ojos. Al final, el resultado será una «revolución existencial»: la relación de la gente con el «orden humano» se pone a punto y pueden volver a la auténtica experiencia de las cosas.[85]

En 1989 tuvo lugar una revolución que llevó al poder a Havel como primer presidente poscomunista del país. No gustó a todo el mundo al desempeñar su papel, y la revolución no fue tan fenomenológica o existencial como él habría esperado. Al fin, pocos pensaban ya de esa manera. Pero ciertamente, fue un adelanto. El imperativo fenomenológico de ir directo a la realidad experimentada quizá tuviera un impacto más duradero aquí que el radicalismo más abierto de Sartre. Quizá la fenomenología, incluso más que el existencialismo, es la auténtica escuela radical de pensamiento. Brentano, el original rebelde fenomenológico, tendría motivos para sentirse orgulloso del largo linaje de influencias que ha tenido.

13

Cuando has probado la fenomenología...

En el que hay despedidas.

¡Adelante, siempre adelante!, ese era el grito del existencialismo, pero Heidegger había señalado tiempo atrás que nadie va hacia delante eternamente. En *Ser y tiempo* representaba el Dasein como encontrar la autenticidad en «Ser-hacia-la-muerte», es decir, en afirmar la mortalidad y la limitación. También tenía la intención de mostrar que el propio Ser no se debe encontrar en algún plano eterno, invariable, sino que emerge a través del Tiempo y a través de la historia. De ese modo, tanto a nivel cósmico como en las vidas de cada uno, las cosas son temporales y finitas.

Esa idea del Ser o de la existencia humana como algo que tiene una fecha de caducidad incorporada nunca tuvo buen acomodo en Sartre. Él lo aceptaba en principio, pero todo en su personalidad se rebelaba contra el hecho de verse constreñido por cualquier cosa, y menos que nada por la muerte. Como escribió en *El ser y la nada*, la muerte es un ultraje que viene a mí desde el exterior y borra mis proyectos. No se puede preparar la muerte, ni puedo hacerla mía; no es algo con lo que se pueda ser decidido, ni algo que se pueda incorporar y amaestrar. No es una de mis posibilidades, sino «la posibilidad de que para mí ya no haya más posibilidades».[1] Beauvoir escribió una novela señalando que la inmortalidad sería insoportable (*Todos los hombres son mortales*), pero ella también veía la muerte como un intruso ajeno. En *Una muerte muy dulce*, su relato de 1964 de la última enfermedad de su madre, mostraba cómo llegaba la muerte a su madre «desde otro lugar, extraña e inhumana».[2] Para Beauvoir, uno no puede tener relación alguna con la muerte, solo con la vida.[3]

El filósofo británico Richard Wollheim lo explicaba de otra manera. La muerte, decía, es el gran enemigo, no solo porque nos priva a todos de las cosas futuras que podríamos hacer, y de los placeres que podríamos experimentar. Nos quita la capacidad de experimentarlo *todo*, para siempre. Pone fin a nuestro ser un claro heideggeriano para que emerjan las cosas. Así, como dice Wollheim, «nos priva de la fenomenología, y cuando uno ha probado la fenomenología, desarrolla un anhelo de ella que no se puede abandonar».[4] Habiendo experimentado el mundo, habiéndolo hecho intencionadamente, queremos continuar siempre, porque esa experiencia del mundo es *lo que nosotros somos*.

Desgraciadamente, así están las cosas. Podemos probar la fenomenología solo porque un día nos será arrebatada. Aclaramos nuestro espacio, pero luego el bosque lo reclama de nuevo. El único consuelo es haber disfrutado de la belleza de

ver la luz a través de las hojas, haber tenido algo, en lugar de nada.

Algunas de las personas más agradables que hicieron su aparición en el burbujeante, centelleante, animado y pendenciero café existencialista de nuestra historia fueron también los primeros en irse.

Boris Vian tenía solo treinta y nueve años cuando murió, el 23 de junio de 1959, de un ataque al corazón, que le sobrevino cuando estaba en el cine asistiendo al preestreno de una película basada en su novela *Escupiré sobre vuestras tumbas*. Le desagradaba tanto la película que estaba expresando una protesta desde su asiento cuando cayó fulminado. Murió de camino al hospital.

Justo seis meses después, el 4 de enero de 1960, Albert Camus murió en un accidente de coche con el sobrino de su editor, Michel Gallimard, que era el que conducía. El coche se estrelló contra un árbol, y luego otro, se retorció sobre sí mismo y lanzó gran parte de su metal a un lado del árbol, el motor al otro, y a Camus a través de la ventanilla posterior. En el barro, a poca distancia, se encontró un maletín en cuyo interior estaba el diario de Camus y el manuscrito inacabado de *El primer hombre*, su novela autobiográfica sobre su niñez en Argelia.[5]

Beauvoir se enteró de la noticia de la muerte de Camus por Claude Lanzmann, que la llamó por teléfono al apartamento de Sartre.[6] Ella colgó el teléfono, temblando, y se dijo que no se preocupara tanto. Vamos, se dijo a sí misma, si ya ni siquiera estabas unida a Camus. Entonces miró por la ventana de Sartre, contemplando la puesta de sol por encima de la iglesia de Saint-Germain-des-Prés, sin poder llorar decididamente o sentirse mejor. Lo que lamentaba, decidió, no era la pérdida del Camus que acababa de morir, que tenía cuarenta y seis años, sino del joven luchador por la libertad de los años de la guerra... el amigo perdido hacía mucho tiempo. Sartre también sintió lo mismo: para los dos, el auténtico Camus era el de la Resistencia y de *El extranjero*, no el posterior.[7] Nunca le perdonaron su visión política, pero Sartre escribió un generoso obituario en *France-Observateur*. Catalogó a Camus como heredero de la gran tradición de *moralistes* franceses, una palabra intraducible que implica tanto un moralista como un observador curioso de la conducta y el carácter humano. Era, decía Sartre, un hombre cuyo «humanismo empedernido, estrecho y puro, austero y sensual, combatía en una batalla dudosa contra acontecimientos de esos tiempos». Cuando Studs Terkel entrevistó a Beauvoir para la radio americana en el mismo año, ella concluyó que Camus era un pensador ético antes que político... pero admitió que la gente joven podía aprender de ambos enfoques.[8]

Otra muerte prematura tuvo lugar también en ese mismo año. En París, Richard Wright sufrió un ataque al corazón fatal, el 28 de noviembre de 1960, a los cincuenta y dos años. Algunos de sus amigos, así como su hija, se preguntaban si no lo habría asesinado la CIA: habían visto a una mujer misteriosa abandonando su habitación poco antes de su ataque mortal. El gobierno de Estados Unidos llevaba

acosándolo y estorbándolo muchos años, eso es cierto. Pero Wright no estaba bien de salud desde que sufrió un brote de disentería amebiana en 1957, que le dejó problemas hepáticos. Estos no se vieron aliviados precisamente por la toma de sales de bismuto, que se suponía que eran una cura alternativa, sino que le provocaron un envenenamiento por metal pesado.[9]

Aunque Wright había escrito poca ficción en los últimos años, había seguido escribiendo ensayos y polémicas, y también se había aficionado al haikú japonés.[10] Entre sus últimas obras está una secuencia de bellos y breves poemas sobre melocotoneros, caracoles, lluvia primaveral, nubes de tormenta, nieve, pollos que parecían más pequeños al quedar empapados por la lluvia, y un diminuto cadillo verde, atrapado entre los rizos del pelo de un niño negro.

Un año más tarde, el 3 de mayo de 1961, Merleau-Ponty, que tenía cincuenta y tres años y parecía tan esbelto y en forma como siempre, murió de un ataque al corazón.[11] Había estado con unos amigos y con su familia en el apartamento del boulevard Saint-Michel. Charlaron un poco, y Merleau-Ponty los dejó hablando en el salón y fue a su estudio a acabar unas notas para una conferencia sobre Descartes que debía dar al día siguiente. No volvió.

De nuevo, Sartre se encontró escribiendo un obituario de un amigo del cual se había distanciado, esta vez en un número especial de *Les Temps modernes*.[12] De nuevo, su obituario era atento y generoso, y se convirtió en fuente de gran parte de lo que sabemos sobre su amistad y desacuerdos. Mencionaba que él y Merleau-Ponty se habían encontrado poco tiempo antes, cuando Sartre dio una conferencia en la École Normale Supérieure. Sartre se sintió conmovido al ver que Merleau-Ponty había acudido a oírle, y después esperaba que siguieran en contacto. Pero las propias reacciones de Sartre fueron algo lentas (estaba amodorrado por la gripe, dijo) y Merleau-Ponty se quedó desconcertado: «No había dicho una sola palabra de que se sintiera decepcionado, pero durante una fracción de segundo me pasó por la imaginación que su rostro se había entristecido». Sartre se sentía optimista, de todos modos: «Todo es como antes —me dije a mí mismo—. Todo empezará de nuevo ahora». Pocos días más tarde se enteró de que Merleau-Ponty había muerto.

El cuerpo de Merleau-Ponty yace en la tumba familiar del cementerio de Père-Lachaise, junto con su madre y su mujer, Suzanne, que murió en 2010. Están en el otro extremo de París visto desde Montparnasse, donde se encuentra la tumba de Sartre y Beauvoir. Merleau-Ponty se encuentra en uno de los rincones más tranquilos y menos frecuentados del cementerio, rodeado de árboles.

Un filósofo que esperaba morir de un ataque al corazón a temprana edad, pero que no lo hizo, fue Karl Jaspers.[13] Al casarse, había advertido a Gertrud que no

podían esperar estar juntos mucho tiempo, quizá solo un año o así. De hecho él vivió hasta los ochenta y seis, y murió el 26 de febrero de 1969... el día del cumpleaños de Gertrud. Heidegger le envió a ella un telegrama después, con las sencillas palabras: «En recuerdo de años anteriores, con honor y simpatía». Ella le escribió la respuesta el mismo día: «Pensando lo mismo de los años anteriores, le doy las gracias».[14] Vivió hasta 1974.

Quizá la mejor manera de marcar la muerte de Karl Jaspers es revisitar la charla radiofónica que dio sobre su vida en una serie de 1966-1967. Habló de su niñez junto al mar del Norte, y especialmente de las vacaciones con sus padres en las islas Frisonas. En la isla de Norderney, una noche, su padre le cogió la mano mientras paseaban por la orilla del agua.[15] «La marea estaba baja, nuestro camino por la arena clara y limpia era increíble, inolvidable para mí, cada vez más lejos, más lejos, el agua tan baja, y llegamos al agua y allí se encontraban las medusas, las estrellas de mar... yo estaba hechizado», decía Jaspers. A partir de entonces, el mar siempre le hizo pensar en el alcance de la propia vida, sin nada firme o completo, y con todo en perpetuo movimiento. «Todo lo que es sólido, todo lo que está ordenado gloriosamente, tener un hogar, estar abrigado: ¡absolutamente necesario! Pero el hecho de que haya esto otro, la infinidad del océano... eso nos libera.» Eso, seguía Jaspers, era lo que la filosofía significaba para él. Significaba ir más allá de lo que era sólido e inmóvil, hacia el paisaje marino más amplio, donde todo estaba en movimiento, sin «anclarse en ninguna parte». Por eso la filosofía siempre había significado, para él, una «forma de pensar distinta».

Cuatro años después de la muerte de Jaspers llegó la de otro filósofo que había descrito la vida humana como un viaje constante más allá de lo familiar: Gabriel Marcel, que murió el 8 de octubre de 1973. Para él, igual que para Jaspers, los seres humanos eran esencialmente vagabundos. Nunca podemos poseer nada, y nunca podemos establecernos verdaderamente en ningún lugar, aunque nos quedemos en un solo sitio toda la vida. Como decía el título de una de sus colecciones de ensayos, siempre somos *Homo viator*, el hombre viajero.

Hannah Arendt murió de un ataque al corazón el 4 de diciembre de 1975, a los sesenta y nueve años, dejando un manuscrito de dimensiones sartreanas que su amiga Mary McCarthy editó para su publicación póstuma como *La vida de la mente*. Arendt nunca resolvió del todo el rompecabezas de Heidegger. A veces ella condenaba a su antiguo amante y tutor; otras veces, trabajaba para rehabilitar su reputación o para ayudar a la gente a comprenderlo. Se reunió con él unas pocas veces cuando visitó Europa, e intentó (aunque no lo consiguió) ayudarles a él y a Elfride a vender el manuscrito de *El ser y el tiempo* en América para sacar dinero en efectivo. Elementos del trabajo de él siempre fueron fundamentales para la filosofía de ella.[16]

En 1969, ella escribió un artículo que fue publicado dos años más tarde en la *New York Review of Books* como «Martin Heidegger a los ochenta». En él recordaba a una nueva generación de lectores la emoción que había generado esa llamada al pensamiento, allí en el «agujero neblinoso» de Marburgo, en los años veinte. Sin embargo, ella también se preguntaba cómo era posible que él no hubiera sido capaz de pensar adecuadamente en 1933 y después. No tenía respuesta a su propia pregunta. Igual que Jaspers había disculpado a Heidegger con ligereza diciendo que era un «chico soñador», del mismo modo Arendt ahora acababa su evaluación con una imagen muy generosa: la del filósofo griego Tales, un genio poco práctico que se cayó en un pozo porque estaba demasiado ocupado mirando las estrellas para percatarse del peligro que tenía delante.[17]

El propio Heidegger, aunque era diecisiete años mayor que Arendt, la sobrevivió cinco meses, y luego murió pacíficamente mientras dormía el 26 de mayo de 1976, a los ochenta y seis años.

Durante más de cuarenta años había alimentado su creencia de que el mundo lo había tratado mal. Seguía sin poder responder a las esperanzas de sus seguidores de que un día condenaría el nazismo en términos carentes de ambigüedad. Actuaba como si no fuera consciente de lo que la gente necesitaba oír, y sin embargo su amigo Heinrich Wiegand Petzet informaba de que Heidegger sabía perfectamente lo que se esperaba de él, y eso solo conseguía que se sintiera más incomprendido aún.[18]

No dejaba que sus resentimientos retrasaran su trabajo, que seguía llevándole arriba y abajo por los senderos montañosos de sus pensamientos en sus últimos años. Pasaba todo el tiempo que podía en Todtnauberg, recibiendo visitas de peregrinos y a veces de algunos visitantes más críticos. Un encuentro semejante se produjo con el poeta judío superviviente de los campos de concentración Paul Celan, que hizo una lectura de poemas en Friburgo en julio de 1967 mientras estaba de permiso temporal en una clínica psiquiátrica. El auditorio era el mismo donde Heidegger había pronunciado su discurso rectoral nazi.

Heidegger, que admiraba la obra de Celan, intentó hacerle sentir a gusto en Friburgo. Incluso pidió a un amigo suyo librero que fuera por las librerías de la ciudad asegurándose de que ponían títulos de Celan en sus escaparates, para que el poeta los viese cuando paseara por la ciudad.[19] Es una historia conmovedora, especialmente porque es el único ejemplo documentado con el que he dado de que Heidegger hiciera algo agradable. Asistió a la lectura y al día siguiente llevó a Celan a su cabaña. El poeta le firmó el libro de visitas y le escribió un poema cauteloso y enigmático sobre la visita, que se llamaba, sencillamente, «Todtnauberg».[20]

A Heidegger le gustaba recibir a viajeros, pero nunca había sido un *Homo viator* él mismo. Desdeñaba el turismo de masas, que consideraba sintomático de la forma de ser moderna «desértica», con sus exigencias de novedades.[21] Al final de

su vida, sin embargo, se aficionó a pasar las vacaciones en la Provenza. Dudó muchísimo de si visitar o no Grecia, un destino obvio, dada su obsesión por sus templos, sus rocas, su Heráclito, su Parménides y su Sófocles. Pero precisamente por eso lo ponía tan nervioso, porque había mucho en juego. En 1955 se dispuso a ir con su amigo Erhard Kästner. Estaban ya reservados los billetes de tren y de barco, pero en el último momento Heidegger lo canceló todo. Cinco años más tarde los dos hombres planearon otro viaje, y de nuevo Heidegger se retiró. Escribió para advertir a Kästner de que probablemente las cosas serían siempre así. «Se me permitirá pensar determinadas cosas de Grecia sin haber visto el país... La concentración necesaria solo se encuentra en casa.»[22]

Al final fue. Hizo un crucero por el Egeo en 1962, con Elfride y un amigo llamado Ludwig Helmken, abogado y político de centro derecha que tenía un pasado al menos tan embarazoso como el de Heidegger, ya que se había unido al partido nazi en 1937. Su crucero partió de Venecia y bajó por el Adriático, y luego fueron a Olimpia, Micenas, Heraklion, Rodas, Delos, Atenas y Delfos, y luego volvieron a Italia.

Al principio, los temores de Heidegger se vieron confirmados: nada en Grecia le satisfacía. Olimpia se había convertido en un amasijo de «hoteles para los turistas americanos», escribió en su cuaderno de notas. Su paisaje no conseguía «liberar el elemento griego de la tierra, de su mar y su cielo».[23] Creta y Rodas tampoco eran mucho mejor. En lugar de ir por ahí zascandileando con un rebaño de veraneantes, se sentía más inclinado a quedarse en el barco leyendo a Heráclito. Le resultó odiosa la primera imagen de la contaminada Atenas, aunque le gustó mucho que un amigo le llevara a la Acrópolis a primera hora de la mañana, antes de que llegaran las multitudes con sus cámaras.[24]

Después, tras comer y asistir a una representación de danzas folklóricas en el hotel, fueron al templo de Poseidón, en el cabo Sunion... y al fin Heidegger encontró allí la Grecia que andaba buscando. Aquellas ruinas blancas resplandecientes permanecían firmes en el saliente de tierra; la roca desnuda del cabo elevaba el templo hacia el cielo. Heidegger observó que «ese simple gesto de la tierra sugiere la proximidad invisible de lo divino», y luego observó que, aunque los griegos eran grandes navegantes, «sabían cómo habitar y demarcar el mundo contra los bárbaros».[25] Aun entonces, rodeado por el mar, los pensamientos de Heidegger se volvían con naturalidad hacia la imaginería de lo cerrado, limitado y sujeto. Nunca pensó en Grecia en términos de comercio y apertura, como había hecho Husserl. También siguieron preocupándole los abusos del mundo moderno, con el infernal ruido de las cámaras de los demás turistas.[26]

Leyendo el relato que hace Heidegger del crucero, tenemos una imagen de cómo respondía él cuando el mundo no conseguía cuadrar con sus preocupaciones. Parece resentido y selectivo con lo que está dispuesto a ver. Cuando Grecia le sorprende, escribe sobre su visión privada de las cosas; cuando encaja en esa visión, cautelosamente concede su aprobación. Tenía razón al estar

nervioso antes de hacer aquel viaje: no sacó precisamente lo mejor de él.

Hubo otro momento posterior de sorpresa y belleza. Cuando el barco zarpaba de la bahía de Dubrovnik, de camino hacia Italia, una manada de delfines acudió andando en el crepúsculo para jugar en torno al barco. Heidegger estaba encantado. Recordó una copa que había visto en un museo de antigüedades en Múnich, atribuida a Exekias y fechada en torno al año 530 a. C., en cuyos costados estaba representado Dionisos navegando en un buque con parras entrelazadas mientras los delfines jugueteaban en el mar.[27] Heidegger corrió a por su libreta de notas, pero mientras escribía sobre la imagen, tomó posesión el habitual lenguaje de encerramiento. Así como la copa «descansa dentro de las fronteras» de su creación, concluía, «así el lugar de nacimiento de Occidente y de la Edad Moderna, seguro en su propia esencia como de isla, permanece en el pensamiento rememorativo de la estadía». Hasta los delfines tenían que reunirse en una patria.

Uno nunca encuentra el mar abierto de Jaspers en la escritura de Heidegger; tampoco encuentra al incansable viajero en movimiento de Marcel, o su «desconocido a quien se encuentra por casualidad». Cuando un reportero de la revista *Der Spiegel* le preguntó a Heidegger en 1966 qué pensaba de la idea de que los humanos un día pudieran viajar a otros planetas, dejando la tierra atrás —porque «¿dónde está escrito que el lugar del hombre sea este?»—, Heidegger se quedó anonadado. Replicó: «Según nuestra experiencia e historia humana, al menos por lo que yo he visto, sé que todo lo esencial y todo lo grande tiene su origen en el hecho de que el hombre tiene un hogar y está enraizado en una tradición».[28]

Para Heidegger, toda filosofía trata sobre volver a casa, y el mayor viaje a casa es el viaje a la muerte. En una conversación con el profesor de teología Bernhard Welte hacia el final de su vida, mencionó su deseo de ser enterrado en el cementerio de la iglesia de Messkirch, a pesar de que había abandonado la fe hacía mucho tiempo. Welte y él decían que la muerte significaba, por encima de todo, un regreso a la tierra del hogar.[29]

Heidegger cumplió su deseo. Ahora yace en el cementerio católico que está a las afueras de Messkirch. Su tumba es secular, lleva una pequeña estrella en lugar de cruz, y la comparte con Elfride, que murió en 1992. Otras dos tumbas familiares de los Heidegger se encuentran a izquierda y derecha de ellos, con cruces. El efecto de los tres monumentos juntos, con el de Martin y Elfride más grande que los otros dos, recuerda extrañamente a un calvario.

El día en que lo visité, acababan de plantar narcisos en las tres tumbas, y había puñados de guijarros en la lápida de Martin y Elfride. Sobresaliendo alegremente del suelo entre su tumba y la de los padres de Martin se encontraba un pequeño querubín de piedra, un niño soñador, con las piernas cruzadas y los ojos cerrados.

Una de las tumbas junto a la de Martin Heidegger pertenece a su hermano menor,

Fritz, que protegió los manuscritos de Martin durante la guerra y, junto con Elfride, le ayudó en tareas de secretaría y otras durante su vida.

Fritz había hecho aquello sobre lo que Heidegger solo había filosofado: se quedó cerca de casa, vivió en Messkirch y trabajó en el mismo banco toda su vida. También permaneció dentro de la religión familiar. La gente de la localidad le conocía como un hombre vivaz y lleno de buen humor que, a pesar de un cierto tartamudeo, era una estrella habitual en la semana anual de *Fastnacht* de Messkirch, o «Semana de los Locos», un festival justo antes de la Cuaresma marcado por discursos llenos de hilarantes juegos de palabras en el dialecto local. [30]

Parte de su ingenio se transparentaba en las observaciones de Fritz a su hermano. Hacía bromas sobre el «Da-da-dasein», burlándose de la terminología de Martin, así como de su propio defecto de habla. Nunca pretendió entender la filosofía, pero solía decir que el trabajo de Martin solo tendría sentido para la gente del siglo XXI «cuando los americanos hayan puesto hace tiempo un supermercado en la luna». Aun así, mecanografiaba diligentemente los escritos de su hermano, una gran ayuda para un filósofo que no se sentía a gusto con las máquinas de escribir. (Heidegger tenía la sensación de que mecanografiar arruinaba la escritura: «Quita al hombre el rango esencial de la mano»).[31] Mientras tanto, Fritz sugería amablemente algunos retoques. ¿Por qué no escribir con frases más cortas? ¿No debía transmitir cada frase una sola idea clara? No nos ha llegado ninguna respuesta por parte de su hermano.[32]

Fritz Heidegger murió el 26 de junio de 1980, tras una vida relativamente poco conocida hasta años recientes, en que captó el interés de los biógrafos como una especie de anti-Martin, un caso de estudio por *no* ser el filósofo más brillante y más odiado de todo el siglo XX.

Durante los años setenta, mientras tanto, las facultades de Sartre habían entrado en un largo y frustrante declive, afectando a su capacidad de trabajo. Sus documentos incluyen una hoja sin fechar (posiblemente escrita poco después de que el hombre pisara la luna, en julio de 1969, que empieza con esas dos palabras: «la luna»), en el cual registra el triste hecho de que lleva cinco meses sin escribir nada. Hace una lista de los proyectos que todavía quiere concluir: el libro de Flaubert, un ensayo biográfico de Tintoretto, la *Crítica de la razón dialéctica*. Pero no tiene ánimos para escribir, y teme no volver a tenerlos nunca. Para Sartre, no escribir es como no vivir. Escribió: «Durante años, no he terminado nada. No sé por qué. Sí lo sé: por el Corydrane».[33]

Sus antiguas adicciones al Corydrane y al alcohol le causaban dificultades, pero su escritura también se encalló porque, tras años de arreglárselas con la visión monocular, se estaba quedando ciego del ojo bueno. Todavía podía ver la televisión, ver sombras en movimiento y escuchar diálogos. En 1976 vio un largo

programa sobre un tema muy interesante, Jean-Paul Sartre. Basado en entrevistas filmadas unos pocos años más tarde, *Sartre par lui-même* [Sartre por sí mismo] contenía una entrevista extra con Michel Contat que coincidía con su emisión.[34] Sartre le dijo a Contat que no ser capaz de escribir le había quitado la razón de su existencia, pero que se negaba a entristecerse por ello.[35]

Otros problemas de salud se le acumulaban también: tenía ataques, lapsus de memoria, problemas dentales.[36] Había momentos en que parecía que se le escapaba la conciencia del todo. Durante una de esas fugas, Beauvoir le preguntó en qué estaba pensando. Él respondió: «En nada. No estoy aquí».[37] Él siempre había descrito la conciencia como una nada, pero de hecho su cabeza siempre estuvo atestada de palabras e ideas. Había sacado de su interior un montón de trabajo cada día, como si estuviera lleno y tuviera que descargarse. Ahora, aunque seguía repleto de cosas que decir, se estaba quedando sin energía para decirlas. Aquellos que se preocupaban por él empezaron a esperar en secreto que tuviera una muerte rápida y fácil... una muerte al estilo de Camus, como expresó su amigo Olivier Todd. La lenta desintegración era muy difícil de contemplar: «Sartre, *petit père*, ¡no nos hagas esto!», escribió Todd.[38] Sartre seguía batallando, una figura tozuda y diminuta a los mandos de su inmensa personalidad pública.

En los últimos meses, compañeros, amantes y discípulos lo iban atendiendo por turnos. Simone de Beauvoir, su joven compañera Arlette Elkaïm-Sartre (a quien había adoptado como hija para que tuviera derechos legales) y su amante de tanto tiempo, Michelle Vian. También tenía un nuevo y joven secretario y ayudante, Benny Lévy, que lo ayudaba con sus escritos y que quizá ejerciera una influencia indebida sobre él... al menos, eso es lo que creían algunos. Lévy era un hombre de opiniones fuertes, antiguo maoísta que después se volvió anticomunista, y muy apasionado con su identidad judía. No era el tipo de hombre que se borra a sí mismo y se convierte en un amanuense invisible.

En las últimas semanas de la vida de Sartre aparecieron una serie de conversaciones entre este y Lévy en *Le nouvel observateur*, y más tarde se publicaron separadamente como *L'espoir maintenant* (*Esperanza ahora*). En ellas aparece un Sartre que se muestra inusualmente contrito por sus opiniones prosoviéticas y maoístas tempranas, por su libro de 1946 sobre el antisemitismo (que Lévy consideraba lleno de fallos) y por su antigua fascinación con la violencia.[39] Este nuevo Sartre miraba con mucha mayor benevolencia la fe religiosa, aunque seguía sin ser creyente. Reconocía que era un soñador en temas políticos. Parecía escarmentado y derrotado. Algunos de los más cercanos a Sartre pensaban que *Esperanza ahora* no mostraba ningún cambio de pensamiento genuino, sino solo la debilidad de un hombre cuya enfermedad y discapacidades le estaban haciendo vulnerable. En la entrevista, quizá anticipándose a tales objeciones, Lévy le pregunta si las ideas de Sartre se han visto afectadas por su relación. Sartre no lo niega, pero dice que ahora tiene que trabajar en equipo o no trabajar. Al principio lo consideraba un mal menor, comparado con no trabajar, pero ahora lo ve como

algo positivo, «una idea creada por dos personas».[40]

Estaba acostumbrado a escribir en estrecha colaboración con Simone de Beauvoir, pero ahora Beauvoir estaba entre los primeros en pensar que Lévy influía demasiado en Sartre.[41] Raymond Aron también observaba que las ideas de *Esperanza ahora* eran tan razonables que cualquiera podría estar de acuerdo con ellas... señal segura, deducía por tanto, de que no eran del Sartre real.[42]

Esa última etapa de la vida de Sartre sigue siendo un enigma. Alaba las relaciones pacíficas y la no violencia y parece decir cosas sensatas y atractivas, y sin embargo, algo se pierde en este nuevo Sartre aburrido. *Esperanza ahora* se puede leer casi como un recordatorio de lo que había sido tan emocionante (así como espeluznante) en sus anteriores trabajos: errores, intensidad aplastante, beligerancia, grafomanía y todo lo demás. Pero quizá yo esté haciendo lo que él y Beauvoir tendían a hacer con Camus: llorar la antigua versión y despreciar una versión actualizada considerando que se trataba de simple error. Quizá el conocimiento de su propio declive le hizo mirar el mundo con más templanza.

En cualquier caso, si algo demuestra la verdad de la visión de Simone de Beauvoir de la vida humana como algo irresoluble, el ambiguo drama de la libertad y la contingencia, son los últimos años de Sartre. Cuando uno traza su declive, se ve una figura ardiente y parlanchina convertirse gradualmente en su propio fantasma, despojado de visión y también en parte de audición, de su pipa, de su escritura, de su compromiso con el mundo... y finalmente, como diría Wollheim, hasta de su fenomenología. Todo eso estaba fuera de su control. Sin embargo, él nunca consintió en quedar solidificado como una estatua: siguió cambiando de idea hasta el último momento.

Durante la noche del 19 de marzo de 1980, cuando —inusualmente— lo habían dejado solo unas horas, se desplomó luchando por respirar. Le llevaron al hospital donde vivió casi otro mes entero. Hasta su enfermedad final se vio perseguido por los periodistas, que intentaban meterse en su habitación disfrazándose de enfermeros, y por los fotógrafos, que lo captaban por la ventana con zooms desde el tejado del edificio de enfrente.[43] La noche del 14 de abril sufrió un fallo renal y gangrena y entró en coma. Al día siguiente murió.

Beauvoir quedó destrozada, pero su honradez intelectual le impidió cambiar su convicción de siempre de que la muerte era el final, una intrusión y una abominación que no tenía nada que ver con la vida y que no era promesa de nada más allá. Escribió: «Su muerte nos separa. Mi muerte no nos volverá a reunir. Así son las cosas. Es espléndido en sí mismo que hayamos sido capaces de vivir nuestras vidas en armonía durante tanto tiempo».[44]

Al abandonar la École Normale Supérieure en 1929, Sartre y Aron habían hecho el trato de que el que sobreviviera al otro escribiría su obituario para la revista de exalumnos de la escuela.[45] Aron sobrevivió a Sartre, pero no escribió el

obituario. Escribió sobre Sartre en *L'express*, explicando por qué había decidido no cumplir su trato: había pasado demasiado tiempo, y consideraba que el compromiso ya no era válido. También comentó en una entrevista que, aunque Sartre había escrito «artículos conmovedores» sobre Camus y Merleau-Ponty a su muerte, dudaba de que hubiera hecho lo mismo por él, de haber muerto él en lugar de Sartre.[46] No queda claro por qué pensaba eso. Es cierto que su relación había declinado más agudamente que las otras, sobre todo porque su política divergía mucho más. Pero Sartre había sido sistemáticamente generoso con sus palabras, y a pesar de todo, yo sospecho que habría encontrado algo positivo que decir sobre Aron en un obituario.

De hecho, Aron siguió muy de cerca a Sartre, ya que sufrió un ataque al corazón en 1977. Sobrevivió, pero ya nunca estuvo bien del todo. El segundo ataque llegó el 17 de octubre de 1983, justo cuando abandonaba el tribunal tras prestar declaración en la causa contra su amigo Bertrand de Jouvenel, a quien un periodista había acusado de albergar simpatías nazis durante la guerra. Aron subió al estrado para afirmar no solo que la acusación era falsa, sino que era antihistórica, ya que no tenía en cuenta la complejidad moral de la vida francesa bajo la ocupación. Salió del edificio, se desplomó y murió al instante.[47]

Simone de Beauvoir vivió seis años más tras la muerte de Sartre, casi exactos.

Durante aquellos años ella siguió dirigiendo el comité editorial de *Les Temps modernes*, que se reunía en su casa. Ella leía los manuscritos, escribía cartas y ayudaba a las jóvenes escritoras, incluyendo muchas feministas.[48] Una de ellas, la americana Kate Millett, la visitaba anualmente en su apartamento de París, que según ella estaba lleno de libros, fotos de amigos («Sartre, Genet, Camus y todo el mundo») y «ese tipo de cosas divertidas como de los cincuenta, sofás con cojines de terciopelo que probablemente estaban muy de moda cuando ella los compró y lo decoró todo». Beauvoir, comentaba Millett, se distinguía por una integridad absoluta, y por «una cosa muy improbable, una autoridad moral».[49]

Igual que Sartre había adoptado a Arlette Elkaïm-Sartre, así Beauvoir adoptó a su compañera y heredera, Sylvie Le Bon Beauvoir, que la cuidó, junto con Claude Lanzmann y otros amigos. Beauvoir estaba afectada por cirrosis hepática, relacionada con tantos años de beber en exceso.[50] Unas complicaciones de esa enfermedad hicieron que la hospitalizaran el 20 de marzo de 1986; después de varias semanas recuperándose de la cirugía y luchando contra la congestión de los pulmones, entró en coma y murió el 14 de abril de 1986.

La enterraron junto a Sartre en el cementerio de Montparnasse. Como había ocurrido con él, pusieron su cuerpo en un ataúd pequeño dentro de otro mayor para poder llevarlo al crematorio más tarde. Miles de personas vieron la procesión del féretro por las calles, cubierto de flores, como había estado el de Sartre. Fue una ocasión menos grandiosa que la de Sartre, pero la multitud de personas que

acudieron al duelo fue lo suficientemente grande como para crear un atasco a la entrada del cementerio. Los guardias cerraron las puertas, temiendo que se acumulara demasiada gente; algunas personas treparon por encima de las barreras y el muro. Dentro, ante la tumba, Lanzmann leyó un pasaje de las últimas páginas del tercer volumen de su autobiografía, *La fuerza de las cosas*, reflexionando sobre la muerte, la vida y la pérdida.[51] Ella había escrito:

> Pienso con tristeza en todos los libros que he leído, en todos los sitios que he visto y todo el conocimiento que he amasado y que ya no estará más. Toda la música, las pinturas, la cultura, los lugares: y de repente, nada. Todas esas cosas no hicieron miel, no proporcionaron alimento a nadie. Como máximo, si todavía se leen mis libros, el lector pensará: ¡No hay muchas cosas que le hayan quedado por ver! Pero esa suma única de cosas, la experiencia que he vivido, con todo su orden y toda su aleatoriedad, la Ópera de Pekín, la arena de Huelva, el *candomblé* de Bahía, las dunas de El-Ued, la avenida Wabansia, los amaneceres en Provenza, Tirinto, Castro hablando a cinco mil cubanos, un cielo sulfuroso sobre un mar de nubes, el acebo morado, las noches blancas de Leningrado, las campanas de la Liberación, una luna naranja sobre el Pireo, un sol rojo alzándose sobre el desierto, Torcello, Roma, todas las cosas de las que he hablado, otras que me han quedado por contar... no hay lugar donde todo eso pueda volver a vivir.[52]

En el momento en que escribió este resumen, antes de acabar el libro, en marzo de 1963, le quedaban todavía veintitrés años de vida. Beauvoir era bastante dada a esas reflexiones de una despedida prematura. Su estudio *La vejez*, de 1970, estaba lleno de ellas, así como el volumen de 1972 de su autobiografía que realmente sí que fue el último: *Final de cuentas*.

Sin embargo estos libros, teñidos de melancolía, también muestran su resplandeciente talento para maravillarse por la vida. En *La vejez* escribe que contempla una foto de sí misma llevando «uno de esos sombreros tipo campana y un cuello redondo» en los Campos Elíseos en 1929, y se sorprende de que aquello que en tiempos le pareció tan natural, ahora le pareciese tan poco familiar.[53] En *Final de cuentas* dice que va andando después de echar la siesta una tarde y siente un asombro infantil: «¿por qué yo soy yo?». Cada detalle de un individuo es totalmente improbable: ¿por qué ese esperma en particular se encontró con ese óvulo en concreto? ¿Por qué nací mujer? Tantas cosas podrían haber sido distintas: «Podría no haber conocido a Sartre; cualquier cosa podía haber ocurrido».[54]

Cualquier fragmento de información que pueda descubrir un biógrafo sobre una persona, añade, es una minucia, comparado con la rica confusión en la que vive una persona real, con todo su entramado de relaciones y sus incontables elementos de experiencia. Además, cada uno de esos elementos significa algo distinto, dependiendo de la perspectiva: una sencilla afirmación como «Nací en París» tiene un sentido distinto para cada parisino, dependiendo de su entorno y de su situación precisa.[55] Aparte de esa red de perspectivas tan elaborada, se teje una realidad compartida. Nadie entenderá jamás ese misterio, dice.

El más longevo de todas las principales *dramatis personae* que han aparecido aquí

fue Emmanuel Levinas, que murió el 25 de diciembre de 1995, tres semanas antes de cumplir los noventa años. Ese lapso de vida cubre la mayor parte de la historia de la fenomenología moderna, desde el primer descubrimiento de Husserl en 1928 hasta su propia carrera tardía, en la cual llevó la filosofía a un territorio tan arcano que hasta sus seguidores más fanáticos encontraban difícil comprenderlo. Se fue interesando cada vez más por la erudición tradicional judía y la exégesis de textos bíblicos, y continuó trabajando en la ética y las relaciones con el Otro.

Las ideas de Levinas tuvieron una gran influencia en Benny Lévy, y quizá por eso *Esperanza ahora* está llena de ideas que suenan bastante levinasianas. Si esto es cierto, es otro de esos intrigantes contactos de refilón entre Levinas y Sartre. Apenas se conocían el uno al otro, y sus ideas a menudo eran radicalmente distintas, pero sus caminos se fueron cruzando en puntos significativos. Casi medio siglo antes, Sartre había comprado el libro de Levinas en París después de la conversación sobre cócteles de albaricoque en el bar Bec-de-Gaz. Entonces, a mediados de los años treinta, ambos producían unos escritos notablemente similares sobre náuseas y el ser. Luego, a través de Lévy, sus ideas fueron puestas otra vez en inesperada proximidad... quizá sin que ninguno de ellos se diera cuenta o reflexionara sobre ese hecho.

El «nuevo existencialista» inglés Colin Wilson vivió hasta el 5 de diciembre de 2013, airado hasta el final, pero manteniendo la lealtad de los muchos lectores internacionales que se habían visto emocionados e iluminados por sus libros. Se pueden dejar peores legados en este mundo.

Sobrevivió a dos grandes comunicadoras: Hazel Barnes, la traductora de Sartre, que murió el 18 de marzo de 2008, e Iris Murdoch, que había acercado a los lectores ingleses unas primeras notas sobre el existencialismo.

Murdoch murió el 8 de febrero de 1999, después de pasar varios años con la enfermedad de Alzheimer; su última novela, *El dilema de Jackson*, muestra señales de los síntomas emergentes. En la época en que trabajaba en ella, decidió abandonar un libro filosófico llamado «Heidegger: la persecución del ser» en el cual había trabajado seis años.[56] Quedan las versiones mecanografiada y manuscrita como conjuntos inconexos de capítulos de los cuales solo algunas partes han sido publicadas póstumamente.

Heidegger parece que fue un enigma para ella, como para muchos otros. Sin duda se sentía intrigada por él como persona; muchas de sus novelas giran en torno a personas de tipo gurú carismático y a veces peligroso. Más importante aún, su filosofía atrajo su atención mucho después de haberse apartado de Sartre. Ella se sentía especialmente atraída por la imagen heideggeriana de la mente como un claro en el bosque, que encontraba bellísima (igual que yo).[57]

En *El dilema de Jackson*, su personaje, Benet, está escribiendo también un libro sobre Heidegger, y como la propia Murdoch, lucha con el proyecto. Se pregunta si

la dificultad procede de no ser capaz de decidir lo que realmente piensa de Heidegger. Algunos aspectos son atractivos, mientras otros le repelen: el nazismo, la apropiación de Hölderlin, y la incansable «poetización de la filosofía, descartando verdad, bondad, libertad, amor, el individuo, todo aquello que el filósofo debería explicar y defender». Se cuestiona si estaba «fascinado por un cierto aspecto peligroso de Heidegger que de hecho estaba tan profundamente enterrado en la propia alma de Benet que no podía escrutarlo, ni desplazarlo siquiera».[58] ¿Qué piensa él cuando piensa en Heidegger? Más tarde, leyendo de nuevo sus notas sobre Heidegger, dice: «Soy pequeño y no lo entiendo».[59]

Como fan de Murdoch de toda la vida, yo había evitado leer *El dilema de Jackson* pensando que sería una lectura muy triste, a causa de las señales de la enfermedad. Leyéndola ahora, me asombra encontrar en ella una descripción increíblemente reconocible de lo que yo misma sentía también acerca de Heidegger. En realidad, encontré todo el libro conmovedor y provocador del pensamiento. En esta última novela, Murdoch nos da un atisbo de lo que es ser una mente (o un Dasein) que ha perdido coherencia y conexión, y sin embargo mantiene la capacidad de poner su experiencia en palabras, y el orgulloso «deseo» de hacerlo... hasta los límites de la capacidad humana. Es el deseo fenomenológico compartido por Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty y todos los que aparecen en este libro, incluyendo al propio Heidegger.

En la última escena de *El dilema de Jackson*, el personaje del título, el sirviente de Benet, Jackson, se sienta en un ribazo cubierto de hierba junto a un puente que cruza un río, contemplando a una araña que está tejiendo una tela entre unas hojas de hierba. Como si se confundiera con Benet, él también está sobrecogido por la sensación de que todo se le escapa. A veces, dice, nota un cambio, o pierde el aliento y la memoria. ¿Ha interpretado mal lo que ocurre, sencillamente? ¿Es un sueño? «Al final de lo que es necesario, he llegado a un lugar donde no hay carretera.»[60]

Se levanta, pero cuando lo hace nota algo: es la araña, que camina por su mano. Ayuda a la araña a volver a su tela, se dirige al puente y cruza el río.

14

El imponderable florecimiento

En el que ponderamos el florecimiento.

Los famosos existencialistas y fenomenólogos ya han desaparecido, y han surgido varias generaciones desde que la joven Iris Murdoch descubrió a Sartre en 1945 y exclamó: «Qué emoción... no recuerdo nada como aquello». Se ha hecho más difícil revivirlo todo con aquella emoción inicial. Todavía podemos encontrar algo de romántica nostalgia en las imágenes en blanco y negro de Sartre fumando en su pipa en la mesa de un café, Beauvoir con su turbante y el agobiado Camus con el cuello subido. Pero nunca volverán a parecer tan salvajes y peligrosos como antes.

Por otra parte, las ideas y actitudes existencialistas se han incrustado tanto en la cultura moderna que no podemos pensar en ellas ya como existencialistas. La gente (al menos en los países relativamente prósperos, donde no se interponen necesidades más urgentes) habla de ansiedad, deshonestidad y miedo al compromiso. Les preocupa actuar de mala fe, aunque no usen ese término. Se sienten abrumados por el exceso de alternativas de consumo, mientras se sienten cada vez con menos control que nunca. Un vago anhelo de una forma de vivir más «real» conduce a algunas personas, por ejemplo, a apuntarse a retiros de fin de semana en los cuales les quitan los smartphones como quien quita los juguetes a los niños, para pasar dos días caminando por el campo y conectando de nuevo los unos con los otros y con su yo olvidado.

El objeto de deseo innominado es la autenticidad. Ese tema también persigue el entretenimiento moderno, igual que en los años cincuenta. La ansiedad existencial está más entretejida que nunca con la ansiedad tecnológica en películas como *Blade Runner* de Ridley Scott, *Matrix* de los Wachowski, *El show de Truman* de Peter Weir, *¡Olvídate de mí!* de Michel Gondry y *Ex Machina* de Alex Garland.[1] Héroes existencialistas de tipo más tradicional, luchando con el sentido y la decisión, aparecen en *American Beauty* de Sam Mendes, *Un tipo serio* de los hermanos Coen, *Locke* de Steven Knight y muchas películas de Woody Allen, incluyendo *El hombre irracional* que toma su título del libro de William Barrett. En la película *Extrañas coincidencias* de David O. Russell, detectives existenciales rivales luchan por la diferencia entre visiones lúgubres y positivas de la vida. En otra parte del bosque encontramos los extáticos filmes heideggerianos de Terrence Malick, que hizo una investigación de posgrado sobre Heidegger y tradujo algunas de sus obras antes de convertirse en cineasta.[2] Todos estos estilos cinematográficos divergentes giran en torno a cuestiones de la identidad humana, el propósito y la libertad.

De todos estos temas, puede que la libertad sea precisamente el gran

rompecabezas para principios del siglo XXI. En el siglo anterior, yo me crié inocentemente suponiendo que vería un aumento constante y fijo de esos asuntos nebulosos a lo largo de mi vida, tanto en las elecciones personales como en las políticas. En algunos aspectos, eso se ha convertido en realidad. Por otra parte, sin que nadie lo previera, ideas básicas sobre la libertad se han visto acosadas y discutidas de maneras muy radicales, de modo que ahora no somos capaces de ponernos de acuerdo sobre hasta dónde llega, para qué la necesitamos, cuánta nos podemos permitir, hasta dónde debería llegar el derecho a ofender o transgredir, y cuánta estamos dispuestos a ceder a remotas entidades empresariales a cambio de nuestra comodidad y nuestra conveniencia. Lo que no podemos hacer ya más es darla por sentada.

Muchas de nuestras incertidumbres sobre la libertad equivalen a incertidumbres acerca de nuestro ser fundamental. Los libros y revistas de ciencia nos bombardean con noticias de que no controlamos nada, de que somos equivalentes a un montón de respuestas irracionales pero estadísticamente predecibles, veladas por la simple ilusión de una mente consciente y gobernante. Nos dicen que, cuando decidimos sentarnos, coger un vaso de agua o votar, o elegir a quién salvaríamos en el «dilema del tranvía», no estamos eligiendo en absoluto, sino respondiendo a tendencias y asociaciones que están más allá tanto de la razón como de la voluntad.

Leyendo esas cosas, uno saca la impresión de que nos complacemos en esa idea de nosotros mismos como bobos mecánicos sin control alguno de nuestra propia biología y nuestro entorno.[3] Aseguramos que lo encontramos perturbador, pero en realidad esas ideas a lo mejor nos ofrecen una cierta tranquilidad... porque nos sacan del atolladero. Nos salvan de la ansiedad existencial que procede de considerarnos agentes libres que somos responsables de lo que hacemos. Sartre llamaría a todo esto mala fe. Además, recientes investigaciones sugieren que aquellos a quienes se ha animado a pensar que no son libres se inclinan a pensar menos éticamente, sugiriendo de nuevo que resulta fácil usarlo como coartada.[4]

Así que, ¿realmente queremos comprender nuestras vidas y manejar nuestro futuro como si nunca hubiéramos tenido libertad real ni un fundamento realmente humano para nuestra existencia? Quizá necesitemos a los existencialistas más de lo que pensamos.

Habiendo argumentado hasta este punto, debo añadir inmediatamente que yo no creo que los existencialistas ofrezcan alguna solución mágica para el mundo moderno. Como individuos y filósofos, estaban repletos de imperfecciones. Cada uno de sus pensamientos presentaba un aspecto fundamental que debería incomodarnos. Y esto se debe en parte a que eran seres complejos y turbados, como la mayoría de nosotros. Y se debe también a que sus ideas y sus vidas estaban enraizadas en un siglo oscuro, moralmente comprometido. La confusión

política y las ideas descabelladas de su época los marcaron, igual que nuestra propia confusión del siglo XXI nos marca a nosotros.

Pero existe un motivo por el cual hay que releer a los existencialistas. Y es que ellos nos recuerdan que la existencia humana es difícil, y que la gente a menudo se porta de una manera horrible, y sin embargo también demuestran lo grandes que son nuestras posibilidades. Constantemente repiten las preguntas sobre la libertad y el ser que nosotros intentamos olvidar sin parar. Podemos explorar las indicaciones que señalan los existencialistas sin necesidad de tomarlos como personalidades ejemplares, ni como pensadores ejemplares siquiera. Son pensadores «interesantes», cosa que creo que los hace más dignos de nuestros desvelos.

Yo los encontré interesantes por primera vez hace treinta años, y todavía lo sigo haciendo... pero por distintos motivos. Contemplarlos ha sido una experiencia desorientadora y estimulante, como ver rostros familiares en un espejo de feria. Algunos rasgos apenas los había notado, antes de que se volvieran más prominentes, mientras que otros, que antes eran bellos, han adquirido un aspecto grotesco. Escribir este libro me ha proporcionado sorpresas incesantes, en especial con los dos colosos de la historia, Heidegger y Sartre.

Cuando leí a Heidegger por primera vez con veintipocos años, caí bajo el hechizo del mago de Messkirch. Toda mi forma de ver el mundo se vio influida por el puro asombro de que «exista» algo, en lugar de nada, por su forma de mirar los paisajes y los edificios, por su noción de humanos como «claros», en los cuales emerge el Ser a la luz, y más.

Leyendo de nuevo a Heidegger, noto la misma atracción gravitatoria. Pero mientras vuelvo a deslizarme de nuevo hacia su mundo mal iluminado lleno de senderos boscosos y campanas que tañen, me encuentro a mí misma luchando por liberarme, por motivos que no tienen nada —y tienen todo— que ver con su nazismo. Hay algo sepulcral en ese mundo vegetativo. Dadme el mar abierto de Jaspers, pienso ahora, o las carreteras frecuentadas por los viajeros de Marcel, llenas de encuentros humanos y conversación. Heidegger escribió una vez que «pensar es confinarte en un pensamiento único»,[5] pero ahora tengo la sensación de que en realidad eso es lo contrario precisamente de lo que debería ser pensar. Pensar debería ser un acto generoso y tener buen apetito. Encuentro la vida demasiado valiosa en estos momentos para cerrar la mayor parte de su variedad en favor de excavar hasta las profundidades... y quedarme allí, como describía Hannah Arendt el método inquisitivo heideggeriano.

También me encuentro pensando de nuevo en las observaciones de Arendt y Sartre sobre la asombrosa ausencia en Heidegger en el lugar donde debería estar el «carácter». Algo falta en su vida y en su obra. Iris Murdoch pensaba que lo que faltaba era la bondad, y por tanto, que su filosofía carecía de un centro ético o *corazón*.[6] En realidad no se puede decir de Heidegger lo que Merleau-Ponty decía de Sartre: «es bueno». A ese elemento que falta se lo podría llamar «humanidad»,

en varios sentidos. Heidegger se posicionó en contra de la filosofía del humanismo, y él mismo apenas era humano en su conducta. No valoraba la individualidad y el detalle de la vida de las personas, y mucho menos la suya. No es ninguna coincidencia que, de todos los filósofos de este libro, Heidegger sea el único que se negase a entender las biografías. Abrió una serie de conferencias sobre Aristóteles diciendo: «Nació en tal y tal momento, trabajo y murió», como si eso fuera lo único que hiciera falta saber sobre una vida. Insistía en que tampoco su propia vida era interesante: una idea que habría sido muy conveniente para él, de ser cierta.[7] El resultado, a pesar de la mitologización del hogar por parte de Heidegger, es una filosofía que se siente inhabitable, para volver de nuevo a la idea de Murdoch del pensamiento «habitado». La obra de Heidegger es emocionante, pero al final es una filosofía en la cual yo no soy capaz de encontrar un sitio para vivir.

Martin Heidegger, por Digne Meller Marcovicz (*BPK/Digne Meller Marcovicz*)

Me ha sorprendido de una manera muy distinta el otro gigante en liza: Sartre, el escritor que primero me tentó hacia la filosofía con *La náusea*. Sabía que sería una presencia muy potente en mi historia, pero me sorprendió lo mucho que llegué a respetarlo, e incluso cuánto llegó a gustarme.

Por supuesto, era monstruoso. Era autocompasivo, exigente, malhumorado. Era un adicto al sexo que ni siquiera disfrutaba del sexo, un hombre que se apartaba de las amistades y decía que no sentía remordimiento alguno por ello, que se regodeaba en sus obsesiones con lo viscoso y lo baboso, y con la sensación de que otras personas lo vigilaban y lo juzgaban, y nunca pareció preocuparle que algunos lectores no compartieran esa idiosincrasia suya. Defendía a una serie de regímenes odiosos y practicaba el culto a la violencia. Mantenía que la literatura por sí misma era un lujo burgués, que los escritores debían comprometerse con el mundo, y que revisar la propia escritura era una pérdida de tiempo... con todo lo cual estoy en desacuerdo. Estoy en desacuerdo con muchas cosas de Sartre.

Pero luego está la cuestión del «carácter»... y Sartre está lleno de carácter. Estalla por todas partes su energía, peculiaridad, generosidad y comunicatividad. Todo esto queda captado en una anécdota del historiador alemán Joachim Fest, que le conoció en una fiesta en Berlín a finales de los años cuarenta. Dice que Sartre reinaba en medio de unas treinta personas que le acribillaban a preguntas sobre su filosofía; como respuesta, empezó a hablar de jazz y de cine y de las novelas de John Dos Passos. Alguien que estaba presente dijo después que Sartre le recordaba a un campesino sudamericano que se abriese paso a machetazos por una jungla de fenómenos, haciendo que salieran volando los papagayos de brillantes colores con las alas relampagueando en todas direcciones. Fest subrayaba: «Todo lo que dijo me pareció notoriamente bien informado y sin embargo desordenado, en parte también confuso, pero siempre afectando al sentido de los tiempos. Todo el mundo estaba impresionado. Si debo resumir mi

respuesta, aprendí con Sartre que una cierta confusión mental puede ser fascinante».[8]

Eso era lo que me fascinaba de Sartre también. Mientras Heidegger iba dando vueltas en torno a su territorio hogareño, Sartre se desplazaba siempre hacia delante, encontrando siempre nuevas respuestas (a menudo extrañas) para las cosas, o encontrando formas de reconciliar viejas ideas con aportaciones nuevas. Heidegger afirmaba que uno debía pensar, pero Sartre pensaba realmente. Heidegger tenía su gran *Kehre* (su giro), pero Sartre giraba, giraba y giraba de nuevo. Siempre estaba pensando «contra sí mismo», como dijo una vez, y siguió la instrucción fenomenológica de Husserl de explorar el tema que le pareciera más difícil en cada momento.[9]

Todo esto fue cierto en su vida, pero también en su escritura. Trabajó incansablemente por las causas que había elegido, arriesgando su propia seguridad. Se tomó muy en serio sus «compromisos»... y por cada compromiso desaconsejable y perjudicial había uno que valía la pena, como su campaña contra los abusos del gobierno en Argelia. Nunca fue capaz de acatar la disciplina del partido en nada, por mucho que lo intentase. Quizá la política de Sartre quede mejor resumida en una observación que hizo en 1968: «Si releemos todos mis libros, nos damos cuenta de que en lo más profundo no he cambiado, y de que siempre he sido un anarquista».[10] Era anárquico porque no podía dejar de usar el cerebro. Además, citando de nuevo a Merleau-Ponty, era bueno... o al menos «quería» hacer el bien. Estaba predispuesto a ello.

También me impresiona más ahora que nunca su ateísmo radical, tan distinto del que profesaba Heidegger, que abandonó la fe solo para perseguir una forma de misticismo más intenso. Sartre era un profundo ateo, y humanista hasta la médula. Sobrepasaba incluso a Nietzsche en su capacidad de vivir valiente y consideradamente con la convicción de que no hay nada más allá, y que no hay compensaciones divinas para nada de lo que ocurra en este mundo. Para él, lo que tenemos es esta vida, y debemos hacer con ella lo que podamos.

En una de las conversaciones que sostuvo con Beauvoir y que quedaron transcritas, le decía: «Me parece que una gran, auténtica filosofía atea era algo de lo que carecía la filosofía. Y que yo iba en esa dirección, que alguien debía empeñarse en trabajar». Beauvoir contestó: «Para decirlo brevemente, querías hacer una filosofía del hombre».[11]

Cuando ella le preguntó si quería añadir alguna observación final a sus diálogos, él dijo que, en conjunto, los dos habían vivido sin prestar demasiada atención a Dios. Ella estuvo de acuerdo. Entonces él dijo: «Y sin embargo hemos vivido; sentimos que nos hemos interesado por nuestro mundo y que hemos intentado verlo y comprenderlo».[12] Hacer esto de una manera fresca e inteligente en su mayor parte durante siete décadas es un logro digno de celebración.

Un aspecto del compromiso de Heidegger con el mundo que merece la atención del lector del siglo XXI es su doble interés por la tecnología y la ecología. En su conferencia de 1953 «La cuestión concerniente a la tecnología», afirmaba que nuestra tecnología no es simplemente un conglomerado de dispositivos ingeniosos, sino que revela algo fundamental sobre nuestra existencia. Por tanto, hay que pensarla también de una manera filosófica, en lugar de simplemente técnica. No podemos comprender nuestra vida si nos preguntamos solo qué pueden hacer nuestras máquinas, o cómo manejarlas mejor, o para qué deberíamos usarlas. La esencia de la tecnología, decía, no es «nada tecnológica». [13] Investigarla con propiedad es llegar a cuestiones mucho más profundas sobre cómo trabajamos, cómo ocupamos la tierra y como «somos» en relación al Ser.

Por supuesto, Heidegger pensaba aquí en máquinas de escribir, proyectores de película de celuloide, grandes coches antiguos y cosechadoras. Muy pocos existencialistas (o cualquier otra persona) preveían el papel que la tecnología de los ordenadores llegaría a representar en nuestras vidas, aunque en 1954 en el libro *El existencialismo y los problemas modernos*, el autor alemán Friedrich Heinemann advertía de que la inminente «máquina de computar ultrarrápida»[14] suscitaría una «cuestión realmente existencial», es decir, la de cómo podrían seguir siendo libres los humanos.

Heinemann no podía haber tenido más razón. Los posteriores heideggerianos, sobre todo Hubert Dreyfus, habían escrito sobre internet como la innovación tecnológica que revela más claramente lo que es la tecnología.[15] Su conectividad infinita promete hacer el mundo entero almacenable y disponible, pero al hacerlo, también elimina la privacidad y la profundidad de las cosas. Todo, y por encima de todo nosotros mismos, se convierte en recurso, precisamente como nos había advertido Heidegger. Al convertirnos en recurso, nos entregan no solo a otros individuos como nosotros, sino a un «ellos» impersonal a quien nunca conocemos ni podemos localizar. Dreyfus estaba escribiendo en 2001: desde entonces, internet se ha vuelto más intrusiva aún y tan ubicua que apenas podemos encontrar un ángulo desde el cual pensarla: está en la misma atmósfera que muchos de nosotros respiramos todo el día. Sin embargo, está claro que deberíamos pensar en ello... en qué tipo de seres somos o queremos ser en nuestra vida online, y qué tipo de Ser tenemos, o queremos tener.

Quizá afortunadamente, hasta el momento, nuestra tecnología digital nos recuerda con frecuencia lo que *no* podemos hacer, o al menos no podemos hacer todavía. Los sistemas informáticos consiguen resultados pobres al navegar la rica textura de la realidad vivida, esa red compleja de percepciones, movimientos, interacciones y expectativas que forman la experiencia humana más sencilla, como entrar en un café y mirar a tu alrededor buscando a tu amigo Pierre. Ni siquiera se les da bien distinguir formas del fondo en una imagen. En otras palabras, como Dreyfus y muchos otros han reconocido desde hace tiempo, los ordenadores son malos fenomenólogos.

Tales tareas son fáciles para los humanos porque nadamos en una enorme complejidad perceptiva y cognitiva desde una edad muy temprana. Crecemos inmersos en el «florecimiento imponderable» de la vida y las relaciones... una frase que tomamos prestada de la profética historia de ciencia ficción de E. M. Forster de 1909, «La máquina se detiene». Cuenta la historia de una humanidad futura que vive en unos cubículos aislados bajo la superficie de la tierra. Raramente se conocen en carne y hueso, sino que se comunican a través de un sistema de visión-oído. Una mujer, en su cubículo de Australia, puede hablar con su hijo en Europa: ven la imagen el uno del otro en unas placas especiales que sujetan en las manos. Pero el hijo se queja: «Veo algo que es como tú en esta placa, pero no te veo a ti. Oigo algo que suena como tú a través de este teléfono, pero no te oigo». El simulacro no sustituye al Otro real. Como glosa Forster: «El florecimiento imponderable, declarado por la desacreditada filosofía como la esencia real del intercambio, era ignorado por la máquina».[16]

Ese «florecimiento» de la experiencia y la comunicación reside en el corazón del misterio humano: es el que hace posibles a los seres vivos, conscientes, encarnados que somos. También resulta que es el tema al cual los fenomenólogos y existencialistas han dedicado la mayor parte de su investigación. Ellos se propusieron detectar y capturar la calidad de la experiencia *tal y como la vivimos* antes que según los marcos sugeridos por la filosofía, la psicología, el marxismo, el hegelianismo o el estructuralismo tradicionales o cualquier otro ismo o disciplina que explique nuestras vidas.

De todos estos pensadores, el que abordó más directamente el florecimiento de Forster fue aquel del que inicialmente yo no había esperado nada demasiado dramático: Maurice Merleau-Ponty. En *La fenomenología de la percepción* logró la descripción más plena que pudo de cómo vivimos momento a momento, y por tanto de lo que somos: desde la mujer que se agacha al entrar en un salón con un sombrero alto hasta el hombre que está junto a una ventana contemplando la rama temblorosa de la que acaba de salir volando un pájaro. Podemos afirmar que Merleau-Ponty dejó el legado intelectual más duradero de todos, no en el menor de los casos por su influencia directa en la moderna disciplina de la «cognición encarnada»,[17] que estudia la conciencia como un fenómeno holístico social y sensorial y no como una secuencia de procesos abstractos. Merleau-Ponty dio a la filosofía una nueva dirección cogiendo sus áreas periféricas de estudio (el cuerpo, la percepción, la niñez, la sociabilidad) y los llevó hasta la posición central que ocupan en la vida real. Si tuviera que elegir un héroe intelectual en esta historia, sería Merleau-Ponty, el filósofo feliz de las cosas como son.

Alguien más compartía el instinto de Merleau-Ponty con respecto a la ambigüedad y la complejidad de la experiencia humana, y esa persona era Simone de Beauvoir. Además de su trabajo acerca del feminismo y la ficción, dedicó sus escritos

filosóficos a explorar cómo juegan las dos fuerzas de la obligación y la libertad a lo largo de nuestras vidas, mientras cada una de ellas lentamente se convierte en nosotros mismos. Este tema guía *El segundo sexo* y *La ética de la ambigüedad*, y también corre por su biografía en varios volúmenes, donde se representa a sí misma y también a Sartre y a incontables amigos y colegas mientras piensan, actúan, se pelean, se encuentran, se separan, tienen rabietas y pasiones, y generalmente responden a su mundo. Las memorias de Simone de Beauvoir la convierten en una de las mayores cronistas intelectuales del siglo XX, así como una de las fenomenólogas más diligentes. Página a página, observa su experiencia, expresa su asombro por estar viva, presta atención a la gente y satisface su apetito por todo lo que encuentra.

Cuando leí por primera vez a Sartre y a Heidegger, no pensé que los detalles de la personalidad o la biografía de un filósofo fuesen importantes. Esa era la creencia ortodoxa en el campo, por aquellos tiempos, pero también procedía del hecho de que yo misma era demasiado joven para tener mucho sentido de la historia. Me intoxiqué con conceptos, sin tener en cuenta su relación con los hechos y los curiosos datos de la vida de sus inventores. Las vidas no importaban, lo importante eran las «ideas».

Treinta años más tarde he llegado a la conclusión opuesta. Las ideas son interesantes, pero la gente lo es mucho más. Y por eso, entre todas las obras de todos los existencialistas, la que menos probablemente me cansará es la autobiografía de Beauvoir, con su retrato de la complejidad humana y de la sustancia siempre cambiante del mundo. Nos da toda la furia y vivacidad de los cafés existencialistas, junto con «un cielo sulfuroso sobre un mar de nubes, el acebo morado, las noches blancas de Leningrado, las campanas de la Liberación, una luna naranja encima del Pireo, un sol rojo elevándose sobre el desierto» y todo el exquisito y fosforescente florecimiento de la vida, que se revela a los seres humanos mientras seamos lo suficientemente afortunados para ser capaces de experimentarlo.

Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre, 1959, por Georges Pierre (*Georges Pierre/Sygma/Corbis/Getty*)

Reparto

Quién es quién como referencia.

Nelson Algren (1909-1981): Autor de *El hombre del brazo de oro* y otras novelas de los bajos fondos americanos, amante de Simone de Beauvoir (sobre todo a larga distancia) desde 1947 a 1950.

Hannah Arendt (1906-1975): Filósofa y teórica política alemana afincada en Estados Unidos tras huir de Alemania en 1933; antigua alumna y amante de Martin Heidegger; autora de *Eichmann en Jerusalén* y otras obras.

Raymond Aron (1905-1983): Filósofo, sociólogo y periodista político francés; fue compañero del colegio de Jean-Paul Sartre; estudió en Alemania a principios de los años treinta y habló a sus amigos de la fenomenología.

James Baldwin (1924-1987): Autor americano de novelas y ensayos que exploraban la raza y la sexualidad; se trasladó a París en 1948 y pasó gran parte de su vida en Francia.

Hazel Barnes (1915-2008): Traductora y autora filosófica americana que tradujo *El ser y la nada* de Sartre en 1956.

William Barrett (1913-1992): Popularizador americano de las ideas existencialistas; autor de *El hombre irracional* (1958).

Jean Beaufret (1907-1982): Filósofo francés que se escribió con Martin Heidegger y lo entrevistó, y popularizó las ideas existencialistas alemanas. Sus preguntas impulsaron a Heidegger a escribir su *Carta sobre el humanismo* (1947).

Simone de Beauvoir (1908-1986): Filósofa francesa fundamental del existencialismo, novelista, feminista, dramaturga, ensayista, memorialista y activista política.

Jacques-Laurent Bost (1916-1990): periodista francés que estudió con Jean-Paul Sartre, cofundó *Les Temps modernes*, se casó con Olga Kosakiewicz y tuvo una aventura con Simone de Beauvoir.

Franz Clemens Brentano (1838-1917): Filósofo alemán y antiguo sacerdote que estudió psicología y fue el primero en explorar la teoría de la intencionalidad, que resultó fundamental para la fenomenología. Edmund Husserl estudió con él en Viena de 1884 a 1886; la tesis de Brentano sobre los usos de Aristóteles del término *ser* también inspiró a Heidegger.

Sonia Brownell (posteriormente Orwell) (1918-1980): periodista inglesa, ayudante editorial de *Horizon*; tuvo una aventura con Maurice Merleau-Ponty, y más tarde se casó con George Orwell.

Albert Camus (1913-1960): Novelista, ensayista, escritor, dramaturgo y activista franco-argelino.

Ernst Cassirer (1874-1945): Filósofo e historiador de las ideas alemán, especializado en estudios de ciencia, Kant y la Ilustración; debatió con Heidegger en una conferencia en 1929 en Davos, Suiza.

Jean Cau (1925-1993): Escritor y periodista francés, secretario de Sartre desde 1947.

Anne-Marie Cazalis (1920-1988): Escritora y actriz francesa; una de las «musas existencialistas» del distrito de Saint-German-des-Prés a finales de los años cuarenta y en los cincuenta.

Fiódor Dostoevski (1821-1881): novelista ruso considerado generalmente como un protoexistencialista.

Hubert Dreyfus (1929-): Filósofo americano, profesor en la Universidad de California, Berkeley; especialista en Heidegger que también escribe sobre tecnología e internet.

Jacques Duclos (1896-1975): Secretario general en funciones del Partido Comunista Francés en 1950-1953; arrestado en 1952 por sospecha de conspiración enviando mensajes con palomas mensajeras. El incidente de la «trama de las palomas» ayudó a radicalizar a Sartre.

Ralph Ellison (1914-1994): Escritor americano autor de la novela *Un hombre invisible* (1952).

Frantz Fanon (1925-1961): Filósofo y teórico político nacido en Martinica, autor de obras sobre política poscolonial y anticolonial, sobre todo *Los condenados de la tierra* (1961), para la cual Sartre escribió el prólogo.

Eugen Fink (1905-1975): Uno de los ayudantes más importantes de Husserl y colega suyo en Friburgo, implicado después en los Archivos de Husserl en Lovaina.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002): Filósofo alemán, más conocido por su trabajo sobre hermenéutica; estudió brevemente con Husserl y Heidegger en Friburgo y recogió anécdotas de ambos.

Jean Genet (1910-1986): Ladrón, vagabundo y prostituto francés reconvertido luego en poeta, novelista y autobiógrafo; protagonista de la importante obra de Sartre *Saint Genet* (1952), que empezó como un prólogo a las obras de Genet.

Alberto Giacometti (1901-1966): Artista ítalo-suizo, conocido por sus esculturas; amigo de Sartre y Beauvoir, dibujó a Sartre y a otros.

J. Glenn Gray (1913-1977): Filósofo americano, profesor en la Universidad de Colorado y traductor de Heidegger; también escribió *Guerreros*, un estudio sociológico sobre los hombres en la guerra.
Juliette Gréco (1927-): Cantante y actriz francesa; una de las «musas existencialistas» del distrito de Saint-Germain-des-Prés, y amiga de Merleau-Ponty, Sartre y otros.
Václav Havel (1936-2011): Dramaturgo y disidente checo; estudió fenomenología con Jan Patočka, y fue presidente de Checoslovaquia y después de la República Checa entre 1989 y 2003.
G. W. F. Hegel (1770-1831): Filósofo alemán cuya *Fenomenología del espíritu* y teoría dialéctica influyeron en muchos de los existencialistas.
Elfride Heidegger, de soltera Petri (1893-1992): Esposa de Martin Heidegger; compró y diseñó su propiedad de Todtnauberg.
Fritz Heidegger (1894-1980): Banquero en Messkirch, hermano de Martin Heidegger; le ayudó a mecanografiar sus manuscritos e intentó hacerle escribir con frases más cortas.
Martin Heidegger (1889-1976): Filósofo alemán que estudió con Husserl; autor de *Ser y tiempo* y muchas otras obras influyentes.
Friedrich Hölderlin (1770-1843): Poeta alemán estudiado y admirado por Heidegger.
Edmund Husserl (1859-1938): Filósofo nacido en Moravia, ciudad de habla alemana; padre fundador del movimiento fenomenológico, y mentor decepcionado de Martin Heidegger.
Malvine Husserl, de soltera Steinschneider (1860-1950): Esposa de Edmund Husserl, nacida también en Moravia; ayudó a rescatar los archivos y manuscritos de su esposo en 1938.
Gertrud Jaspers, de soltera Mayer (1879-1974): Esposa y colaboradora en gran parte de la obra de Karl Jaspers.
Karl Jaspers (1883-1969): Filósofo existencialista, psicólogo y pensador político alemán, con base en la Universidad de Heidelberg hasta 1948, momento en que él y su esposa se trasladaron a Suiza; amigo de Hannah Arendt e intermitentemente de Martin Heidegger.
Francis Jeanson (1922-2009): Filósofo izquierdista francés, coeditor de *Les Temps modernes*; en 1952 escribió una crítica de *El rebelde* de Camus que desencadenó la pelea entre Camus y Sartre.
Hans Jonas (1903-1993): Filósofo alemán, sobre todo afincado en Estados Unidos; antiguo alumno de Heidegger, y autor de obras de tecnología, ecologismo y otros temas.
Walter Kaufmann (1921-1980): Filósofo y traductor germano-americano, nacido en Friburgo; autor de la popular obra *El existencialismo desde Dostoievski a Sartre* (1956).
Søren Kierkegaard (1813-1855): Filósofo protoexistencialista danés, contrario a la influencia religiosa e influyente en los posteriores existencialistas.
Arthur Koestler (1905-1983): Novelista, memorialista y ensayista húngaro; amigo de Sartre y otros, pero enfrentado con ellos por temas políticos.
Olga Kosakiewicz (1915-1983): Actriz y protegida de Beauvoir y amante de Sartre; se casó con Jacques-Laurent Bost.
Wanda Kosakiewicz (1917-1989): Actriz, hermana de Olga y amante de Sartre.
Victor Kravchenko (1905-1966): Desertor soviético que se fue a Estados Unidos, autor de *Yo elegí la libertad* (1946), que provocó un juicio muy mediático y una gran controversia en Francia en 1949.
Ludwig Landgrebe (1902-1991): Fenomenólogo austríaco que trabajó como ayudante y colega de Husserl en Friburgo, y luego en los Archivos Husserl en Lovaina.
Claude Lanzmann (1925-): Cineasta francés más conocido por su documental de nueve horas sobre el Holocausto *Shoah*; amante de Simone de Beauvoir, vivió con ella entre 1952 y 1959.
Elisabeth Le Coin o Lacoin (1907-1929): Amiga de la niñez de Simone de Beauvoir; estuvo comprometida brevemente con Merleau-Ponty, pero murió a los veintiún años, posiblemente de encefalitis.
Henri Lefebvre (1901-1991): Teórico marxista francés interesado en la sociología de la vida cotidiana; crítico con el existencialismo al principio, luego simpatizó más.
Michel Leiris (1901-1990): Escritor, etnógrafo y memorialista francés; amigo de Sartre y Beauvoir. Su estilo autobiográfico ayudó a inspirar a Beauvoir en la escritura de *El segundo sexo*.
Emmanuel Levinas (1906-1995): Filósofo judío lituano establecido sobre todo en Francia; estudió con Husserl y Heidegger, y luego desarrolló una filosofía postexistencialista totalmente distinta basada en la ética y el encuentro con el Otro. Un libro breve suyo de sus inicios fue el primer contacto de Sartre con la fenomenología en 1933.
Claude Lévi-Strauss (1908-2009): Antropólogo estructuralista francés; amigo de Merleau-Ponty, pero discrepaba de la fenomenología y el existencialismo.
Benny Lévy (1945-2003): Filósofo y activista; secretario de Sartre y coautor de una serie controvertida de entrevistas, *Esperanza ahora* (1980).
Karl Löwith (1897-1973): Filósofo e historiador alemán de las ideas que estudió con Heidegger y escribió sus recuerdos de la experiencia.
György Lukács (1885-1971): Marxista húngaro, a menudo crítico con el existencialismo.
Norman Mailer (1923-2007): Novelista y polemista americano que quiso presentarse como alcalde de Nueva York como candidato del Partido Existencialista, pero tuvo que retrasar la campaña tras

apuñalar a su mujer.

Gabriel Marcel (1889-1973): Filósofo y dramaturgo existencialista cristiano francés.

Herbert Marcuse (1898-1979): Filósofo y teórico social asociado con la escuela de Fráncfort; antiguo alumno de Martin Heidegger que lo criticó severamente tras la Segunda Guerra Mundial.

Tomáš Masaryk (1850-1937): Fue presidente de Checoslovaquia durante cuatro mandatos después de 1918; amigo de juventud de Husserl, que también estudió con Franz Brentano en Viena, y después ayudó a organizar el rescate de sus papeles en Praga.

Albert Memmi (1920-): Novelista, ensayista y teórico social poscolonial judío tunecino; autor de *El colonizador* y *El colonizado* (1957), una obra doble para la cual Sartre escribió un prólogo.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961): Fenomenólogo y ensayista francés especializado en cuestiones del cuerpo, la percepción, el desarrollo de la niñez y las relaciones con los demás; autor de *La fenomenología de la percepción* y otras obras, incluyendo ensayos polémicos escritos en diferentes etapas de su vida argumentando a favor y en contra del comunismo.

Max Müller (1906-1994): Filósofo católico alemán que estudió con Heidegger en Friburgo y más tarde fue profesor allí también; explicó por escrito que Heidegger no lo protegió cuando tuvo problemas con el régimen nazi en 1937.

Iris Murdoch (1919-1999): Filósofa y novelista anglo-irlandesa, escribió muy pronto sobre Sartre y el existencialismo pero más tarde se apartó de él, aunque trabajó en un estudio sobre Heidegger al final de su vida.

Friedrich Nietzsche (1844-1900): Filólogo, aforista y filósofo alemán protoexistencialista, influyó en los posteriores existencialistas.

Paul Nizan (1905-1940): Novelista y filósofo marxista francés, amigo de la niñez de Sartre; murió en combate durante la invasión alemana de Francia.

Jan Patočka (1907-1977): Fenomenólogo y teórico político checo que estudió con Husserl y a su vez enseñó a muchos otros en Praga, incluyendo a Václav Havel; uno de los firmantes claves de la disidente Carta 77, fue perseguido por el régimen debido a esto con resultados fatales.

Jean Paulhan (1884-1968): Escritor y crítico francés que dejaba pequeños poemas anticolaboracionistas por todo París durante la Segunda Guerra Mundial. Fue uno de los cofundadores de *Les Temps modernes* en 1945, pero es más conocido como director durante largo tiempo de la *Nouvelle revue française*.

Heinrich Wiegand Petzet (1909-1997): Escritor alemán, hijo de un magnate armador y amigo de Heidegger que en 1983 escribió unas memorias detalladas de su relación, *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger*.

Jean-Paul Sartre (1905-1980): Destacado filósofo existencialista, novelista, biógrafo, dramaturgo, ensayista, memorialista y activista político francés.

Stephen Spender (1909-1995): Poeta y diarista socialista inglés; viajó mucho por Europa después de la guerra y disintió de Sartre por el asunto del compromiso político.

Edith Stein (1891-1942): Filósofa nacida en Wrocław, Polonia; trabajó como ayudante de Husserl y luego se fue para completar sus estudios sobre la fenomenología de la empatía, dejó el judaísmo y se convirtió al catolicismo y recibió las órdenes como monja carmelita; murió en Auschwitz.

Olivier Todd (1929-): Biógrafo, memorialista y periodista francés, amigo de Sartre y biógrafo de Camus.

Frédéric de Towarnicki (1920-2008): Traductor y periodista francés nacido en Austria, que visitó a Heidegger en diversas ocasiones en los años cuarenta y escribió sobre sus conversaciones.

Herman Leo Van Breda (1911-1974): Monje franciscano y filósofo que organizó heroicamente el rescate de los archivos de Husserl de Friburgo en 1938, y luego fundó y dirigió los Archivos Husserl en Lovaina durante muchos años.

Boris Vian (1920-1959): Trompetista de jazz, cantante, novelista y barman francés; figura central en la escena de posguerra de Saint-Germain-des-Prés y amigo de los existencialistas. Se burlaba afectuosamente de Sartre y Beauvoir en su novela *La espuma de los días* en 1947.

Michelle Vian, de soltera Léglise (1920-): Primera esposa de Boris Vian, también formó parte del círculo de Sartre durante muchos años.

Simone Weil (1909-1943): Filósofa ética y activista política francesa; murió en Inglaterra durante la Segunda Guerra Mundial tras negarse a comer o aceptar ninguna comodidad física mientras otros sufrían.

Colin Wilson (1931-2013): Novelista y autor inglés de obras populares de la filosofía «neoexistencialista» y la historia cultural, sobre todo *El desplazado* (1956).

Wols (Alfred Otto Wolfgang Schulze) (1913-1951): Pintor y fotógrafo alemán afincado sobre todo en Francia, y amigo de algunos del círculo existencialista; murió prematuramente de enfermedad relacionada con el alcoholismo.

Richard Wright (1908-1960): Escritor americano que vivió muchos años en París; autor de obras entre las que se incluye *El extraño* (1953), una novela existencialista sobre la vida de los negros americanos.

Agradecimientos

Este libro sería apenas un amasijo de nada sin el generoso estímulo, consejo y ayuda de amigos y expertos, sin mencionar a los expertos que se han convertido en amigos. A todos los implicados: mis gracias más efusivas, de corazón.

Por encima de todo, me refiero a las personas que han leído el manuscrito, todo o en parte, y que me han indicado nuevos caminos o bien me han salvado de algún desastre (aunque son perfectamente inocentes de los desastres que puedan quedar): Jay Bernstein, Ivan Chvatík, George Cotkin, Robert Fraser, Peter Moore, Nigel Warburton, Jonathan Webber, Martin Woessner y Robert Zaretsky. Les agradezco no solo la lectura, sino las muchas conversaciones agradables y estimulantes que hemos tenido.

Gracias también a otros que han ayudado de una manera fundamental mediante su conversación amistosa, su buen consejo o ambas cosas: Peter Atterton, Antony Beevor, Robert Bernasconi, Costica Bradatan, Artemis Cooper, Anthony Gottlieb, Ronald Hayman, Jim Holt, James Miller, Sarah Richmond, Adam Sharr y Marci Shore.

De todos ellos, estoy particularmente agradecida a Robert Bernasconi y Jay Bernstein por haberme inspirado en primer lugar para que estudiase filosofía. Tuve una suerte increíble, allá por los años ochenta, al dar con el programa audaz e interdisciplinario que ellos ayudaron a crear en la Universidad de Essex.

Muchísimas gracias a Marianne Merleau-Ponty, que compartió generosamente conmigo los recuerdos de su padre.

Escribí en parte este libro durante una estancia como escritora residente en el New York Institute of Humanities de la Universidad de Nueva York, y estoy muy agradecida al Instituto y a Eric Banks y Stephanie Steiker por su hospitalidad y su amistad durante aquellos dos meses tan maravillosos y productivos.

Gran parte del resto de la escritura tuvo lugar en la Biblioteca Británica, la biblioteca de Londres, la biblioteca Bodleian y la Bibliothèque Sainte Geneviève en París; gracias a todas esas instituciones y a su personal. Gracias a Thomas Vongehr y Ullrich Melle del Instituto de Filosofía/Archivos Husserl en Lovania, Bélgica. Gracias a Ludger Hagedorn y (de nuevo) a Ivan Chvatík del CTS/Archivos Jan Patočka. Gracias a Katie Giles y a la Universidad de Kingston por su ayuda con los Archivos de Iris Murdoch, y a Dan Mitchell de la Universidad de Londres por su ayuda con los Archivos de George Orwell.

Por su inspirada edición, amistad y consejos más valiosos que nunca, debo dar las gracias a Jenny Uglow, que me ayudó a buscar los troncos de árboles entre las ramitas. Estoy muy agradecida a Clara Farmer y a todo Chatto & Windus, pero especialmente a Parisa Ebrahimi, que me guió a través de toda la publicación con

gran claridad y gracia. Gracias también a mi corrector, David Milner, y a Simone Massoni por la cubierta de Chatto. Gracias a Anne Collins en Penguin Random House, Canadá. En Estados Unidos, gracias especialmente a mi inimitable editora Judith Gurewich, especialmente por los días soleados en Boston, al corrector Keenan McCracken y a todos en Other Press, y a Andreas Gurewich por la cubierta.

Agradezco muchísimo el constante apoyo y sabiduría de mi agente, Zoë Waldie, y todos los demás en Rogers, Coleridge & White. Gracias también a Melanie Jackson en Nueva York, y a todos los que han ayudado en la publicación en todas partes.

Por último, dos agradecimientos más: uno a mis padres, Jane y Ray Bakewell, a quienes está dedicado este libro porque me animaron siempre a seguir todo lo que me provocaba curiosidad en esta vida (y porque soportaron mis años de «adolescencia existencialista»). El último es, como siempre, para Simonetta Ficai-Veltroni, que ha estado a mi lado siempre, con fenomenología y todo, y esto no es más que el principio.

Bibliografía seleccionada

Los detalles de otras obras citadas también pueden encontrarse en las Notas.

Fuentes de archivo

Sonia Brownell y Maurice Merleau-Ponty: Correspondence (S. 109) en George Orwell Archive, University College London.

Iris Murdoch, «Heidegger: the pursuit of Being» (KUAS6/5/1/4) y «Notes on a lecture by Jean-Paul Sartre» (Bruselas, octubre de 1945) (IML 682) en Murdoch Archive, University of Kingston.

Obras publicadas

Aho, Kevin, *Existentialism: an introduction*, Malden, MA y Cambridge, Polity, 2014.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, ed. rev y ampl. Harmondsworth, Penguin, 1977. [*Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 2003.]

— *Essays in Understanding*, *1930-1954*, ed. J. Kohn, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1994. [*Ensayos de comprensión*, trad. Agustín Serrano de Haro Martínez, Madrid, Caparrós Editores, 2005.]

— *The Life of the Mind*, ed. M. McCarthy, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977-1978. [*La vida del espíritu*, trad. Ricardo Montoro y Fernando Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1984.]

— *The Origins of Totalitarianism*. Londres, André Deutsch, 1986 (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1951). [*Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2015.]

Arendt, Hannah y Heidegger, Martin, *Letters*, *1925-1975*, ed. U. Ludz, trad. A. Shields. Orlando, Harcourt, 2004 (*Briefe*, 1998).

Arendt, Hannah y Jaspers, Karl, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, eds. L. Kohler y H. Saner, trad. R. y R. Kimber, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992 (*Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel*, 1985).

Aron, Raymond, *The Committed Observer: interviews with Jean-Louis Missika and Dominique Wolton*, trad. J. y M. McIntosh, Chicago, Regnery Gateway, 1983 (*Le spectateur engagé*, 1981).

— *Memoirs*, trad. G. Holoch, Nueva York/Londres, Holmes & Meier, 1990 (*Mémoires*, 1983). [*Memorias*, trad. Amanda Forns de Gioia, Madrid, Alianza, 1985.]

— *The Opium of the Intellectuals*, trad. T. Kilmartin, Londres, Secker & Warburg, 1957 (*L'opium des intellectuels*, 1955).

Bair, Deirdre, *Simone de Beauvoir*, Londres, Vintage, 1991.

Baldwin, James, *The Price of the Ticket: collected non-fiction 1948-1985*, Londres, Michael Joseph, 1985.

Barnes, Hazel, *An Existentialist Ethics*, nueva ed., Chicago/Londres, Chicago University Press, 1978.

— *The Story I Tell Myself: a venture in existentialist autobiography*, Chicago/Londres, Chicago University Press, 1997.

Barrett, William, *Irrational Man: a study in existential philosophy*, Garden City, Doubleday, 1962 (original de 1958).

Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir*, *Philosophy*, *and Feminism*, Nueva York, Columbia University Press, 2001.

Beauvoir, Simone de, *Adieux: a farewell to Sartre*, trad. P. O'Brian. Londres, Penguin, 1985 (*La cérémonie des adieux*..., 1981). [*La ceremonia del adiós; seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre: agosto-septiembre 1974*, trad. José Carbajosa, Barcelona, Edhasa, 2000.]

— *All Said and Done*, trad. P. O'Brian, Harmondsworth, Penguin, 1977 (*Tout compte fait*, 1972).

— *America Day By Day*, trad. C. Cosman, Londres, Phoenix, 1999 (*L'Amérique au jour le jour*, 1948). [*América día a día: diario de viaje*, trad. Daniel Sarasola, Barcelona, Random House, 2000.]

— *Beloved Chicago Man: letters to Nelson Algren 1947-64*, ed. S. Le Bon de Beauvoir, Londres, Phoenix, 1999. Ed. de EE. UU. titulada *A Transatlantic Love Affair*, Nueva York, New Press, 1998. Publicado originariamente en ed. francesa (*Lettres à Nelson Algren*, trad. S. Le Bon de Beauvoir, 1997); las cartas volvieron a publicarse en el original inglés en la nueva traducción. [*Cartas a Nelson Algren*, trad. Miguel Martínez-Lage, Barcelona, Lumen, 1999.]

— *The Blood of Others*, trad. Y. Moyse y R. Senhouse, Harmondsworth, Penguin, 1964 (*Le sang des autres*,

1945).
— *Cahiers de jeunesse 1926-1930*, ed. S. Le Bon de Beauvoir, París, Gallimard, 2008.
— *The Ethics of Ambiguity*, trad. B. Frechtman, Nueva York, Citadel, 1968 (*Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947).
— *Force of Circumstance*, trad. R. Howard, Harmondsworth, Penguin, 1968 (*La force des choses*, 1963). [*La fuerza de las cosas*, trad. Elena Rius, Barcelona, Edhasa, 1987.]
— *The Mandarins*, trad. L. M. Friedman, Londres, Harper, 2005 (*Les Mandarins*, 1954). [*Los mandarines*, trad. Silvina Bullrich, Barcelona, Edhasa, 1986.]
— *Memoirs of a Dutiful Daughter*, trad. J. Kirkup, Harmondsworth, Penguin, 1963 (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, 1958). [*Memorias de una joven formal*, trad. Silvina Bullrich. Barcelona, Edhasa, 1990.]
— *Old Age*, trad. P. O'Brian, Harmondsworth, Penguin, 1977 (*La vieillesse*, 1970). [*La vejez*, trad. Aurora Bernárdez. Barcelona, Edhasa, 1989.]
— *Philosophical Writings*, eds. M. A. Simons, M. Timmermann y M. B. Mader, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2004.
— *Political Writings*, eds. M. A. Simons y M. Timmermann, Urbana, Chicago/Springfield, University of Illinois Press, 2012.
— *The Prime of Life*, trad. P. Green, Harmondsworth, Penguin, 1965 (*La force de l'âge*, 1960). [*La plenitud de la vida*, trad. Silvia Bullrich, Barcelona, Edhasa, 1989.]
— *The Second Sex*, trad. C. Borde y S. Malovany-Chevallier, Londres, Cape, 2009 (*Le deuxième sexe*, 1949). [*El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 2005.]
— *She Came to Stay*, trad. Y. Moyse y R. Senhouse, Londres, Harper, 2006 (*L'invitée*, 1943).
— «*The Useless Mouths*» *and Other Literary Writings*, eds. M. A. Simons y M. Timmermann, Urbana, Chicago y Springfield, University of Illinois Press, 2011.
— *A Very Easy Death*, trad. P. O'Brian, Harmondsworth, Penguin, 1969 (*Une mort très douce*, 1964). [*Una muerte muy dulce*, trad. María Elena Santillán, Barcelona, Edhasa, 2003.]
— *Wartime Diary*, trad. A. Deing Cordero, eds. M. A. Simons y S. Le Bon de Beauvoir, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2009 (*Journal de guerre*, 1990). [*Diario de guerra*, trad. Núria Pujol, Barcelona, Edhasa, 1990.]
Beevor, Antony y Cooper, Artemis, *Paris After the Liberation: 1944-1949*, ed. rev., Londres, Penguin, 2004. [*París después de la liberación, 1944-1949*, trad. David León, Barcelona, Crítica, 2006.]
Bernasconi, Robert, *How to Read Sartre*, Londres, Granta, 2006.
— (ed.), *Race*, Malden, MA y Oxford: Blackwell, 2001.
Biemel, Walter, *Martin Heidegger: an illustrated study*, trad. J. L. Mehta, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976 (*Martin Heidegger*, 1973).
Borden, Sarah, *Edith Stein*, Londres y Nueva York, Continuum, 2003.
Brentano, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. O. Kraus, trad. A. C. Rancurello, D. B. Terrell y L. McAlister, Londres/Nueva York, Routledge, 1995 (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874, 2.a ed., 1924).
Broackes, Justin (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher: a collection of essays*, Oxford/Nueva York, OUP, 2012.
Camus, Albert, *Algerian Chronicles*, trad. A. Goldhammer, Cambridge, MA/Londres, Belknap/Harvard University Press, 2013 (*Chroniques algériennes*, 1958). [*Crónicas argelinas*, trad. Mónica Rubio, Madrid, Alianza, 2006.]
— *American Journals*, ed. R. Quilliot, trad. Hugh Levick, Londres, Abacus, 1990 (*Journal de voyage*, 1978).
— *Between Hell and Reason*, trad. A. de Gramont, Lebanon, NH, University Press of New England, 1991 (traducción de ensayos publicados originariamente en *Combat*).
— *Caligula*, *Cross Purpose*, *The Just*, *The Possessed*, trad. S. Gilbert y H. Jones, Londres, Penguin, 1984. [*Calígula*, trad. Javier Albiñana, Madrid, Alianza, 2013; El *malentendido*, trad. Javier Albiñana, Madrid, Alianza, 2013; *Los justos*, trad. Mauro Fernández, Madrid, Alianza, 2014; *Los posesos*, trad. María Teresa Gallego, Madrid, Alianza, 2014.]
— *Essais*, París: Gallimard, 1965.
— *The Fall*, trad. J. O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1963 (*La chute*, 1956). [*La caída*, trad. Manuel de Lope. Madrid, Alianza, 2014.]
— *The First Man*, trad. D. Hapgood, Londres, Penguin, 1996 (*Le premier homme*, 1994).
— *Lyrical and Critical Essays*, trad. E. Conroy Kennedy, ed. P. Thody, Nueva York, Knopf, 1969 (traducciones de *L'envers et l'endroit*, *Noces*, *L'été* y otras fuentes).
— *The Myth of Sisyphus*, trad. J. O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1975. (*Le mythe de Sisyphe*, 1942). [*El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez. Madrid, Alianza, 2006.]
— «Neither Victims nor Executioners» (trad. D. Macdonald), en Paul Goodman (ed.), *Seeds of Liberation*, Nueva York, G. Braziller, 1964, 24-43 («Ni victimes, ni bourreaux», publicado en *Combat*, 1946).
— *Notebooks 1935-1942*, trad. P. Thody, Nueva York, Modern Library, 1965 (*Carnets 1935-1942*, 1962).
— *The Outsider*, trad. S. Smith, Harmondsworth, Penguin, 2013 (*L'étranger*, 1942). [*El extranjero*, trad. Eduardo Úrculo y José Ángel Valente, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Club Círculo de Lectores,

2001.]
— *The Plague*, trad. R. Buss, Londres, Allen Lane, 2001 (*La peste*, 1947). [*La peste*, trad. Rosa Chacel. Barcelona, Edhasa, 2010.]
— *The Rebel*, trad. A. Bower, Londres, Penguin, 2000 (*L'homme révolté*, 1951). [*El hombre rebelde*, trad. Josep Escué, Madrid, Alianza, 2015.]
Carman, Taylor, *Merleau-Ponty*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008.
Carpenter, Humphrey, *The Angry Young Men: a literary comedy of the 1950s*, Londres, Allen Lane, 2002.
Cassirer, Ernst y Heidegger, Martin, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*, ed. P. Aubenque, París, Éditions Beauchesne, 1972.
Cau, Jean, *Croquis de mémoire*, París, Julliard, 1985.
Cazalis, Anne-Marie, *Les mémoires d'une Anne*, París, Stock, 1976.
Chvatík, Ivan, «Geschichte und Vorgeschite des Prager Jan Patočka Archivs», *Studia phaenomenologica* vii, 2007, 163-189.
Cohen-Solal, Annie, *Album Jean-Paul Sartre: iconographie*, París, Gallimard, 1991.
— *Sartre: a life*, trad. A. Cancogni, Londres: Heinemann, 1987 (*Sartre*, 1985). [*Sartre*, *1905-1980*, trad. Agustín López y Christine Monot, Barcelona, Edhasa, 2005.]
— *Une renaissance Sartrienne*, París, Gallimard, 2013.
Conradi, Peter J., *Iris Murdoch: a life*, Londres, HarperCollins, 2001.
Contat, Michel y Rybalka, Michel (eds.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, trad. R. McCleary, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1974; vol. 1: *A Bibliographical Life*, vol. 2: *Selected Prose*.
Cooper, David E., *Existentialism*: *a reconstruction*, 2.a ed., Oxford, Blackwell, 1999.
Corpet, O. y Paulhan, Claire, *Collaboration and Resistance: French literary life under the Nazi Occupation*, trad. J. Mehlman *et al*., Nueva York, Five Ties, 2009 (*Archives de la vie littéraire sous l'Occupation*, 2009).
Cotkin, George, *Existential America*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2005.
Cox, Gary, *The Sartre Dictionary*. Londres, Continuum, 2008.
Crowell, Steven (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, Nueva York/Cambridge, CUP, 2012.
Dodd, James, *Crisis and Reflection: an introduction to Husserl's Crisis of the European Sciences*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 2004.
Dorléac, Bertrand, *Art of the Defeat: France 1940-44*, Los Ángeles, Getty Research Institute, 2008.
Dreyfus, Herbert L., *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time*, *Division I*, Cambridge, MA/Londres, MIT Press, 1991.
— *On the Internet*, Londres/Nueva York, Routledge, 2001.
— *What Computers Still Can't Do*, Cambridge, MA/Londres, MIT Press, 1992.
Dreyfus, Hubert L. y Wrathall, Mark A. (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Oxford, Blackwell, 2006.
Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt*, *Martin Heidegger*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1995. [*Hannah Arendt y Martin Heidegger*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Tusquets, 1996.]
Fanon, Frantz, *Black Skin*, *White Masks*, trad. R. Philcox, Nueva York, Grove, 2008 (*Peau noir*, *masques blancs*, 1952). [*Piel negra*, *máscaras blancas*, trad. Iría Álvarez, Akal, Madrid, 2009.]
— *The Wretched of the Earth*, prólogo de J.-P. Sartre, trad. C. Farrington, Harmondsworth, Penguin, 1967 (*Les damnés de la terre*, 1961). [*Los condenados de la tierra*, Navarra, Txalaparta, 1999.]
Farías, Victor, *Heidegger and Nazism*, trad. P. Burrell y G. R. Ricci, eds. J. Margolis y T. Rockmore, Philadelphia, Temple University Press, 1989 (*Heidegger y el nazismo*, 1987, publicado originalmente en francés como *Heidegger et le nazisme*, 1987). [*Heidegger y el nazismo*, Palma de Mallorca, Lleonard Muntaner Editor, 2009.]
Faye, Emmanuel, *Heidegger: the introduction of Nazism into philosophy*, trad. M. B. Smith, New Haven y Londres, Yale University Press, 2009 (*Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, 2005). [*Heidegger*, *la introducción del nazismo en la filosofía: en torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, trad. Óscar Moro, Madrid, Akal, 2009.]
Fest, Joachim, *Not I: a German childhood*, trad. M. Chalmers, Londres, Atlantic Books, 2013 (*Ich nicht*, 2006). [*Yo no*, trad. Belén Bas, Madrid, Taurus, 2007.]
Flynn, Thomas R., *Sartre: a philosophical biography*, Cambridge, CUP, 2014.
Forster, Penny, y Sutton, Imogen (eds.), *Daughters of de Beauvoir*, Londres, The Women's Press, 1989.
Fullbrook, Edward, y Fullbrook, Kate, *Sex and Philosophy: rethinking De Beauvoir and Sartre*, Londres, Continuum, 2008.
Fulton, Ann, *Apostles of Sartre: existentialism in America*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1999.
Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Apprenticeships*, trad. R. R. Sullivan, Cambridge, MA, MIT Press, 1985 (*Philosophische Lehrjahre*, 1977).
Gallagher, Shaun, y Zahavi, Dan, *The Phenomenological Mind*, 2.a ed., Londres/Nueva York, Routledge, 2012. [*La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba, Madrid, Alianza, 2013.]
Gandillac, Maurice de, *Le siècle traversé*, París, Albin Michel, 1998.

Garff, Joakim, *Søren Kierkegaard: a biography*, nueva ed.; trad. B. H. Kirmmse, Princeton, Princeton University Press, 2007.
Genet, Jean, *The Declared Enemy: texts and interviews*, ed. A. Dichy, trad. Jeff Fort, Stanford, Stanford University Press, 2004 (*L'ennemi déclaré*, 1991). [*El enemigo declarado*, trad. Irene Antón, Madrid, Errata Naturae, 2010.]
Gens, Jean-Claude, *Karl Jaspers: biographie*, París, Bayard, 2003.
Gerassi, John, *Sartre: hated conscience of his century*, Chicago, Chicago University Press, 1989.
— *Talking with Sartre: conversations and debates*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2009. [*Conversaciones con Sartre*, trad. Palmira Freixas, Madrid, Editorial Sexto Piso, 2012.]
Gille, Vincent, *Saint-Germain-des-Prés, 1945-1950*, París, Pavillon des Arts, 1989.
Gordon, L. (ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, Nueva York/Londres, Routledge, 1997.
Gordon, Peter Eli, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 2010.
Gray, Francine du Plessix, *Simone Weil*, Londres, Weidenfeld y Nicolson, 2001.
Gréco, Juliette, *Je suis faite comme ça*, París, Flammarion, 2012.
— *Jujube*, París, Stock, 1982.
Guéhenno, Jean, *Diary of the Dark Years, 1940-1944*, trad. D. Ball, Oxford/Nueva York, OUP, 2014 (*Journal des années noires*, 1947).
Haffner, Sebastian, *Defying Hitler: a memoir*, trad. O. Pretzel, Londres, Weidenfeld y Nicolson, 2002 (*Geschichte eines Deutschen*, 2000). [*Historia de un alemán*, trad. Belén Santana, Barcelona, Destino, 2006.]
Havel, Václav, *Letters to Olga*, trad. con introducción de P. Wilson, Londres/Boston, Faber, 1990 (*Dopisy Olze*, 1990). [*Cartas a Olga: consideraciones desde la prisión*, trad. Monika Zgustová, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997.]
— «The Power of the Powerless» (*Moc bezmocných*, 1978), trad. P. Wilson, en *Living in Truth*: *twenty-two essays published on the occasion of the award of the Erasmus Prize to Václav Havel*, ed. Jan Vladislav, Londres, Faber, 1987, 36-122.
Hayman, Ronald, *Writing Against: a biography of Sartre*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1986.
Heidegger, Martin, *Basic Writings*, ed. D. F. Krell, ed. rev. y expandida, Londres, Routledge, 1993.
— *Being and Time*, trad. J. Macquarrie y E. Robinson, Oxford, Blackwell, 1962 (*Sein und Zeit*, 1927).
— *Being and Time*, trad. J. Stambaugh, rev. D. J. Schmidt, Albany, SUNY Press, 2010 (*Sein und Zeit*, 1927). [*Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.]
— *Country Path Conversations*, trad. B. W. Davis, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2010 (*Feldweg-Gespräche*, 2.a ed, GA 77, 2005).
— *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trad. K. Hoeller, Nueva York, Humanity Books, 2000 (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981). [*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2009.]
— *Gesamtausgabe* (GA), Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1976- (las obras completas de Heidegger).
— *Introduction to Metaphysics*, trad. G. Fried y R. Polt, New Haven/Londres, Yale University Press, 2000 (*Einführung in die Metaphysik*, 1953). [*¿Qué es metafísica?*, seguido de *Epílogo a ¿Qué es metafísica?* e *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2011.]
— *Letters to his Wife 1915-1970*, ed. G. Heidegger, trad. R. D. V. Glasgow, Cambridge/Malden, MA, Polity, 2008 (*Mein liebes Seelchen!*, 2005).
— *Off the Beaten Track*, ed. y trad. J. Young y K. Haynes, Cambridge, CUP, 2002 (*Holzwege*, 1950). [*Camino de campo*, trad. Carlota Rubies, Barcelona, Herder, 2003.]
— *On Time and Being*, trad. J. Stambaugh, Nueva York, Harper & Row, 1972 (traducción de varias fuentes).
— *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge, CUP, 1998 (*Wegmarken*, 1967, ed. rev., 1976).
— *Poetry, Language, Thought*, trad. A. Hofstadter, Nueva York, Harper, 1975 (traducción de varias fuentes).
— *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trad. W. Lovitt, Nueva York, Harper, 1977 (*Die Frage nach der Technik*, 1953).
— *Sein und Zeit*, 14.a ed., Tübingen, Max Niemeyer, 1977.
— *Sojourns: the journey to Greece*, trad J. P. Manoussakis, Albany, SUNY Press, 2005 (*Aufenthalte*, 1989).
— *What Is Called Thinking?*, trad. J. G. Gray, Nueva York, Harper, 1968 (*Was heisst denken?*, 1954). [*¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005.]
Heidegger, Martin, y Jaspers, Karl, *The Heidegger-Jaspers Correspondence* (*1920-1963*), W. Biemel y H. Saner (eds.), trad. G. E. Aylesworth, Amherst, NY, Humanity Books, 2003 (*Briefwechsel*, 1990).
Heinemann, Friedrich, *Existentialism and the Modern Predicament*, 2.a ed., Londres, Adam y Charles Black, 1954.
Howells, Christina (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, CUP, 1992.
Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: an introduction to phenomenology*, trad. D. Cairns, La Haya,

Martinus Nijhoff, 1977 («Cartesianische Meditationen», *Husserliana* I, 1950). [*Meditaciones cartesianas*, trad. Mario Presas, Madrid, Tecnos, 2009.]
— *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, ed. W. Biemel, trad. D. Carr; Evanston, IL, Northwestern University Press, 1970 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1954). [*Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, trad. Salvador Mas y Jacobo Muñoz, Barcelona, Crítica, 1991.]
— *Husserliana*, La Haya, Martinus Nijhoff; Dordrecht, Springer, 1950. Edición completa de sus obras, con volúmenes complementarios.
— *Ideas: general introduction to pure phenomenology*, trad. W. R. Boyce Gibson, Londres/Nueva York, Routledge, 2012 (*Ideen*, 1913, 1952). [*Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1993.]
— *Logical Investigations*, trad. J. N. Findlay, Londres, Routledge & Kegan Paul; Nueva York, Humanities Press, 1970 (*Logische Untersuchungen*, 2.a ed., 1913-1921). [*Investigaciones lógicas*, trad. Manuel G. Morente, Madrid, Altaya, 1995. Parte de *Grandes obras del pensamiento* (obra completa), 91-92.]
— *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (*1927-1931*), ed. y trad. T. Sheehan y R. E. Palmer, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1997 (*Husserliana: Collected Works* VI).
Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des Husserl-Archivs = History of the Husserl Archives*, Dordrecht, Springer, 2007.
Huston, John, *An Open Book*, Nueva York, Knopf, 1980; Londres, Macmillan, 1981.
Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1999.
Jackson, Julian, *France: The Dark Years 1940-1944*, Oxford/Nueva York, OUP, 2001.
Janicaud, Dominique, *Heidegger en France*, París, Albin Michel, 2001.
Jaspers, Karl, *The Atom Bomb and the Future of Mankind*, trad. E. B. Ashton, Chicago, University of Chicago Press, 1961 (*Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958).
— *Basic Philosophical Writings*, E. Ehrlich, L. H. Ehrlich y G. B. Pepper (eds.). Amherst, NY, Humanity Books, Humanities Press, 1994.
— «On Heidegger», trad. Dale L. Ponikvar, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 7, 1, 1978, 107-128. Traducción del capítulo añadido *Notizen zu Martin Heidegger*, ed. Hans Saner, en la ed. rev. de Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Múnich, Piper, 1989. También incluido en la «Philosophical Autobiography» (véase más adelante), 75/1-16.
— *Philosophy*, trad. E. B. Ashton, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1969-1970. (*Philosophie*, 1932).
— *Philosophy of Existence*, trad. R. F. Grabau, Oxford, Blackwell, 1971 (*Existenzphilosophie*, 1938). [*La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, trad. José Gaos, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1981.]
— *The Question of German Guilt*, trad. E. B. Ashton, Westport, CT, Greenwood Press, 1978 (*Die Schuldfrage*, 1946).
— «Philosophical Autobiography», trad. P. A. Schilpp y L. B. Lefebre, en P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Karl Jaspers*, 2.a ed., La Salle, IL, Open Court, 1981, 5-94.
— «Self-Portrait», trad. E. Ehrlich, en L. H. Ehrlich y R. Wisser (eds.), *Karl Jaspers Today: philosophy at the threshold of the future*, Washington DC, Center for Advanced Research in Phenomenology, 1988, 1-25 (una entrevista emitida y registrada en 1966/1967 por Norddeutscher Rundfunk).
Judaken, Jonathan, y Bernasconi, Robert (eds.), *Situating Existentialism*, Nueva York/Chichester, Columbia University Press, 2012.
Judt, Tony, *Past Imperfect: French Intellectuals 1944-1956*, Berkeley, University of California Press, 1992. [*Pasado imperfecto*, trad. Miguel Martínez-Lage, Madrid, Taurus, 2012, epub disponible en www.editorialtaurus.com/es/libro/pasado-imperfecto/.]
Kaufmann, Walter, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Londres, Thames & Hudson, 1957.
Kierkegaard, Søren, *The Concept of Anxiety*, trad. E. y H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1981 (*Begrebet Angest*, 1844).
— *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. y trad. A. Hannay, Cambridge, CUP, 2009 (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846). [*Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta, 2001.]
— *Fear and Trembling*, trad. A. Hannay, Londres, Penguin, 2005 (*Frygt og Baeven*, 1843). [*Temor y temblor*, trad. Vicente Simón, Madrid, Alianza, 2012.]
King, Magda, *A Guide to Heidegger's Being and Time*, ed. J. Llewellyn, Albany, SUNY Press, 2001.
Kirkbright, Suzanne, *Karl Jaspers: a biography - navigations in truth*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2004.
Kisiel, Theodore, y Sheehan, Thomas (eds.), *Becoming Heidegger: on the trail of his early occasional writings, 1910-1927*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2007.
Kleinberg, Ethan, *Generation Existential: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

Klíma, Ivan, *My Crazy Century*, trad. Craig Cravens, Londres, Grove, 2014 (ed. de EE. UU. de Grove/Atlantic, 2013).
Koestler, Arthur, *Darkness at Noon*, Londres, Macmillan, 1941.
— *Scum of the Earth*, Nueva York, Macmillan, 1941.
Kohák, Erazim, *Jan Patočka: philosophy and selected writings*, Chicago/Londres, Chicago University Press, 1989.
Lacoin, Elisabeth, *Zaza: correspondance et carnets d'Elisabeth Lacoin* (*1914-1929*), París, Éditions du Seuil, 1991.
Landes, Donald A., *The Merleau-Ponty Dictionary*, Londres, Bloomsbury, 2013.
Lanzmann, Claude, *The Patagonian Hare*, trad. F. Wynne, Londres, Atlantic, 2012 (*Le lièvre de Patagonie*, 2009).
Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, 2.a ed., París, Flammarion, 2006.
Levinas, *Discovering Existence with Husserl*, trad. y ed. R. A. Cohen y M. B. Smith, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1998 (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949).
— *Existence and Existents*, trad. A. Lingis, introducción de R. Bernasconi, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2001 (*De l'existence à l'existent*, 1947). [*De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Arena, 2006.]
— *On Escape - De l'évasion*, trad. B. Bergo, con el ensayo introductorio «Getting Out of Being by a New Path», de J. Rolland, Stanford, Stanford University Press, 2003 (traducción del ensayo publicado en *Recherches Philosophiques*, 1935).
— *Totality and Infinity*, trad. A. Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969 (*Totalité et l'infini*, 1961).
Lévy, Bernard-Henri, *Sartre: the philosopher of the twentieth century*, trad. A. Brown, Cambridge, Polity, 2003 (*Le siècle de Sartre*, 2000).
Lewis, Michael, y Staehler, Tanya, *Phenomenology*: *an introduction*, Londres/Nueva York, Continuum, 2010.
Lottman, Herbert, *Albert Camus*, Nueva York, Doubleday, 1979. [*Albert Camus*, trad. Amalia Álvarez, Francisco Javier Muñoz e Inés Ortega, Madrid, Taurus, 2006.]
Löwith, Karl, *My Life in Germany Before and After 1933*, trad. E. King, Londres, Athlone Press, 1994 (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1939*, 1986). [*Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, trad. Ruth Zauner, Madrid, Machado Libros, 1993.]
Lusset, Félix, «Un épisode de l'histoire de la Mission Culturelle Française à Berlin (1946-1948): Sartre et Simone de Beauvoir à Berlin à l'occasion des représentations des *Mouches* au théâtre Hebbel (janvier 1948)», en Jérôme Vaillant (ed.), *La dénazification par les vainqueurs: la politique culturelle des occupants en Allemagne 1945-1949*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1981, 91-103.
MacDonald, Paul S. (ed.), *The Existentialist Reader: an anthology of key texts*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000.
Macey, David, *Frantz Fanon: a biography*, 2.a ed., Londres/Nueva York, Verso, 2012 (publicado por primera vez en EE. UU. por Picador, 2000).
Mailer, Norman, *Advertisements for Myself*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 1992.
Malka, Solomon, *Emmanuel Levinas: his life and legacy*, trad. M. Kigel y S. M. Embree, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2006 (*Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*, 2002).
Marcel, Gabriel, «An Autobiographical Essay», trad. Forrest Williams, en P. A. Schilpp y L. Hahn (eds.), *The Philosophy of Gabriel Marcel*, La Salle, IL, Open Court, 1991, 3-68.
— *Homo Viator: introduction to a metaphysic of hope*, trad. E. Craufurd, Londres, Gollancz, 1951 (*Homo Viator*, 1944). [*Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, trad. María José Torres, Salamanca, Sígueme, 2005.]
— *The Philosophy of Existence*, trad. M. Harari, Londres, Harvill, 1948 (traducción de varias obras).
— *Tragic Wisdom and Beyond: including conversations between Paul Ricœur and Gabriel Marcel*, trad. S. Jolin y P. McCormick, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1973 (*Pour une sagesse tragique et son au-delà*, 1968).
Merleau-Ponty, Maurice, *Adventures of the Dialectic*, trad. J. Bien, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1973 (*Les aventures de la dialectique*, 1955).
— *Humanism and Terror: the Communist problem*, trad. J. O'Neill, New Brunswick/Londres, Transaction, 2000 (*Humanisme et terreur*, 1947).
— *In Praise of Philosophy*, trad. J. Wild y J. M. Edie, Evanson, IL, Northwestern University Press, 1963 (*Éloge de la philosophie*, 1953). [*Elogio y posibilidad de la filosofía*, trad. Cayetano Aranda y Eduardo Bello, Almería, Universidad de Almería, 2009.]
— *La phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 2005. [*Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Barcelona, Altaya, 1999.]
— *Œuvres*, ed. C. Lefort, París, Gallimard, 2010.
— *Parcours deux*, *1951-1961*, París, Verdier, 2000.
— *Phenomenology of Perception*, trad. D. Landes, Londres/Nueva York, Routledge, 2012 (*La*

phénoménologie de la perception, 1945).
— *Sense and Non-Sense*, trad. H. L. Dreyfus y P. A. Dreyfus, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1964 (*Sens et non-sens*, 1948). [*Sentido y sinsentido*, trad. Narcís Comadira, Barcelona, Península, 2000.]
— *Signs*, trad. y ed. R. C. McCleary, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1964 (*Signes*, 1960).
— *Texts and Dialogues*, eds. H. J. Silverman y J. Barry Jr., trad. M. Smith *et al*., New Jersey/Londres, Humanities Press, 1992.
— *The Visible and the Invisible: followed by working notes*, ed. C. Lefort, trad. A. Lingis, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1968 (*Le visible et l'invisible*, 1964).
— *The World of Perception*, trad. O. Davis, Londres/Nueva York, Routledge, 2008 (*Causeries 1948*, 2002).
Moi, Toril, *Simone de Beauvoir: the making of an intellectual woman*, Oxford y Cambridge, MA, Blackwell, 1994.
Moran, Dermot, *Edmund Husserl: founder of phenomenology*, Cambridge, Polity, 2005.
— *Introduction to Phenomenology*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000. [*Introducción a la fenomenología*, trad. Francisco Castro y Pablo Lazo, Barcelona, Anthropos, 2011.]
Murdoch, Iris, *Jackson's Dilemma*, Londres, Chatto & Windus, 1995.
— *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londres, Chatto & Windus, 1992.
— *Sartre: romantic rationalist*, Harmondsworth, Penguin, 1989. [*Sartre: un racionalismo romántico*, trad. Nicole Laffay y Ernesto Bottini, Barcelona, Debolsillo, 2007.]
— «*Sein und Zeit*: pursuit of Being» (ed. Broackes), en J. Broackes (ed.), *Iris Murdoch, Philosopher: a collection of essays*, Oxford/Nueva York, OUP, 2012, 93-114.
Murray, Michael (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1978.
Neske, Günther & Kettering, Emil (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism: questions and answers*, trad. Lisa Harries, Nueva York, Paragon, 1990.
Ott, Hugo, *Heidegger: a political life*, trad. Allan Blunden, Londres, Fontana, 1994 (*Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, 1988). [*Martín Heidegger*, trad. Helena Cortés, Madrid, Alianza, 1992.]
Patočka, Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trad. E. Kohák, ed. J. Dodd, prólogo de P. Ricœur, Chicago, Open Court, 1996 (*Kacířské eseje o filosofii dějin*, 1975).
Petzet, H. W., *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929-1976*, trad. P. Emade y K. Maly, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1993 (*Auf einen Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, 1983). [*Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976*, trad. Lorenzo Langbehn, Madrid, Katz Editores, 2007.]
Polt, Richard, *Heidegger: an introduction*, Londres, UCL Press, 1999.
Rée, Jonathan, *Heidegger*, Londres, Routledge, 1999.
Richardson, William J., *Heidegger: through phenomenology to thought*, prólogo de M. Heidegger, 3.a ed., La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy: humanism, antihumanism, and Being*, Londres, Routledge, 1995.
Rowley, Hazel, *Richard Wright: the life and times*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
Sacks, Oliver, *A Leg to Stand On*, Londres, Picador, 1986. [*Con una sola pierna*, trad. José Manuel Álvarez, Barcelona, Anagrama, 2010.]
Safranski, R., *Martin Heidegger: between good and evil*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998 (*Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, 1994). [*Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997.]
Sartre, Jean-Paul, *The Aftermath of War* (*Situations III*), trad. C. Turner, Londres/Nueva York/Calcuta, Seagull, 2008 (*Situations III*, 1949).
— *The Age of Reason*, trad. E. Sutton, Harmondsworth, Penguin, 1961 (*Roads of Freedom I*) (*L'âge de raison*, 1945). [Dentro de la obra completa *Los caminos de la libertad*, trad. Miguel Salabert, Madrid, Alianza, 1982.]
— *Being and Nothingness*, trad. H. Barnes, Londres, Routledge, 2003 (*L'être et le néant*, 1943). [*El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Barcelona, RBA Coleccionables, 2004.]
— *Between Existentialism and Marxism*, trad. J. Matthews, nueva ed., Londres, Verso, 2008 (una selección de ensayos de *Situations VIII* y *IX*, y una entrevista, «Itinerary of a Thought»).
— *The Communists and Peace. With an answer to Claude Lefort*, trad. I. Cléphane, Londres, Hamish Hamilton, 1969 (*Les communistes et la paix*, publicado en *Les Temps modernes* en tres partes: 81 (julio de 1952), 84-5 (octubre-noviembre de 1952), 101 (abril de 1954), e impreso de nuevo en *Situations VI: problèmes du Marxisme*, 1964).
— *Critical Essays* (*Situations I*), trad. C. Turner, Londres/Nueva York/Calcuta, Seagull, 2010 (*Situations I*, 1947).
— *Critique of Dialectical Reason. Volume I: Theory of Practical Ensembles*, trad. A. Sheridan-Smith, ed. J. Rée, introducción de F. Jameson, Londres, Verso, 2004 (*Critique de la raison dialectique. I. Théorie des*

ensembles pratiques, 1960).
— *Critique of Dialectical Reason. Volume II* (*Unfinished*), ed. A. Elkaïm- Sartre, trad. Q. Hoare, Londres/Nueva York, Verso, 2006 (*Critique de la raison dialectique. II*, 1985).
— *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943.
— *Existentialism and Humanism*, trad. P. Mairet, Londres, Methuen, 2007 (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946). [*Existencialismo es un humanismo*, trad. Mari Carmen Llerena, Barcelona, Edhasa, 2005.]
— *The Family Idiot*, trad. C. Cosman, Chicago, University of Chicago Press, 1981-1993 (*L'idiot de la famille*, 1971-1972).
— *The Freud Scenario*, ed. J.-B. Pontalis, trad. Q. Hoare, Londres, Verso, 1985 (*Le scenario Freud*, 1984).
— *Imagination: a psychological critique*, trad. F. Williams, Londres, Cressett; Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962 (*L'imagination*, 1936).
— *The Imaginary*, rev. A. Elkaïm-Sartre, trad. J. Webber, Londres/Nueva York, Routledge, 2004 (*L'imaginaire*, 2.a ed., 1986; 1.a ed., 1940).
— *Intimacy*, trad. L. Alexander, Londres, Panther, 1960 (*Le mur*, 1948).
— *Iron in the Soul*, trad. Eric Sutton, Harmondsworth, Penguin, 1963 (*Roads of Freedom III*) (*La mort dans l'âme*, 1949).
— *The Last Chance: Roads of Freedom IV*, trad. C. Vasey, Londres/Nueva York, Continuum, 2009 (*La dernière chance*, 1981).
— Sartre, *Les mots et autres écrits autobiographiques*, eds. J.-F. Louette, G. Philippe y J. Simont, París, Gallimard, 2010.
— *Nausea*, trad. R. Baldick, Harmondsworth, Penguin, 1965 (*La nausée*, 1938). [*La náusea*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid, Ediciones El País, 2002.]
— *No Exit and Three Other Plays*, trad. S. Gilbert y L. Abel, Nueva York, Vintage, 1989 (traducción de *Huis clos*, 1944, y otras obras).
— *Quiet Moments in a War: the letters of Jean-Paul Sartre to Simone de Beauvoir 1940-1963*, ed. S. de Beauvoir, trad. L. Fahnestock y N. MacAfee, Nueva York, Scribner's, 1993 (*Lettres au Castor II*, 1983).
— *The Reprieve*, trad. E. Sutton, Harmondsworth, Penguin, 1963 (*Roads of Freedom II*) (*Le sursis*, 1945).
— *Saint Genet: actor and martyr*, trad. B. Frechtman, Nueva York, Pantheon, 1963 (*Saint Genet*, *comédien et martyr*, 1952).
— *Sartre By Himself: a film directed by Alexandre Astruc and Michel Contat*, trad. R. Seaver, Nueva York, Urizen, 1978 (*Sartre par lui-même*, 1977).
— *Sartre in the Seventies: interviews and essays*, trad. P. Auster y L. Davis, Londres, André Deutsch, 1978 (*Situations X*, 1976). Publicado en EE. UU. como *Life/Situations*, Nueva York, Pantheon, 1977.
— *Situations* [IV], trad. B. Eisler, Londres, Hamish Hamilton, 1965 (*Situations IV*, 1964). También traducido como *Portraits* (*Situations IV*), trad. C. Turner, Londres/Nueva York/Calcuta, Seagull, 2009.
— *War Diaries*, trad. Q. Hoare, Londres, Verso, 1984 (*Les carnets de la drôle de guerre*, 1983). [*Cuadernos de guerra*, trad. Joaquín Sempere, Barcelona, Edhasa, 1987.]
— *Witness to My Life: the letters of Jean-Paul Sartre to Simone de Beauvoir*, *1926-1939*, ed. S. de Beauvoir, trad. L. Fahnestock y N. MacAfee, Harmondsworth, Penguin, 1994 (*Lettres au Castor* I, 1983).
— *Words*, trad. I. Cléphane, Harmondsworth, Penguin, 1967 (*Les mots*, 1963).
Sartre, J.-P., y Lévy, Benny, *Hope Now: the 1980 interviews*, trad. A. Van den Hoven, introducción de R. Aronson, Chicago, University of Chicago Press, 1996 (*L'espoir maintenant*, 1991).
Sepp, Hans Rainer (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg, Karl Alber, 1988.
Sharr, Adam, *Heidegger's Hut*, Cambridge, MA/Londres, MIT Press, 2006. [*La cabaña de Heidegger: un espacio para pensar*, trad. Joaquín Rodríguez, Barcelona, Gustavo Gili, 2015.]
Sheehan, Thomas (ed.), *Heidegger: the man and the thinker*, New Brunswick/Londres, Transaction, 2010.
— *Making Sense of Heidegger: a paradigm shift*, Londres/Nueva York, Rowman & Littlefield, 2015.
Shore, Marci, «Out of the Desert», *Times Literary Supplement*, 2 de agosto de 2013, 14-15.
Simons, Margaret A., *Beauvoir and The Second Sex: feminism*, *race*, *and the origins of existentialism*, Lanham, MD, Rowman y Littlefield, 1999.
Spender, Stephen, *New Selected Journals 1939-1995*, eds. L. Feigel y J. Sutherland, con N. Spender, Londres, Faber, 2012.
Spiegelberg, Herbert, «The Lost Portrait of Edmund Husserl by Franz and Ida Brentano», en Robert B. Palmer y Robert Hamerton-Kelly (eds.), *Philomathes: studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, 341-345.
— *The Phenomenological Movement: a historical introduction*, 3.a ed. con la colaboración de Karl Schuhmann, La Haya, Martinus Nijhoff, 1982.
Sprintzen, David A., y Van den Hoven, Adrian (eds.), *Sartre and Camus: a historic confrontation*, Amherst, NY, Humanity Books, 2004.

Spurgeon, Brad, *Colin Wilson: philosopher of optimism*, Manchester, Michael Butterworth, 2006.
Spurling, Hilary, *The Girl from the Fiction Department: a portrait of Sonia Orwell*, Londres, Hamish Hamilton, 2002. [*Sonia Orwell*, trad. Xoán Abeleira, Barcelona, Océano, 2005.]
Stein, Edith, *On the Problem of Empathy*, 3.a ed., trad. W. Stein, Washington DC, Institute of Carmelite Studies Publications, 1989 (*Collected Works*, *III*) (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917). [*Sobre el problema de la empatía*, trad. José Luis Caballero, Madrid, Trotta, 2004.]
— *Self-Portrait in Letters*, *1916-1942*, trad. J. Koeppel, Washington DC, Institute of Carmelite Studies Publications, 1993 (*Collected Works V*) (*Selbstbildnis in Briefen*, 1976-1977). [*Autorretrato epistolar: cartas 1916-1942*, trad. Jesús Manuel García, Burgos, Editorial de Espiritualidad, 1988.]
Steiner, George, *Martin* Heidegger, Harmondsworth, Penguin, 1978. [*Heidegger*, trad. Jorge Aguilar, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001.]
Stewart, Jon (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1998.
Les Temps modernes, París, 1 de octubre de 1945 en adelante.
Thompson, Kenneth A., *Sartre: his life and works*, Nueva York/Bicester, Facts on File, 1984.
Toadvine, Ted y Embree, Lester (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 2002.
Todd, Olivier, *Albert Camus: une vie*. París, Gallimard, 1995. [*Albert Camus: una vida*, trad. Mauro Fernández, Barcelona, Tusquets, 1997.]
— *Albert Camus: a life*, trad. B. Ivry, Londres, Chatto & Windus, 1997 (versión abreviada y editada de *Albert Camus*, 1995).
— *Un fils rebelle*, París, B. Grasset, 1981.
Towarnicki, Frédéric de, «Le Chemin de Zähringen», en su *À la rencontre de Heidegger: souvenirs d'un messager de le Forêt-noire*, París, Gallimard, 1993, 13-128.
Van Breda, Herman Leo, «Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs - The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives», trad. D. Ulrichs y B. Vassillicos, en *Geschichte des Husserl-Archivs = History of the Husserl Archives*, Dordrecht, Springer, 2007, 39-69 (el relato de Van Breda se publicó por primera vez en 1959).
Vian, Boris, *I Spit on Your Graves*, trad. B. Vian y M. Rosenthal, introducción de J. Sallis, Edinburgh, Canongate, 2001 (*J'irais cracher sur vos tombes*, 1948). [*Escupiré sobre vuestra tumba*, trad. Jordi Martí, Barcelona, Edhasa, 2004.]
— *Manual of Saint-Germain-des-Prés*, Nueva York, Rizzoli, 2005.
— *Mood Indigo*, trad. J. Sturrock, Nueva York, Grove Press, 1968 (*L'écume des jours*, 1947). [*La espuma de los días*, trad. Joan Manuel Verdegal, Madrid, Cátedra, 2015.]
Webber, Jonathan, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York/Londres, Routledge, 2009.
Weber, Eugen, *The Hollow Years: France in the 1930s*, Nueva York/Londres, W. W. Norton, 1994.
Weil, Simone, *Formative Writings 1929-1941*, eds. y trad. D. Tuck McFarland y W. Van Ness, Abingdon/Nueva York, Routledge, 1987.
White, Edmund, *Genet*, ed. corregida, Londres, Picador, 1994. [*Genet*, *una biografía*, trad. Rossend Arqués, Barcelona, Debolsillo, 2006.]
Wilson, Colin, *Dreaming to Some Purpose*, Londres, Century, 2004.
— *The Outsider*, Londres, Gollancz, 1956. [*El desplazado*, trad. Carmen Castro, Madrid, Taurus, 1957.]
Woessner, Martin, *Heidegger in America*, Cambridge, CUP, 2011.
Wolin, Richard, *Heidegger's Children: Hannah Arendt*, *Karl Löwith*, *Hans Jonas*, *and Herbert Marcuse*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2001. [*Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt*, *Karl Löwith*, *Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. María Cóndor, Madrid, Cátedra, 2003.]
— (ed.), *The Heidegger Controversy*, Cambridge, MA, MIT Press, 1993.
Wright, Richard, *The Outsider: the restored text established by the Library of America*, con notas de A. Rampersad, Nueva York/Londres, Harper, 2008.
Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: for love of the world*, 2.a ed., New Haven/Londres, Yale University Press, 2004. [*Hannah Arendt: una biografía*, trad. Manuel Lloris, Barcelona, Paidós, 2008.]
Zaretsky, Robert, *A Life Worth Living: Albert Camus and the quest for meaning*, Cambridge, MA/Londres, Belknap/Harvard University Press, 2013.
Zimmermann, Hans Dieter, *Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht*, 2.a ed., Múnich, C. H. Beck, 2005.

Abreviaturas:

ASAD:	Beauvoir, *All Said and Done* > FDCU, *Final de cuentas* (traducción de Ida Vitale, Edhasa, Barcelona, 1984).
BN:	Sartre, *Beint and Nothingness* (traducción de Barnes) > SyN, *El ser y la nada* (traducción de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1998).
BT:	Heidegger, *Being and Time* (traducción de Macquarrie & Robinson), referencias seguidas por la edición original alemana > SyT, *Ser y tiempo*, (traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009).
FOC:	Beauvoir, *Force of Circumstance* > FDC*, La fuerza de las cosas*, (traducción de Ezequiel de Olasso, Edhasa, Barcelona, 1980).
GA:	Heidegger, *Gesamtausgabe*.
MDD:	Beauvoir, Memoirs of a Dutiful Daughter > MJF, *Memorias de una joven formal* (traducción de Silvina Bullrich, Edhasa, Barcelona, 1990).
PP:	Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (traducción de Landes), referencias seguidas por la edición francesa de 2005 > FP, *Fenomenología de la percepción* (traducción de Jem Cabanes, Planeta, Barcelona, 1985).
POL:	Beauvoir, *The Prime of Life* > PDV, *La plenitud de la vida* (traducción de Silvina Bullrich, Edhasa, Barcelona, 1989).

Notas

Los detalles de publicaciones no incluidos aquí se pueden encontrar en la «Bibliografía selecta».

[1] El libro de Walter Kaufmann *El existencialismo desde Dostoievski a Sartre*, de 1956, remontaba la historia a San Agustín; *The Words of Existentialism* de Maurice Friedman, Nueva York, Random House, 1964, lo retrotraía a Job, el Eclesiastés y Heráclito.

[2] Sartre decía más tarde que quizá estuvieran bebiendo cerveza, pero sus recuerdos no eran fiables en aquella fase: *Sartre por sí mismo*, 25-6. Beauvoir decía que eran cócteles de albaricoque: POL, 135, (PDV, 120) de todo lo cual procede gran parte del relato que sigue.

[3] Husserl, *Logical Investigations*, I, 252. En parte se debe a Heidegger que esa observación se convirtiera en un lema, lo que Heidegger llama la «máxima» de la fenomenología: BT, 50/27-8 (SyT, 48).

[4] POL, 79 (PDV, 71). Para especulaciones sobre otros encuentros previos, véase Stephen Light, *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre*, Carbondale & Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1987, 3-4, con la introducción de Rybalka, xi.

[5] «La légende de la vérité» de Sartre, *Bifur*, 8, junio de 1931, tenía un comentario que decía: «trabajando en un volumen de filosofía destructiva». Véase también POL, 79 (PDV, 71); Hayman, *Writing Against*, 85.

[6] Sartre by himself*, 26.*

[7] John Keats, «On First Looking into Chapman's Homer», en *The Complete Poems* (ed. John Barnard), 3.ª ed. Londres, Penguin, 1988, 72. Sartre estaba leyendo a Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, Alcan, 1930; posterior ed. traducida por A. Orianne como *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Evanston, IL., Northwestern University Press, 1995.

[8] MDD, 341 (MJF, 347).

[9] Sartre, El existencialismo es un humanismo*, 27.*

[10] FOC, 98 (FDC, 114).

[11] «Existentialism», *Time*, 28 de enero de 1946, 16-17. Sobre la conferencia, véase George Myerson, *Sartre's Existentialism is a Humanism: a beginner's guide*, Londres, Hodder & Stoughton, 2002, xii-xiv, y Cohen-Solal, *Sartre*, 249-252.

[12] Para más información, véase David Edmunds, *Would You Kill the Fat Man?*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

[13] Sartre, *Existentialism and Humanism*, 39-43. Hay similitudes con la situación de su amigo y antiguo alumno, Jacques-Laurent Bost, que buscó la opinión de Sartre en 1937 sobre si ir a luchar o no a la Guerra Civil española. Véase Thompson, *Sartre*, 36. En su novela *El aplazamiento*, Sartre planteaba un dilema similar a su personaje Boris, basado en Bost.

[14] Sartre, entrevista con C. Grisoli, en *The Last Chance: Roads of Freedom IV*, 15 (publicado originalmente en *Paru*, 13 de diciembre de 1945).

[15] Sartre, «The End of the War», en *The Aftermath of War (Situations III)*, 65-75, en concreto 65.

[16] J. M. de Bujanda, *Index des livres interdits, XI: Index librorum prohibitorum,* Ginebra, Droz, 2002, hace una lista de las *opera omnia* de Sartre, 808 (Decr. S. Off 27-10-1948) y de *El segundo sexo* y *Los mandarines* de Beauvoir, 116 (Decr. 27-06-1956). Véase Thompson, *Sartre*, 78.

[17] *Les nouvelles littéraires*, citado en «Existentialism», *Time*, 28 de enero de 1946, 16-17, en concreto 17.

[18] Cazalis, Les mémoires d'une Anne*, 84.*

[19] Marcel, «An Autobiographical Essay», 48.

[20] POL, 534 (PDV, 466). Disfrutar del bullicio de los cafés: Contat & Rybalka (eds.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I: 149. Citando a Roger Troisfontaines, *Le choix de Jean-Paul Sartre*, 2.a ed., París, Aubier, 1946, que a su vez cita observaciones hechas por Sartre en Bruselas, 23 de octubre de 1945.

[21] Grégoire Leménager, «Ma vie avec Boris Vian (par Michelle Vian)», *Le nouvel observateur*, 27 de octubre de 2011.

[22] En cuanto al peinado y la camisa desgarrada: Boris Vian, *Manual of Saint-Germain-des-Prés*, 46, 48, citando a Pierre Drouin, «Tempête très parisienne», *Le Monde*, 16-17 de mayo de 1948, y Robert de Thomasson, *Opéra*, octubre de 1947, respectivamente. Pelo largo: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 81. Turbante: POL, 504 (PDV, 441); véase también Beauvoir, *Wartime Diary*, 166 (22 de noviembre de 1939). Se puede ver el *look* en las escenas del jazz-club Lorientais en la excelente película de Jacques Becker de 1949 *Rendez-vous de juillet.*

[23] FOC, 248-249 (FDC, 282-283).

[24] Cohen-Solal, *Sartre*, 262.

[25] MDD, 335 (MJF, 341-342). Pato Donald: POL, 324 (PDV, 283).

[26] Aron, *Memoirs*, 23; Violette Leduc, *Mad in Pursuit*, tr. Dereck Coltman, Londres, R. Hart-Davis, 1971, 45-46; Sartre, «Los dibujos de Giacometti», en *Situations* [IV], 175-192, concretamente, 184.

[27] John Gerassi, «The Second Death of Jean-Paul Sartre», en W. L. McBride

(ed.), *Sartre's Life, Times and Vision du monde*, Nueva York y Londres, Garland, 1997, 217-23, en concreto 218. Rechazo de la Legión de Honor por Beauvoir: Bair, *Simone de Beauvoir*, 606.

[28] Cohen-Solal, *Sartre*, 142 (citando el diario de Sartre del 15 de junio de 1940).

[29] M. Scriven, *Sartre's Existential Biographies*, Londres, Macmillan, 1984, I.

[30] El título completo en danés es Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg*.*

[31] Garf, Søren Kierkegaard*, 313.*

[32] Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript*, 261.*

[33] Ibid.*, 262*

[34] Ibid.*, 265-256.*

[35] Kierkegaard, The Concept of Anxiety*, 61.*

[36] Sartre by Himself*, 16.*

[37] Friedrich Nietzsche*, Beyond Good and Evil*, tr. R. J. Hollingdale, Londres, Penguin, 2003, 37 (parte I, s. 6).

[38] «Martin Luther King Jr. Traces His Pilgrimage to Nonviolence», en Arthur y Lila Weinburg (eds.) *Instead of Violence* (Nueva York, Grossman, 1963), 71. Leyó a Sartre, Jaspers, Heidegger y otros, así como a Paul Tillich, teólogo existencialista americano. Véase también: Eugene Wolters, «The Influence of Existentialism on Martin Luther King, Jr.», *Critical Theory*, 8 de febrero de 2015, que se refiere al artículo de King «Pilgrimage to Nonviolence», y a sus notas en el Archivo King.

[39] Lista en https://libcom.org/history/slogans-68.

[40] Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies (Situations X)*, 3-92, en concreto 52.

[41] Margueritte Duras murmuró: «Estoy harta del estrellato», según Beauvoir. Véase ASAD, 460-462 (FDCU, 416-417), y Cohen-Solal, *Sartre*, 462.

[42] «Enterrement de Sartre» en YouTube: https://www.you tube.com/watch?v=C9UoHWWd214. Véase Hayman, *Writing Against*, 439; Cohen-Solal, *Sartre*, 552-553; Lévy, *Sartre*, 2.

[43] Citado en Ursula Tidd*, Simone de Beauvoir*, Londres, Routledge, 2003, 160.

[44] Sartre*, La náusea*, 105.

[45] «Metafísica de dependienta» *(«Une sorte de métaphysique pour midinette»)*: Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, trad. J. & D. Weightman, Londres, Penguin, 1978, 71; y en francés, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, 63. «Para disolver al hombre»: Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1966, 247.

[46] Michel Contat entrevistado para la serie de la BBC *Human, All Too Human*, 1999, episodio 3, «Jean-Paul Sartre: el camino hacia la libertad».

[47] Merleau-Ponty, The Visible and the Invisible*, 119.*

[48] Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres y Nueva York, RKP, 2014, 46.

[49] FOC, 46 (FDC, 54).

[1] Martin S. Briggs, *Freiburg and the Black Forest*, Londres, John Miles, 1936, 21, 31.

[2] Levinas, «Freiburg, Husserl and Phenomenology», en *Discovering Existence with Husserl*, 32-46, este 32, 37. Para la historia del propio descubrimiento de Levinas, véase entrevista de Raoul Mortley, *French Philosophers in Conversation*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991, 11-23, en concreto 11.

[3] Sartre, *War Diaries*, 123.

[4] Ibid., *184.*

[5] Recuerdos de un antiguo compañero de clase, tal y como se cita en Andrew D. Osborn, *The Philosophy of Edmund Husserl: in its development from his mathematical interests to his first conception of phenomenology in Logical Investigations*, Nueva York, Columbia University/International Press, 1934, 11; véase también Spiegelberg, «The Lost Portrait of Edmund Husserl», 342, citando a la hija de Husserl y reproduciendo imágenes del retrato.

[6] Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 35. La comparación con el relojero la citaba un amigo, Fedor Stepun.

[7] *A Representation of Edmund Husserl*, película de James L. Adams (1936), disponible online en http://www.husserlpage.com/hus_imag.html. Tomada de un videocassette producido por el Centro de Investigación de Fenomenología Avanzada, Florida Atlantic University, Boca Raton, Florida, *c*. 1991.

[8] Husserl contó la historia del cortaplumas a Levinas, que se la transmitió a S. Strasser, el editor de la *Husserliana* (*Husserliana* I: xxix). Se vuelve a contar en Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1977, 2. El comentario de Husserl —«Me pregunto si...»— procede de una versión oída por Beauvoir y anotada en su diario; Beauvoir, *Wartime Diary*, 161, 18 de noviembre de 1939.

[9] Andrew D. Osborn, *The Philosophy of Edmund Husserl*, Nueva York, Columbia University/International Press, 1934, 11.

[10] Husserl, «Recollections of Frank Brentano» (1919) en *Shorter Works*, eds. P. McCormick & F. Elliston, Notre Dame, IN; University of Notre Dame Press, 1981, 342-348. Véase también T. Masaryk & K. Čapek, *President Masaryk Tells his Story*, Londres, G. Allen & Unwin, 1934, 104-105, y Moran, *Introduction to Phenomenology*, 23-59.

[11] Véase Moran, *Introduction to Phenomenology*, 80-81, y Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 360 (Husserl a Heidegger, 10 de septiembre de 1918), 401 (Husserl a Pfänder, 1 de enero de 1931).

[12] Borden, *Edith Stein*, 5. Stein, *Self-Portrait in Letters*, 6 (Stein a Roman Ingarden, 29 de enero de 1917).

[13] Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, ed. por los Archivos Husserl en Lovaina, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, II, 13 de agosto de 1931.

[14] Husserl, *Ideas*, 39.

[15] Moran, *Husserl*, 34, citando y traduciendo el relato de Gerda Walther de un seminario en 1917, de Walther, *Zum anderen Ufer*, Remagen, Reichl, 1960, 212. Heidegger, por contraste, prefería el té: véase Walter Biemel, «Erinnerungen an Heidegger», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2/1 (1977), en especial 10-11. Para comentarios filosóficos más recientes sobre el café, véase Scott F. Parker & Michael W. Austin (eds.), *Coffee: philosophy for everyone: grounds for debate*,

Chichester, Wiley-Blackwell, 2011, y David Robson «The Philosopher Who Studies the Experience of Coffee», entrevista con David Berman, del Trinity College, Dublín, BBC Future blog, 18 de mayo de 2015; http://www.bbc.com/future/story/20150517-what-coffee-says-about-your-mind.

[16] Véase, por ejemplo, Thomas Clifton, *Music as Heard: a study in applied phenomenology*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1983.

[17] Sacks, *A Leg to Stand On*, 91, 96. Sobre la medicina y la fenomenología, véanse obras como S. K. Toombs, *The Meaning of Illness: a phenomenological account of the different perspectives of physician and patient*, Dordrecht, Kluwer, 1992, y Richard Zaner, *The Context of Self: a phenomenological inquiry using medicine as a clue*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1981. Para muchas otras aplicaciones de la fenomenología, véase Sebastian Luft y Søren Overgaard (eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Londres y Nueva York, Routledge, 2012.

[18] Jaspers, *Philosophy* I, 6-7, epílogo de 1955, citando ambas; véase también Kirkbright, *Karl Jaspers*, 68-69, citando a Jaspers a sus padres, 20 de octubre de 1911.

[19] Jaspers, Philosophy of Existence*, 12.*

[20] Brentano, Psychology from an Empirical Standpoint*, 88.*

[21] Sartre, «A Fundamental idea of Husserl's Phenomenology: intentionality», en *Critical Essays (Situations I)*, 40-46, en concreto 42-43 (originalmente publicado en 1939).

[22] Sartre desarrolló su análisis de Husserl más aún en *The Transcendence of the Ego*, trad. A. Brown, prólogo de S. Richmond, Londres, Routledge, 2004, publicado originalmente en *Recherches philosophiques* en 1934.

[23] Husserl, Cartesian Meditations*, 2. Véase también Paul S. MacDonald,* Descartes and Husserl: the philosophical project of radical beginnings*, Albay, SUNY Press, 2000.*

[24] Husserl, Cartesian Meditations*, 157.*

[25] Stein, *Self-Portrait in Letters*, 10-11 (Stein a Roman Ingarden, 20 de febrero de 1917); véase también Alasdair MacIntyre, *Edith Stein: a philosophical prologue*, Londres y Nueva York, Continuum, 2006, 103-105. Su tesis: *Stein, On the Problem of*

Empathy. Consiguió su doctorado en Friburgo en 1916, y la tesis se publicó en Halle, 1917.

[26] Stein, *Self-Portrait in Letters*, 36 (Stein a Fritz Kaufmann, 8 de noviembre de 1919).

[27] Borden, *Edith Stein*, 6-10.

[1] BT, 19/1 (SyT, 21). La cita es de *El sofista* de Platón, 244A, donde aparece en una discusión de la palabra «ser». Heidegger dio un ciclo de conferencias sobre *El sofista* en Marburgo en 1924-1925, a la que asistió Hannah Arendt entre otros: véase Heidegger, *Plato's Sophist*, trad. R. Rojcewicz & A. Schuwer (Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1997).

[2] BT, 23/4 (que dice *merry*, alegre), Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Stambaugh, 3 (que dice *happy*, feliz) (SyT, 25, «feliz»).

[3] Gottfried von Leibniz, «The Principles of Nature and Grace, Bases on Reason» (1714), en *Discours on Metaphysics and Other Writings*, ed. P. Lopston, trad. R. Latta & G. R. Montgomery, rev. P. Lopston, Peterborough, Ontario, Broadview Press, 2012, 103-113, en concreto 108-109 (párrafo 7).

[4] Steiner, *Martin Heidegger*, 158.

[5] BT, 62/38 (SyT, 58); dedicatoria: BT, 5 (SyT, 18).

[6] Heidegger, «A Recollection (1957)», en Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker,* 21-22, en concreto, 21. La tesis: Franz Brentano, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, trad. Rolf George, Berkeley, University of California Press, 1973.

[7] Marie Heidegger, nacida en 1891, se casó con un deshollinador, y murió en 1956. Sobre ella y la madre de Heidegger, véase F. Schalow & A. Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, 2.a ed., Londres, Scarecrow, 2010, 134. Fritz nació en 1894.

[8] Heidegger, «Vom Geheimnis des Glockenturms», en su GA, 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 113-116), véase también Heidegger, «The Pathway», en Sheehan (ed.), *Heidegger: the man and the thinker*, 69-72, en especial, 71; y Safranski, *Martin Heidegger*, 7. Para otros recuerdos tempranos, véase Heidegger, «My way to Phenomenology», tr. Stambaugh, en *On Time and Being*, 74-82.

[9] La lista procede de https://en.wikipedia.org/wiki/Cooper_ (profesión)

[10] Heidegger, «The Pathway», en Sheehan (ed.), *Heidegger, the man and the thinker*, 69-72.

[11] Heidegger, «The Pathway», en Sheehan (ed.), *Heidegger, the man and the thinker*, 69-72, en concreto, 69.

[12] Heidegger, *Letters to his Wife*, 5 (13 de diciembre de 1915).

[13] Löwith, My life in Germany*, 45.*

[14] Gadamer entrevistado en *Human, All Too Human*, BBC, 1999, episodio 2.

[15] Logical Investigations*: Safranski,* Martin Heidegger*, 25; Ott,* Heidegger*, 57.*

[16] Su carta en Heidegger, *Letters to his Wife*, 317.

[17] Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 357 (Husserl a Heidegger, 30 de enero de 1918).

[18] *Ibid.*, 359 (Husserl a Heidegger, 10 de septiembre de 1918).

[19] *Ibid.*, 361 (Husserl a Heidegger, 10 de septiembre de 1918).

[20] Véase Ott, *Heidegger*, 181 (Husserl a Pfänder, 1 de enero de 1931).

[21] Jaspers, «On Heidegger», 108-109.

[22] Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 325 (Heidegger a Husserl, 22 de octubre de 1927).

[23] Ott, *Heidegger*, 125.

[24] Véase Sharr, *Heidegger's Hut*. Sharr también escribió sobre la casa en la ciudad de Heidegger. Sharr: «The Professor's House: Martin Heidegger's house in Freiburg-im-Breisgau», en Sarah Menin (ed.), *Constructing Place: mind and matter*, Nueva York, Routledge, 2003, 130-142.

[25] Arendt & Heidegger, *Letters*, 7 (Heidegger a Arendt, 21 de marzo de 1925).

[26] Löwith, *My Life in Germany*, 45; véase también Petzet, *Encounters and*

Dialogues, 12. Gadamer le describe vestido con ropa de esquí (para dar una conferencia especial sobre el esquí, en Marburgo) y dice que los alumnos llamaban a su ropa habitual su «traje existencialista». Gadamer, *Philosophical Apprenticeships*, 49.

[27] Löwith, My Life in Germany*, 28.*

[28] Hans Jonas, «Heidegger's resoluteness and resolve», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 197-203, en concreto, 198. (Entrevista radiofónica.)

[29] Gadamer, Philosophical Apprenticeships*, 48.*

[30] Löwith, My Life in Germany*, 44-45.*

[31] «Martin Heidegger at Eighty», en Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, 293-303, en concreto 295-296.

[32] Daniel Dennett y Asbjørn Steglich-Petersen, «The Philosophical Lexicon», 2008: http://www.philosophicallexicon.com.

[33] Georg Picht, «The Power of Thinking», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 161-167; concretamente, 161, 165-166.

[34] Arendt, «Martin Heidegger at Eighty», en Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, 293-303; concretamente, 295.

[35] Safranski, *Martin Heidegger*, 147, citando el manuscrito de Hermann Mörchen «Aufzeichnungen».

[36] Véase Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 35. Mi explicación recogida aquí debe mucho a la clásica *Guide to Heidegger's Being and Time* de Magda King, 16.

[37] BT, 26/6 (SyT, 23). Ser y seres: en inglés no existe una pareja de términos tan conveniente como en alemán, así que los traductores o bien usan *entity* para *Seiende* o bien distinguen entre «ser» y «Ser» utilizando la mayúscula. Macquarrie & Robinson usan ambos, mientras que Stambaugh usa «ser» y «seres», pero a menudo añade también la palabra en alemán.

[38] BT, 25/6 (SyT, 24); BT, 35/15 (SyT, 33).

[39] BT, 71/45 y ss (SyT, 66).

[40] Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. H. Corbin, París, Gallimard, 1938.

[41] Günter Grass, *Dog Years*, trad. Ralph Manheim, Londres, Penguin, 1969, 324, 330 (he modificado ligeramente la traducción).

[42] Steiner, Martin Heidegger*, 11.*

[43] Véase Safranski, *Martin Heidegger*, 155.

[44] BT, 63/39 (SyT, 58-59).

[45] Heidegger, *Sein und Zeit*, 327. En español: Preser-ser-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo) (traducción de Gaos) (anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo (trad. Rivera) «Ser y tiempo», trad. Gaos, FCE, 2002, 202; «Ser y tiempo», trad. J. Rivera, Editorial Universitaria, 1997, 206.

[46] Gertrude Stein, *The Making of Americans: being a history of a family's progress*, Normal, IL & Londres, Dalkey Zarchive Press, 1995. [*Ser norteamericanos,* Gertrude Stein, trad. de Mariano Antolín Rato, Bruguera, Barcelona, 1984, 2 vols.] «Siempre noto los distintos tipos...» p. 373. (trad., vol. I, pp. 471-472); «Estas personas pueden ser de distintos tipos...» p. 383 (trad., vol I, p. 483). «Puede ser viscosa, gelatinosa» p. 349 (trad., vol I, p. 443). Véase Janet Malcolm, *Two Lives*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2007, 126. (La novela se escribió entre 1902 y 1911, mucho antes de Heidegger.)

[47] BT, 37-8/16; véase también BT, 69/43 (SyT, 65).

[48] BT, 78/52 y ss. (SyT, 78 «estar en el mundo»).

[49] Heidegger, *Sein und Zeit*, 69. En traducción: BT, 98/69 (SyT, 91).

[50] BT, 83-4/56-8 (SyT, 78).

[51] BT, 97/68, traduce *das Zeug* como «utensilios», pero yo prefiero las «cosas útiles» de Stambaugh: Heidegger, *Being and Time*, tr. Stambaugh, 68/68 (SyT, 90: «los útiles»).

[52] BT, 98-9/69-70, (SyT, 91, «manejabilidad») Stambaugh usa *utilidad* para

Zuhandenheit: Heidegger, *Being and Time*, tr. Stambaugh, 69/69.

[53] BT, 149/114 (SyT, 134).

[54] Heidegger, Ontology: the hermeneutics of facticity*, 69, citado en Aho,* Existentialism*, 39.*

[55] *Mitsein:* BT, 149/114 (SyT, 134). *Mitwelt:* BT, 155/118 (SyT, 139).

[56] BT, 154/118 (SyT, 138).

[57] BT, 156-157/120 (SyT, 139).

[58] BT, 154/118 (SyT, 138).

[59] Safranski, *Martin Heidegger*, 155.

[60] «Husserl's Marginal Remarks in Martin Heidegger *Being and Time*», en Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, 258-422, en especial, 283 («Pero esto es absurdo», edición de 1927, 12), 419, 422 (admiraciones e interrogantes, edición de 1927, 424 y 437). Sobre las lecturas de Husserl, véase Sheehan, «Husserl and Heidegger», en el mismo volumen, 1-32, esp. 29. «Tonterías»: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402 (Husserl a Pfänder, 1 de enero de 1931).

[61] «Ridículo»: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 372 (Heidegger a Löwith, 20 de febrero de 1923). «Vive con la misión...»: Heidegger a Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 47 (Heidegger a Jaspers, 14 de julio de 1923).

[62] Husserl, «Phenomenology», (Borrador B del artículo de la *Enciclopedia Británica*), con la carta de Heidegger a Husserl en Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 304-328. Una versión más completa con variantes de borradores: Husserl, «The *Encyclopaedia Britannica* artículo 1927-1928), en Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931),* 35-196, incluyendo la introducción de Sheehan relacionando la historia de su colaboración. El artículo, trad. C. V. Salmon, fue publicado en la *Enciclopedia Británica*, 14.a edición, Londres, Encyclopaedia Britannica Co., 1929. Sobre el tema de no expresarse claramente: véase Heidegger, *Letters to his Wife*, 108 (Martin a Elfride Heidegger, 5 de febrero de 1927) y Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402 (Husserl a Pfänder, 1 de enero de 1931).

[63] Kisiel & Sheehan*, Becoming Heidegger*, 401-402 (Husserl a Pfänder, 1 de

enero de 1931).

[64] Heidegger, «For Edmund Husserl on his Seventieth Birthday» (8 de abril de 1929), trad. Sheehan, en Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927-1931), 475-477, en concreto, 475. El discurso de Husserl como respuesta: Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 418-420.

[65] Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 402 (Husserl a Pfänder, 1 de enero de 1931).

[66] Friedrich Heinemann lo cita afirmando que decía, en 1931: «Heidegger se mueve al nivel del sentido común» (*bewegt sich in der die natürlichen Einstellung*). Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, 48.

[67] Husserl, «Phenomenology and Anthropology» (una conferencia de junio de 1931), en Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, 485-500, en concreto, 485.

[68] BT, 103/73 (SyT, 95). Alemán: Heidegger, *Sein und Zeit*, 73.

[69] Nicholson Baker, *The Mezzanine*, Londres, Granta, 1998, 13-14.

[70] BT, 103-104/74 (SyT, 95). «Ilumina el proyecto»: BT, 105/75 (SyT, 97).

[71] Hugo von Hofmannsthal, «The Letter of Lord Chandos», trad. Tania & James Stern, en su *The Whole Difference. Selected writings*, ed. J. D. McClatchy, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2008, 69-79, publicado originalmente en *Der Tag*, 18-19 de octubre de 1902.

[72] Por ejemplo, Matthew Ratcliffe atrae la atención hacia la experiencia de James Melton, cuyo relato de la depresión describe una retirada en la cual no era capaz ni siquiera de acercarse una silla para sentarse en ella, ya que el mundo había «perdido su cualidad de bienvenida»; Heidegger podría decir que él no tenía «preocupación» por las cosas. Véase el relato de Melton en Gail A. Hornstein, *Agnes's Jacket*, Nueva York, Rodale, 2009, 212-213, y Matthew Ratcliffe, «Phenomenology as a Form of Empathy», *Inquiry* 55(5) (2012), 473-495. Véanse también casos comentados en Oliver Sacks, *The Man Who Mistook his Wife for a Hat*, Londres, Picador, 2011. [*El hombre que confundió a su mujer con un sombrero,* Oliver Sacks, traducción de José Manuel Álvarez Flórez, Anagrama, Barcelona, 2014].

[73] Safranski, *Martin Heidegger*, 185.

[74] La conferencia tuvo lugar entre el 17 de marzo y el 6 de abril de 1929, y asistieron unos 300 eruditos y alumnos. Véase Cassirer y Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie*; Gordon, *Continental Divide*; Michael Friedman, *A parting of the Ways*: *Carnap, Cassirer and Heidegger*, Chicago y La Salle, IL; Open Court, 2000, y Calvin O. Schrag, «Heidegger and Cassirer on Kant», *Kant-Studien* 58 (1967), 87-100. Véase también Heidegger, *Kant ant the Problem of Metaphysics*, 5.a edición, trad. R. Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1997. Para la influencia de Kant sobre Husserl y Heidegger, véase Tom Rockmore, *Kant and Phenomenology*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2011.

[75] E. Poirié, *Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous?*, París, La Manufacture, 1987, 79. No todo el mundo está de acuerdo con esta interpretación tan dura: véase Gordon, *Continental Divide*, I.

[76] Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, 181-183. Peter Collier en P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Cambridge, Polity, 1991, 48-49. Maurice de Gandillac, que estaba allí, comparó explícitamente el atractivo de Heidegger con el de Hitler: Gandillac, *Le siècle traversé*, 134.

[77] Gordon, *Continental Divide*, 326-327, citando una entrevista con Richard Sugarman, que habló con Levinas en 1973.

[78] Heidegger, «¿Qué es la metafísica?», en *Basic Writings*, 81-110; en concreto, 95.

[79] *Ibid.,* 109. (Sobre la rareza, véase también BT, 233/188. [SyT, 204 y ss.].)

[80] Ibid., *112.*

[81] Petzet, Encounters and Dialogues*, 12.*

[82] Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 398 (Husserl a Ingarden, 2 de diciembre de 1929) y 403 (Husserl a Pfänder, 1 de enero de 1931).

[1] Véase Heidegger, *Letters to his Wife*, 55 (17 de octubre de 1918).

[2] Aron, The Committed Observer*, 26.*

[3] Weil, «The situation in Germany», en *Formative writings*, 89-147; en

concreto, 97-98 (publicado originalmente en *L'école émancipée*, 4 de diciembre de 1932 a 5 de marzo de 1933).

[4] *Ibid.*, 106.

[5] Haffner, *Defying Hitler*, 96.

[6] POL, 146 (PDV, 129).

[7] POL, 130 (PDV, 115).

[8] POL, 153-154 (PDV, 136).

[9] Sartre, «Cahier Lutèce», en *Les mots et autres écrits autobiographiques*, 907-935; en concreto, 210 (un cuaderno escrito en algún momento entre 1952 y 1954).

[10] POL, 180, 184 (feb.) (PDV, 158); POL, 191-196 (junio) (PDV, 170-171).

[11] POL, 147 (PDV, 128).

[12] Jaspers, «On Heidegger», 119. Beauvoir sobre los estudiantes franceses: POL, 180 (PDV, 158). Para otros, véase también Haffner, *Defying Hitler*, 156, y Fest, *Not I*, 42.

[13] Bruno Bettelheim, *The Informed Heart,* Harmondsworth, Penguin, 1986, 268.

[14] Haffner, *Defying Hitler*, 112, 126.

[15] Arendt, The Origins of Totalitarianism*, 317, 478.*

[16] Arendt, Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil.

[17] Véase Arendt, *The Life of the Mind*, I, 5.

[18] La traducción inglesa da *What Is Called Thinking?*

[19] BT, 164/126 (SyT, 146).

[20] Stambaugh pone «responsabilidad», M&R «capacidad de respuesta»: BT, 165/127; Heidegger, *Being and Time*, trad. Stambaugh, 127/124 (SyT, 147 «responsabilidad»).

[21] BT 313/268 (SyT, 288). Llamada del «Dasein» a sí mismo: BT 319/274 (SyT, 291). No a la conformidad: BT, 321/276-277 (SyT, 304).

[22] Citado en Ott, *Heidegger*, 136.

[23] Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 413 (Husserl a Dietrich Mahnke, 4-5 de mayo de 1933).

[24] Las preguntas de ella no se conservan, pero la respuesta de él sí, está en Arendt y Heidegger, *Cartas*, 52-53 (Heidegger a Arendt, sin fecha, pero invierno de 1932-1933).

[25] Ott, *Heidegger*, 189, 194.

[26] Heidegger, *Überlegungen*, ed. Peter Trawny, GA, 94-96 (2014), generalmente citados como los *Schwarze Hefte (Cuadernos Negros)*, y que contienen sus notas desde 1931 a 1941. Heidegger deseaba que se publicaran los últimos en sus obras completas, y su aparición causó mucho debate. Véase por ejemplo Richard Wolin, «National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's Black Notebooks», *Jewish Review of Books* (6 de enero de 2014), Peter Trawny «Heidegger et l'antisémitisme», *Le Monde* (22 de enero de 2014), Markus Gabriel, «Der Nazi aus dem Hinterhalt», *Die Welt* (13 de agosto de 2014), G. Fried, «The King is Dead: Heidegger's 'Black Notebooks'», *Los Angeles Review of Books* (13 de septiembre de 2014), y Peter E. Gordon, «Heidegger in Black», *New York Review of Books* (9 de octubre de 2014), 26-28. Para un comentario más completo por el editor de los volúmenes, véase Peter Trawny, *Freedom to Fail: Heidegger's anarchy*, Cambridge, Polity, 2015. El descubrimiento condujo al profesor Günter Figal, presidente de la Sociedad Martin Heidegger en Alemania, a dimitir en enero de 2015, diciendo que ya no deseaba representar a Heidegger. Para unos antecedentes mucho más tempranos y pruebas del nazismo de Heidegger, véase Ott, *Heidegger*, y Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*.

[27] «The Self-Assertion of the German University» (27 de mayo de 1933), trad. William S. Lewis, en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 29-39, citado en secciones 34-36. Véanse también artículos en periódicos contemporáneos en Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, Shur, 1962, 49-57, y Hans Sluga, *Heidegger's Crisis: philosophy and politics in Nazi Germany*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993, 1-2.

[28] «Declaration of Support for Adolf Hitler and the National Socialist State», 11 de noviembre de 1933, trd. en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 49-52, en

concreto, 51.

[29] Ott, *Heidegger*, 228-229, citando la carta de Heidegger del 22 de septiembre de 1933 al personal de enseñanza de la universidad.

[30] *Ibid.*

[31] Elfride Heidegger a Malvine Husserl, 29 de abril de 1933. La carta sobrevive solo como copia transcrita por Frédéric de Towarnicki en su «Visite à Martin Heidegger», *Les Temps modernes* (1 de enero de 1946), 717-724, en concreto, 717-718, aquí traducido en Kisiel & Sheehan, *Becoming Heidegger*, 411-412. Para la respuesta de Husserl, véase Kisiel & Sheehan, 412-413 (Husserl a Dietrich Mahnke, 4-5 de mayo de 1933), y Ott, *Heidegger*, 174-177.

[32] Ott, *Heidegger*, 173.

[33] Situaciones límite: Jaspers, *Philosophy* II, 178-179. Situaciones existenciales: 159, 335-336.

[34] Esperar morir joven: Gens, *Karl Jaspers*, 50, citando Gertrud Jaspers a Arendt, 10 de enero de 1966. Administrar energías: 24-27. Respiración y pausas: 113-115.

[35] Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 162 (Heidegger, borrador de carta a Jaspers, 6 de febrero de 1949).

[36] Arendt & Jaspers, *Hannah Arend/Karl Jaspers Correspondence*, 29 (Arendt a Jaspers, 29 de enero de 1946).

[37] Jaspers, *Philosophy* II, 100.

[38] Gens, *Karl Jaspers*, 158; Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 39 (Jaspers a Heidegger, 6 de septiembre de 1922), 42 (Jaspers a Heidegger, 24 de noviembre de 1922).

[39] Jaspers, «Sobre Heidegger», 110. Sensación extraña: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 40 (Heidegger a Jaspers, 19 de noviembre de 1922).

[40] Necesidad de revolución: Jaspers, «On Heidegger», 109. Estilo, enfrentamiento y negación: 111-114.

[41] *Ibid.*, 112.

[42] *Ibid.*, 117

[43] *Ibid.*, 118.

[44] «Debo decirme a mí misma»: Kirkbright, *Karl Jaspers*, 148, citando la carta de Gertrud Jaspers a sus padres, 29 de junio de 1933. Grosería de Heidegger: Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 630 (Jaspers a Arendt, 9 de marzo de 1966).

[45] «Avergonzado»: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 185 (Heidegger a Jaspers, 7 de marzo de 1950). Escepticismo de Jaspers: Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 630 (Jaspers to Arendt, 9 de marzo de 1966).

[46] Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers correspondence*, 149 (Jaspers a Heidegger, 23 de agosto de 1933).

[47] Jaspers, «On Heidegger», 118-120.

[48] Bruno Bettelheim, *The Informed Heart*, Harmondsworth, Penguin, 1986, 258-263.

[49] Gabriel Marcel, «On the Ontological Mystery», en su *The Philosophy of Existence*, 1-31, esp. 27.

[50] Gabriel Marcel, «Conversations», en Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, 217-256; en concreto, 249. Escribió algo similar en *Men Against Humanity*, trad. G. S. Fraser, Londres, Harvill, 1952, 81-83.

[51] BT, 39/17 (SyT, 21).

[52] *Sein zum Tode:* BT, 279/235 (SyT, 276).

[53] BT, 351/304. (SyT, 321). Rendirse: BT, 308/264 (SyT, 309).

[54] Hans Jonas, «Heidegger's resoluteness and resolve», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 197-203, en concreto, 200-201.

[55] Ott, *Heidegger*, 240-241, y carta de dimisión citada en 249.

[56] *Ibid.*, 173, 178.

[57] Heidegger, «The Rectorate 1933/34: facts and thoughts», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 15-32, más en concreto, 30-32.

[58] *Ibid.*, 17.

[59] Towarnicki, «Le Chemin de Zähringen», 125.

[60] Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 186 (Jaspers to Heidegger, 19 de marzo de 1950).

[61] Farías, *Heidegger and Nazism*, 197-202, citando la carta de Heidegger a Wilhelm Stuckart, 28 de agosto de 1934; véase también Safranski, *Martin Heidegger*, 279-281.

[62] Löwith, My Life in Germany*, 59-60.*

[63] Max Müller, «Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 175-195, en concreto, 189-190. (Entrevista con Bernd Martin y Gottfried Schramm el 1 de mayo de 1985.)

[64] La implicación de Heidegger era bien conocida desde el principio. Sartre la conocía en 1944, igual que los ocupantes franceses en su zona de Alemania, después de la guerra. Se revelaron más detalles cuando se publicó una gran colección de documentos en 1962: la obra de Guido Schneeburger *Nachlese zu Heidegger*. Cuando yo estudiaba a Heidegger, a principios de los ochenta, la cuestión nazi no procupaba demasiado, en parte debido a la visión que prevalecía entonces de que la vida y la personalidad no eran significativas a la hora de considerar la filosofía. En 1987 esto cambió, con el historiador chileno Víctor Farías y su *Heidegger y el nazismo*, una obra que condenaba toda la filosofía de Heidegger afirmando que estaba contaminada por su nazismo. Siguió un «asunto Heidegger», especialmente en Francia, donde algunos aseguraban que la filosofía de Heidegger no se veía afectada por la política y otros, en cambio, se adhirieron a la denuncia de Farías. Observándolo desde Alemania, el historiador de Friburgo Hugo Ott escribió: «En Francia se les ha caído el cielo encima... *el cielo de los filósofos*» (Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, 155). Ott publicó entonces un extenso relato documentado de las actividades nazis de Heidegger en 1992, incluyendo mucho material de los archivos de la ciudad de Friburgo: *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie (Martin Heidegger: a political life)*. La

discusión se fue apagando hasta que en 2005, estalló un nuevo «Asunto Heidegger» cuando en su obra *Heidegger*, Emmanuel Faye encontró más pruebas de nazismo en los seminarios de Heidegger de 1933-1934, y concluyó, por tanto, que el filósofo estaba manchado. En 2014 empezó un nuevo asunto más reciente con la publicación de sus cuadernos privados desde 1931 a 1946 (GA, 94-96), que mostraban unos puntos de vista claramente pronazis y antisemitas.

[65] Por ejemplo, la filósofa americana Marjorie Grene asistió a algunas conferencias de Heidegger y leyó *Ser y tiempo* a principios de los años treinta. Estuvo interrogándose sobre la cuestión nazi sesenta años, y luego escribió en su *Philosophical Testament* (1995) que le habría gustado desdeñar a Heidegger diciendo que no era importante, pero no podía y, por tanto, había decidido preservar lo que era esencial en su pensamiento, asimilándolo a «un marco más adecuado», y abandonar el resto. Marjorie Grene, *A Philosophical Testament*, Chicago y La Salle, IL., Open Court, 1995, 76-79. El *Heidegger* de Grene, Nueva York, Hillary House, 1957, fue uno de los primeros libros dedicados a Heidegger en inglés.

[66] BT, 157-159/121-122 (SyT, 141).

[67] Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 142 (Arendt a Jaspers, 29 de septiembre de 1949).

[68] Sartre, «A More Precise Characterization of Existentialism», en Contat & Rybalka (eds.), *The Writings of Jean-Paul Sartre* II, 155-160, en concreto, 156. Para saber más de la idea de carácter en Sartre, véase Webber, *The Existentialism of Jean-Paul Sartre.*

[69] Heidegger, Introduction to Metaphysics*, 40.*

[70] Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 151 (Heidegger a Jaspers, 1 de julio de 1935). Este es el coro de la «Oda al Hombre» de Sófocles, *Antígona*, V, 332-375, en concreto, 332. La versión alemana de Heidegger es: *Vielfältig das Unheimliche*, *nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt* (GA, 13, 35). Este verso se podría traducir más convencionalmente como: «maravillas hay muchas, y ninguna tan maravillosa como el hombre» (a partir de la traducción de R. C. Jebb) o «Muchas cosas hay formidables, y ninguna más formidable que el hombre» (a partir de la traducción de Hugh Lloyd-Jones). La palabra que se traduce como «formidable» o «maravillosa» es *deinà (deinos)*, que también significa «terrible». Aparece en las posteriores discusiones de Heidegger sobre tecnología. En traducción de Heidegger, «Chorlied aus der Antigone des Sophocles» está en *Aus der Erfahrung des Denkens*, 35-36; la había hecho imprimir

por su cuenta en 1843 como regalo de cumpleaños para Elfride (GA, 13, 246n).

[71] Esta interpretación fue planteada por primera vez en 1963 por William J. Richardson, un extraordinario especialista americano que, como decía él mismo, la desarrolló mientras vivía «en casi total aislameinto como capellán de un grupo de monjas benedictinas en un convento renovado de la Selva Negra». William J. Richardson, «An Unpurloined Autobiography», en James R. Watson (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, 147, citado por Woessner, *Heidegger in America*, 200. Véase *Heidegger*, *through phenomenology to thought* de Richardson. Su interpretación ha prevalecido desde entonces, aunque algunos disienten: véase por ejemplo Sheehan, *Making Sense of Heidegger: a paradigm shift.*

[72] Rechazo del trabajo de Berlín y citas que siguen: Heidegger, «Why Do I Stay in the Provinces?», en Sheehan (ed.), *Heidegger*, *the man and the thinker*, 27-30; véase también la nota del editor, 30n.

[73] Véase Walter Biemel, «Erinnerungen an Heidegger», in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2/1 (1977), 1-23, en concreto, 14.

[74] Heidegger, «The Thinker as Poet», en *Poetry*, *Language*, *Thought*, 1-14, en concreto, 9. Esta frase se ha grabado en un letrero encima de un banco de Todtnauberg.

[75] Hannah Arendt, «What Remains? The Language Remains», en P. Baehr (ed.), *The Portable Hannah Arendt*, Nueva York, Penguin, 2003, 3-22, en concreto, 5-6 (una entrevista con Günter Gaus en la televisión de Alemania occidental, el 28 de octubre de 1964). Su huida: Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 105-108.

[76] Van Breda, «Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs - The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl Archives», 47.

[77] Max Müller, «Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 175-195, en concreto, 186 (entrevista del 1 de mayo de 1985).

[78] «Lettre de M. le professeur Husserl: An den Präsidenten des VIII. internationalen Philosophen-Kongresses Herrn Professor Dr Rádl in Prag», en *Actes du huitième Congrès international de Philosophie à Prague 2-7 septembre 1934*, Praga, Comité d'organisation du Congrès, 1936, xli-xlv.

[79] Husserl, «Vienna Lecture», en *Crisis*, Appendix I, 269-299, más específicamente, 290-299.

[80] David Carr, «Introduction», en Husserl, *Crisis*, xvii.

[81] Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology*, *1928-1938*, New Haven, Yale University Press, 2004, 69, citando notas traducidas por la hija de Husserl, Elisabeth Husserl Rosenberg, «Aufzeichnungen aus Gesprächen mit Edmund Husserl während seiner letzten Krankheit im Jahre 1938», en los Husserl Archives. Sobre la enfermedad de Husserl, véase también David Carr, «Introduction», en Husserl, *Crisis*, xvii.

[82] Malvine Husserl & Karl Schumann, «Malvine Husserls "Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl"», Husserl Studies 5(2) (1988), 105-125, sobre todo en 118.

[83] Van Breda, «Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs - The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives», 66.

[84] En una entrevista de 1985, Max Müller recordaba que Heidegger «no estuvo en el funeral de Husserl, como la mayoría de los colegas de su facultad, porque estaba enfermo». Max Müller, «Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 175-195, en concreto, 187.

[1] Proselitismo de Sartre: Merleau-Ponty, «The Philosophy of Existence», en *Texts and Dialogues*, 129-139, en concreto, 134. Beauvoir leyéndolo: POL, 201 (PDV, 177).

[2] Wilson, Dreaming to Some Purpose*, 234.*

[3] Sartre, «Notes sur la prise de mescaline» (1935), en *Les mots*, *etc*., 1, 222-133; también en POL, 209-210 (PDV, 183-184); y *Sartre By Himself*, 38.

[4] Sartre, «Foods», en Contat & Rybalka (eds.), *The Writings of JeanPaul Sartre*, II, 60-63.

[5] Flynn, *Sartre: a philosophical biography*, 15. Sobre la historia de *Melancholia* y otras versiones manuscritas en la Bibliothèque nationale, véase M. Contat, «De "Melancholia" à *La nausée*: la normalisation *NRF* de la contingence» (21 de enero de 2007), en ITEM (l'Institut des texts et manuscrits modernes):

http://www.item.ens.fr/index.php?id=27113. (Versión revisada del artículo publicado originalmente en *Dix-neuf/Vingt*, 10 [octubre de 2000].

[6] Sartre, *La náusea*, 7-8, 108, «Debo decir...»: p. 1.

[7] *Ibid.*, 110.

[8] *Ibid.*, 19. Sartre escribe que la canción la canta «una negra», pero George Cotkin señala que es más probable que fuese la cantante judía Sophie Tucker, ya que era su canción más conocida: Cotkin, *Existential America*, 162.

[9] Sartre, *La náusea*, 148.

[10] Historia de fantasmas: Sartre, *Words*, 95-96. Lucien: Sartre, «The Childhood of a Leader» en *Intimacy*, 130-220, en concreto, 138.

[11] Gerassi, *Sartre*, 115 (entrevista del 23 de abril de 1971).

[12] Sartre, *Words*, 101.

[13] Citado en Francis Steegmuller, *Maupassant: a lion in the path*, Londres, Macmillan, 1949, 60.

[14] POL, 48 (PDV, 45).

[15] Chaplin: POL, 244 (PDV, 213). Keaton: ASAD, 197(FDCU, 172).

[16] Sartre, *La náusea*, 82.

[17] BN, 628-629 (SyN, 738-740)... Para una nota sobre cómo traducir «*le visqueux*», véase BN, 625n (SyN, 738n).

[18] Gabriel Marcel, «Existence and Human Freedom», en *The Philosophy of Existence*, 36.

[19] Sartre y Jacques-Laurent Bost en *Sartre By Himself*, 41-42.

[20] Levinas, *On Escape*, 52, 56, 66-67. Levinas desarrolló más esta idea en «Il y a», un artículo de 1946 incorporado en *De l'existence à l'existant* (*Existence and Existents*) en 1947. Su amigo Maurice Blanchot también usó ese mismo concepto.

[21] Levinas, *Ethics and Infinity*, trad. R. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University

Press, 1985, 48 (entrevistas radiofónicas con Philippe Nemo, febrero-marzo de 1981).

[22] Levinas, Existence and Existents*, 54.*

[23] Levinas, *On Escape*, 69, 73.

[24] Véase Jacques Rolland, «Getting Out of Being by a New Path», en *ibid.*, 3-48; específicamente, 15 y 103n4; y Michael J. Brogan, «Nausea and the Experience of the "*il y a*": Sartre and Levinas on brute existence», *Philosophy Today*, 45(2) (verano de 2001), 144-153.

[25] Sartre, *War Diaries*, 183-184. Volvió a Heidegger durante la guerra, leyéndolo en alemán. Sorprendentemente, no apareció una traducción francesa completa de *Ser y Tiempo* hasta una que publicó privadamente Emmanuel Martineau en 1985, y luego una publicación de Gallimard de François Vezin en 1986. Véase Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge, CUP, 2001, 106n.

[26] Levinas, *On Escape*, 73.

[27] Sartre, *Witness to My Life*, 16 (Sartre a Simone Jollivet, carta sin fechar de 1926).

[28] Beauvoir, «Literature and Metaphysics», en *Philosophical Writings*, 275.

[29] Suspense: POL, 106 (PDV, 94). Novela policíaca: *Sartre by Himself*, 41.

[30] Cohen-Solal, *Sartre*, 116.

[31] Beauvoir, *She Came to Stay*, 164.

[32] Citado por Merleau-Ponty, «Metaphysics and the Novel», en *Sense and Non-Sense*, 26-40, en concreto, 26.

[33] POL, 365 (PDV, 318).

[34] Sartre, *War Diaries*, 83-85.

[35] MDD, 344 (MJF, 349).

[36] Moi, Simone de Beauvoir*, 49.*

[37] Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 362 (29 de junio de 1927).

[38] MDD, 246-248 (MJF, 252).

[39] Emmanuelle Garcia, «Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre», en Merleau-Ponty, *Œuvres*, 27-99; en concreto, 30, citando una entrevista radiofónica con Georges Charbonnier (22 de mayo de 1959). La niñez feliz de Merleau-Ponty también la menciona Beauvoir en MDD, 246 (MJF, 249) y FOC, 70 (FDC, 81).

[40] Sartre, *The Family Idiot*, I, 141.

[41] Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 388 (29 de julio de 1927).

[42] MDD, 246-248 (MJF, 249).

[43] MDD, 260 (MJF, 263).

[44] Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, 648 (12 de mayo de 1929).

[45] Lacoin, *Zaza*, 223; MDD, 248 (MJF, 253). Véanse las cartas en *Zaza* de Lacoin para la historia completa, especialmente 357, 363, 369.

[46] Bair, *Simone de Beauvoir*, 151-153; MDD, 359-360 (MJF, 366).

[47] Sartre, *Words*, 66.

[48] Sartre by Himself*, 20.*

[49] MDD, 336 (MJF, 342).

[50] POL, 77 (PDV, 70).

[51] POL, 23 (PDV, 23).

[52] Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 212 (Beauvoir a Algren, 8 de agosto de 1948).

[53] Véase Todd, Un fils rebelle*, 117; Bair,* Simone de Beauvoir*, 172.*

[54] POL, 22 (PDV, 23).

[55] POL, 63 (PDV, 58).

[56] Beauvoir, *Adieux*, 316.

[57] MDD, 7 (MJF, 11).

[58] FOC, 245 (FDC, 279).

[59] POL, 89-90 (PDV, 80).

[60] POL, 217-218 (PDV, 191).

[61] POL, 93 (PDV, 83).

[62] POL, 301 (PDV, 264).

[63] BN, 475-477 (SYN, 561).

[64] BN, 602-605, especialmente 605 para el esquí acuático (SYN, 711).

[65] Sartre, *War Diaries*, 251.

[66] *Ibid.*, 244.

[67] Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies (Situations X)*, 3-92, en concreto, 68.

[68] Bair, Simone de Beauvoir*, 183.*

[69] POL, 19 (PDV, 20).

[70] POL, 61 (PDV, 57).

[71] Véase Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 265; cf. Beauvoir, *She Came to Stay*, 17, donde ella otorga esa urgencia a su protagonista, Françoise.

[72] Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir: conversations 1972-1982*, trad. M. Howarth, Londres, Chatto & Windus/Hogarth, 1984, 110.

[73] Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir entrevistados por Madeleine Gobeil y Claude Lanzmann, dir. Max Cacopardo, para la emisión en Radio Canada TV, 15 de agosto de 1967.

[1] David Schalk, *Roger Martin du Gard*, Ithaca, Cornell University Press, 1967, 139n, citando una carta del 9 de septiembre de 1936, así como frases similares en una novela. Véase también Weber, *The Hollow Years*, 19.

[2] POL, 358 (PDV, 312).

[3] David Gascoyne, *Paris Journal 1937-1939*, Londres, The Enitharmon Press, 1978, 62, 71.

[4] George Orwell, *Coming Up for Air*, Londres, Penguin, 1989; publicada originalmente en 1939, 21, 157.

[5] Sartre, «Please Insert 1: 1945», en *The Last Chance: Roads of Freedom IV*, 22-23; en concreto, 23.

[6] Sartre, *The Reprieve*, 192, 232.

[7] *Ibid.*, 277.

[8] Sartre, *War Diaries*, 185.

[9] Josef Novák, *On Masaryk*, Ámsterdam, Rodopi, 1988, 145.

[10] Para todo el relato de esta peripecia, véase Van Breda, «Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs — The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives», 39-69.

[11] Sartre terminaba *El aplazamiento* haciendo que Daladier dijera eso al abandonar su avión, Sartre, *Le Sursis*, París, Gallimard, 1945, 350; Sartre, *The Reprieve*, 377.

[12] POL, 336 (PDV, 293).

[13] Véase Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, New Haven, Yale University Press, 2004, 522, y su «Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty», en Toadvine & Embree (eds), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, 173-200, en concreto 175.

[14] Véase Husserl, «Recollections of Franz Brentano» (1919), en *Shorter Works*, eds. P. McCormick & F. Elliston, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981, 342-48, y Spiegelberg, «The Lost Portrait of Edmund Husserl», 341-342. (La

hija de Husserl lo tuvo en la pared de su apartamento de Friburgo, y se usó una foto de este lugar para reconstruir su aspecto: ver láminas en Spiegelberg.)

[15] J. C. M. Brentano, «The Manuscripts of Franz Brentano», *Revue internationale de philosophie*, 20 (1966), 477-482, concretamente 479. (El autor es el hijo de Brentano.)

[16] Véase Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des HusserlArchivs = History of the Husserl Archives*, y la web http://hiw.kuleuven.be/hua/, así como una lista de los volúmenes de *Husserliana* en http://www.husserlpage.com/hus_iana.html.

[17] Van Breda, «Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain», en Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, 150-161, en concreto 150-52; Bruzina, «Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty», en Toadvine & Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, 173-200, concretamente 175. Todo el volumen resulta muy útil con respecto a las relaciones de sus ideas.

[18] Husserl, *Crisis*, 123-124; Véase también D. Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: an introduction*, Cambridge & New York, CUP, 2012, 178-217. El análisis de Husserl tiene mucho en común con el de sociólogos como Max Weber y W. I. Thomas, así como con el de Alfred Schulz, que más tarde escribió un ensayo muy elocuente sobre disrupciones del «mundo» de alguien que está en el extranjero, basadas en parte en sus propias experiencias como emigrado que huía del nazismo [Alfred Schutz, «The Stranger: an essay in social psychology», *American Journal of Sociology*, 49(6) (mayo de 1944), 499-507]. Husserl quizá también se habría visto influido por el etólogo Jakob von Uexküll, que escribió sobre el *Umwelt* o medio ambiente experimentado por distintas especies. Un perro, por ejemplo, tiene un mundo lleno de olores, pero no de colores. J. von Uexküll, *Theoretical Biology*, Londres, Kegan Paul, 1926.

[19] Husserl, *Crisis*, 107-108; 161-164.

[20] *Ibid.*, 331-332.

[21] Husserl, «The Vienna Lecture», en *Crisis* (Apéndice I), 269-299; especialmente, 279-289.

[22] Marcel, «On the Ontological Mystery», en su *The Philosophy of Existence*, 27.

[23] Dan Zahavi, «Merleau-Ponty on Husserl: a reappraisal», en Toadvine & Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, 3-29; en concreto, 7, citando una carta de Husserl a Adolf Grimme, publicada en Husserl, ed. Iso Kern, *Zur*

Phänomenologie der Intersubjektivität (*Husserliana* XV) (1973), lxvi.

[24] Safranski, *Martin Heidegger*, 78.

[25] POL, 359 (PDV, 313).

[26] POL, 372 (PDV, 326).

[27] Koestler, Scum of the Earth*, 21.*

[28] POL, 375 (PDV, 328 y ss.); Beauvoir, *Wartime Diary*, 39 (1 de septiembre de 1939).

[29] Van Breda, «Merleau-Ponty and the Husserl Archives at Louvain», en Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, 150-161; en concreto, 152.

[30] Van Breda, «Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs — The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives», 66. Destrucción del retrato: Spiegelberg, «The Lost Portrait of Edmund Husserl», 342.

[31] Borden. *Edith Stein*, 13-15.

[32] Ibid.*, 16.*

[33] «Die heilige Nazi-Gegnerin», *Süddeutsche Zeitung* (17 de mayo de 2010).

[34] Van Breda, «Die Rettung von Husserls Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs — The Rescue of Husserl's *Nachlass* and the Founding of the Husserl-Archives», 66. Cenizas de Husserl: Herbert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1981, 192n.10, citando información de su hija, Elisabeth Husserl Rosenberg.

[1] Beauvoir, *Wartime Diary*, 42-43 (3 de septiembre de 1939).

[2] *Ibid.*, 43-46 (3 de septiembre de 1939).

[3] *Ibid.*, 58 (11 de septiembre de 1939).

[4] Koestler, Scum of the Earth*, 40.*

[5] Camus, *Notebooks 1935-1942*, 170 (marzo de 1940).

[6] *Ibid.*, 176 (sin fecha, pero a principios de 1940).

[7] Sartre escribiendo todo el día: Beauvoir, *Adieux*, 387-388. Ping-pong: Sartre, *Quiet Moments in a War*, 97 (Sartre a Beauvoir, 6 de marzo de 1940).

[8] Sartre, *Witness to My Life*, 312 (Sartre a Beauvoir, 24 de octubre de 1939).

[9] Beauvoir, *Wartime Diary*, 153 (14 de noviembre de 1939), y Sartre, *Witness to My Life*, 409 (Sartre a Beauvoir, 15 de diciembre de 1939).

[10] Bost: Beauvoir, *Wartime Diary*, 295 (30 de junio de 1940).

[11] Merleau-Ponty, «The War Has Taken Place», en *Sense and Non-Sense*, 139-152; en concreto, 141.

[12] Aron, The Committed Observer*, 66.*

[13] Emmanuelle Garcia, «Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre», en Merleau-Ponty, *Œuvres*, 27-99; concretamente, 43-44.

[14] Huida de Beauvoir de París: Beauvoir, *Wartime Diary*, 272-276 (10 de junio de 1940). Regreso en un camión alemán: 290 (30 de junio de 1940).

[15] Guéhenno, *Diary of the Dark Years*, 51 (7 de enero de 1941).

[16] Beauvoir, *Wartime Diary*, 288 (30 de junio de 1940).

[17] POL, 464 (PDV, 407)

[18] POL, 511 (PDV, 447).

[19] POL, 474 (PDV, 441). En las clases: 504 (PDV, 441-442).

[20] Simplificación: POL, 504 (PDV, 441). Turbante: véase también Beauvoir, *Wartime Diary*, 166 (22 de noviembre de 1939).

[21] POL, 465 (PDV, 408).

[22] Beauvoir, *Wartime Diary*, 304 (6 de julio de 1940); POL, 468-469 (PDV, 411). Véase también Beauvoir, *Ethics of Ambiguity*, 159.

[23] Sartre, *War Diaries*, 187 (1 de febrero de 1940); Sartre, «Cahier Lutèce», en Sartre, *Les mots*, *etc*., 914; véase también Cohen-Solal, *Sartre*, 153.

[24] Sartre, *Quiet Moments in a War*, 234 (Sartre a Beauvoir, 22 de julio de 1940). Las cartas de ella llegaron: 234 (Sartre a Beauvoir, 23 de julio de 1940).

[25] La vista: Sartre, *War Diaries*, 17 (17 de noviembre de 1939). Prácticamente tuerto: Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), 3-92; sobre todo, 3. La huida: Cohen-Solal, *Sartre*, 159.

[26] Sartre, «The Paintings of Giacometti», en *Situations* [IV], 177-192, en concreto, 178.

[27] POL, 479-480 (PDV, 420).

[28] POL, 503-504 (PDV, 440).

[29] Cohen-Solal, *Sartre*, 166.

[30] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* [IV], 225-326; en concreto, 231.

[31] Paulhan, «Slogans des jours sombres», *Le Figaro littéraire*, 27 de abril de 1946. Véase Corpte & Paulhan, *Collaboration and Resistance*, 266.

[32] Guéhenno, *Diary of the Dark Years*, 101, 17 de julio de 1941.

[33] Cohen-Solal, *Sartre*, 164; Bair, *Simone de Beauvoir*, 251-252; Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* [IV], 225-326; en concreto, 231. Escuela y retrato: Marianne Merleau-Ponty, comunicación personal.

[34] POL, 490-491 (PDV, 433). Sobre la visita a Gide, Malraux y otros interpretada como actividad de la Resistencia: Lévy, *Sartre*, 291-292.

[35] Sartre, «Paris Under the Occupation», en *The Aftermath of War* (*Situations III*), 8-40, en concreto, 11 (publicado originalmente en *La France libre*, 1945).

[36] Guéhenno, *Diary of the Dark Years*, 195 (22 de febrero de 1943).

[37] Merleau-Ponty, «The War Has Taken Place», en *Sense and Non-Sense*, 139-152; concretamente, 141-142.

[38] POL, 512, 525 (PDV, 448, 459).

[39] Sartre, «Paris under the Occupation», en *The Aftermath of War* (*Situations III*), 8-40; concretamente, 15-16.

[40] POL, 535 (PDV, 467).

[41] James Baldwin, «Equal in Paris», en *The Price of the Ticket*, 113-126; concretamente, 114.

[42] POL, 579-580 (PDV, 506); véase también Beauvoir, *Adieux*, 272.

[43] POL, 539 (PDV, 490). «Un alma sencilla, alegre»: 561. Divertido, emotivo: FOC, 61 (FDC, 71). En 2013, el descubrimiento de una breve carta de Camus a Sartre confirmó la calidez del principio de su amistad: véase Grégoire Leménager, «Camus inédit: "Mon cher Sartre" sort de l'ombre», *Le nouvel observateur* (8 de agosto de 2013).

[44] Véase la novela autobiográfica de Camus, *The First Man (El primer hombre)*, 55 (*El primer hombre*, trad. Aurora Bernárdez, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 65); Todd, *Camus*, 5-6.

[45] Camus, *The First Man*, 158 (trad., p. 68).

[46] Camus, *Notebooks 1835-1942*, 3 (mayo de 1935).

[47] Camus, *El extranjero*, [trad. José Ángel Valente, Círculo de Lectores, Barcelona, 2002], pp. 76, 89, 112.

[48] *Ibid.*, 111. La inspiración para la novela también procedía de las experiencias de Camus de viajar por Europa Central en 1937, y la sensación de sentirse desorientado al no saber hablar el idioma ni entender cómo comportarse: véase Camus, *Notebooks 1935-1942*, 45.

[49] Camus, «Preface» (1955), *The Myth of Sisyphus*, 7. Véase también David Carroll, «Rethinking the Absurd: le mythe de Sisyphe», en E. J. Hughes (ed.), *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge, CUP, 2007, 53-66; especialmente, 53-57.

[50] Homero, *Odisea*, libro XI, 593-600.

[51] Camus, *Myth of Sisyphus*, 19 (*El mito de Sísifo*, 9). Por qué seguir viviendo: 11-13 (*El mito de Sísifo*, 6-7).

[52] Ibid.*, 111.*

[53] Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 45.

[54] Sartre, «*The Outsider* Explained», en *Critical Essays*, 148-184; en concreto, 173. El ejemplo de Sartre es sobre el rugby, pero yo lo he adaptado en honor al hecho de que Camus jugaba al fútbol.

[55] William Barrett, «Talent and Career of Jean-Paul Sartre», *Partisan Review*, 13 (1946), 237-246; en concreto, 244.

[56] Nada: BN, 48 (SyN, 57). Bolsa de aire: Gabriel Marcel, «Existence and Human Fredom», en *The Philosophy of Existence*, 61.

[57] BN, 33-34 (SyN, 48-49).

[58] BN, 35 (SyN, 50).

[59] El chiste está online en http://www.workjoke.com/philosophersjokes.html.

[60] BN, 48 (SyN, 59).

[61] BN, 53, 56 (SyN, 74).

[62] BN, 56-57 (SyN, 75-76).

[63] BN, 61-62 (SyN, 81).

[64] BN, 63(SyN, 83).

[65] BN, 82 (SyN, 105).

[66] Chesterton, «The Queer Feet», en *The Annotated Innocence of Father Brown*, Oxford & NY, OUP, 1988, 64-83.

[67] Sartre, «The Childhood of a Leader», en *Intimacy*, 130-220; concretamente, 216.

[68] BN, 503 (SyN, 594).

[69] Sartre: Existentialism and Humanism*, 48.*

[70] BN, 501 (SyN, 602).

[71] BN, 574 (SyN, 676).

[72] Beauvoir, *Adieux*, 184.

[73] Hayman, *Writing Against*, 198, citando una crítica de *Paris-Soir* (15 de junio de 1943).

[74] Beauvoir, «Pyrrhus and Cineas», en *Philosophical Writings*, 77-150; en concreto, 90.

[75] *Ibid.*, 97-98.

[76] POL, 579 (PDV, 516).

[77] POL, 598 (PDV, 520-521). Para los acontecimientos precedentes: 595-596 (PDV, 519).

[78] Camus, «Neither Victims Nor Executioners», 24-43.

[79] Beauvoir, «An Eye for an Eye», en *Philosophical Writings*, 237-260, esp. 257-258. Sobre el juicio de Brasillach, véase Alice Kaplan, *The Collaborator*, Chicago & Londres, University of Chicago Press, 2000.

[80] Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), 3-92; concretamente, 48.

[81] BN, 645 (SyN, 760), y Sartre, *Notebooks for an Ethics*, trad. D. Pellauer, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1992 (*Cahiers pour une morale*, 1983).

[82] Merleau-Ponty, «The War Has Taken Place», en *Sense and Non-Sense*, 139-152; concretamente, 147.

[83] Sartre, *What Is Literature? And Other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, 184. Para saber cómo se convirtió Sartre en poderosa figura intelectual de su época, véase Patrick Baert, *The Existentialist Moment*, Cambridge, Polity, 2015.

[84] FOC, 56 (FDC, 66).

[85] FOC, 22 (FDC, 26). Sobre ver la película dos veces: POL, 244 (PDV, 213).

[86] Merleau-Ponty en Les Temps modernes: *Vian,* Manual of Saint-Germain-des-Prés*, 141.*

[87] Se publicaron unos fragmentos en *Les Temps modernes e*n 1949, y luego, reunidos con algunas páginas manuscritas no publicadas, formaron un cuarto volumen, *La dernière chance*. Sobre la afirmación de Sartre de que el volumen final resolvería el enigma de la libertad: Michel Contat, «General Introduction for *Roads of Freedom*», en Sartre, *The Last Chance: Roads of Freedom IV*, 177-197, esp. 193, citando la entrevista de Contat con Sartre, *L'express* (17 de septiembre de 1959). La introducción de Contat (195) también cita una entrevista de 1974 no publicada en la cual Sartre decía que *Los Mandarines* de Beauvoir eran «el auténtico final de *Los caminos de la libertad*, tal y como yo lo contemplaba en 1950, pero con otro punto de vista».

[88] J. Glenn Gray, *The Warriors: reflections on men in battle*, Lincoln, NE, University of Nebraska Press, 1998, 19-22, (publicado originalmente en 1959).

[89] Marcel, «Testimony and Existentialism», en *The Philosophy of Existence*, 67-76; en concreto, 67 («Underground» reconvertido en «Métro»).

[90] FOC, 93 (FDC, 108).

[91] Vian, Manual of Saint-Germain-des-Prés.

[92] *Ibid.*, 141. Bailar y filosofar: Gréco, *Je suis faite comme ça*, 98-99.

[93] Gréco, *Jujube*, 129; véase también Cazalis, *Les mémoires d'une Anne*, 125.

[94] Gréco, Je suis faite comme ça*, 73.*

[95] Horace McCoy, *They Shoot Horses*, *Don't They?*, publicada originalmente en 1935, fue traducida como *On achève bien les chevaux*, París, Gallimard, 1946.

[96] Sartre, «On John Dos Passos and *1919*», en *Critical Essays* (*Situations I*), 13-31; concretamente, 30. Véase también su artículo «American Novelists in French Eyes», *Atlantic Monthly* (agosto de 1946), y el de Beauvoir «An American Renaissance in France», en su «*The Useless Mouths» and Other Literary Writings*, 107-112. Véase también Richard Lehan, *A Dangerous Crossing: French literary*

existentialism and the modern American novel, Carbondale & Edwardsville, IL, Southern Illinois University Press, Londres y Ámsterdam, Feffer & Simons, 1973.

[97] James Sallis, «Introduction», Vian, *I Spit on Your Graves*, v-vi.

[98] Sartre, «A Sadness Composed of Fatigue and Boredom Weighs on American Factory Workers», en *We Have Only This Life to Live*: *the selected essays of Jean-Paul Sartre 1939-1975*, Ronald Aronson & Adrian Van den Hoven (eds.), Nueva York, NYRB, 2013, 108. Publicado originalmente en *Combat* (12 de junio de 1945). más tarde se supo que el FBI vigiló de cerca también a los periodistas, buscando simpatías comunistas o tendencias problemáticas. Véase Cohen-Solal, *Sartre*, 242-243.

[99] Lionel Abel, «Sartre Remembered», en Robert Wilcocks (ed.), *Critical Essays on Jean-Paul Sartre*, Boston, G. K. Hall, 1988, 13-33; concretamente, 15.

[100] Como ejemplo, se puede ver Camus, «Death in the Soul», en *Lyrical and Critical Essays*, 40-51, describiendo una estancia en Praga que lo desorientó.

[101] Camus, «The Rains of New York», en *Lyrical and Critical Essays*, 182-186; en concreto, 184.

[102] Camus, American Journals*, 42-43.*

[103] Beauvoir, *America Day by Day*, 25. Para mostrar al público americano cómo se veían a través de los ojos de una extraña, publicó también «An Existentialist Looks at Americans», *New York Times Magazine* (25 de mayo de 1947), reimpreso en *Philosophical Writings*, 299-316.

[104] Beauvoir, *America Day by Day*, 36, 214.

[105] FOC, 25 (FDC, 30).

[106] Sartre, «Return from the United States» (trad. T. Denean Sharpley-Whiting), en Gordon (ed.), *Existence in Black*, 83-89; en concreto, 84 (publicado originalmente en *Le Figaro*, 16 de junio de 1945).

[107] Beauvoir, *America Day by Day*, 1999, 44-45.

[108] Gréco, Je suis faite comme ça*, 135.*

[109] Michel Fabre, *Richard Wright: books and writers*, Jackson y Londres,

University Press of Mississippi, 1990, 141 (citando el diario, 5 de agosto de 1947). Véase también Cotkin, *Existential America*, 162.

[110] Rowley, *Richard Wright*, 336. Dificultades con el visado: 328-329.

[111] *Time* (28 de enero de 1946), 16-17; «la existencialista más guapa»: *New Yorker*, 23 (22 de febrero de 1947), 19-20. Para la recepción americana del existencialismo de esa época en general, véase Fulton, *Apostles of Sartre*, y Cotkin, *Existential America*; especialmente, 105-133.

[112] *Partisan Review*, 13 (1946). Véase Cotkin, *Existential America*, 109, y Cohen-Solal, *Sartre*, 271.

[113] Jean Wahl, «Existentialism: a preface», *New Republic*, 1 de octubre de 1945, 442-444.

[114] Paul F. Jennings, «Thingness of Things», *Spectator* (23 de abril de 1948), y *New York Times Magazine* (13 de junio de 1948). Véase Cotkin, *Existential America*, 102-103.

[115] William Barrett, «Talent and Career of Jean-Paul Sartre», *Partisan Review*, 13 (1946), 237-246, concretamente, 244. Véase Cotkin, *Existential America*, 120-123.

[116] F. W. Dupee, «An International Episode», *Partisan Review*, 13 (1946), 259-63, en concreto, 263.

[117] Véase, por ejemplo, Bernard Frizell, «Existentialism: post-war Paris enthrones a bleak philosophy of pessimism», *Life* (7 de junio de 1946) y John Lackey Brown, «Paris, 1946: its three war philosophies», *The New York Times* (1 de septiembre de 1946). Véase Fulton, *Apostles of Sartre*, 29.

[118] Rowley, *Richard Wright*, 246, 326-327.

[119] Arendt, «French Existentialism» y «What Is Existenz Philosophy?» ambos en Arendt, *Essays in Understanding*, 163-187, 188-193. Versiones originales publicadas en *Partisan Review*, 13 (1) 1946, y *Nation*, 162 (23 de febrero de 1946), respectivamente. Véase también Walter Kaufmann, «The Reception of Existentialism in the United States», *Salmagundi*, 10-11, número doble sobre «The Legacy of the German Refugee Intellectuals» (otoño de 1969 - invierno de 1970).

[1] Spender, «Rhineland Journal», *New Selected Journals*, 34 (julio de 1945)

(publicado originalmente en *Horizon*, diciembre de 1945). Sobre la devastación alemana, véase también Victor Sebestyén, *1946: The making of the modern world*, Londres, Macmillan, 2014, especialmente 38 para las figuras sin hogar.

[2] Entre 12,5 y 13,5 millones de alemanes fueron expulsados o intimidados para que se fueran de otros países europeos: véase Werner Sollors, *The Temptation of Despair: tales of the 1940s*, Cambridge, MA y Londres, Belknap/Harvard University Press, 2014, 119; para Europa en general, véase Keith Lowe, *Savage Continent: Europe in the aftermath of World War II*, Londres, Viking, 2012.

[3] Petzet, *Encounters and Dialogues*, 193-195, en concreto 194, traduciendo el relato de la visita de Max Kommerell en 1941. Véase la misma fuente, 45, sobre la sensación que tenía Heidegger de que no le comprendían.

[4] Safranski, *Martin Heidegger*, 8. Bietingen: Ott, *Heidegger*, 371.

[5] Heidegger, *Letters to his Wife*, 188 (Martin a Elfride Heidegger, 15 de abril de 1945).

[6] Para todo este episodio, véase Ott, *Heidegger*, 302-305. Para las obras sobre Hölderlin, véase Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry.*

[7] Heidegger, «Evening Conversation: in a prisoner of war camp in Russia, between a younger and an older man», en *Country Path Conversations*, 132-160, concretamente 132-133.

[8] *Ibid.*, 136.

[9] *Ibid.*, 138-139.

[10] Ibid*., 140.*

[11] Todo el relato procede de Towarnicki, «Le Chemin de Zähringen», 87-90, con la transcripción y traducción de Towarnicki del coro de Sófocles, 91-94.

[12] Safranski, *Martin Heidegger*, 351. Para las fechas, véase Heidegger, *Letters to his Wife*, 191 (primera carta fechada el 17 de febrero de 1946). Tuvo visitantes, incluyendo su antiguo profesor Conrad Gröber, que le encontró muy recluido, y Towarnicki (Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, 197n.) Lo atendió el siquiatra Viktor Emil Freiherr von Gebsattel y otros.

[13] Heidegger, *Letters to his Wife*, 194 (Martin a Elfride Heidegger, 15 de marzo

de 1946; véase también la nota de la editora por Gertrude Heidegger, 191). Para la información de que Jörg todavía no había vuelto en 1949, véase Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 165 (Heidegger a Jaspers, 5 de julio de 1949).

[14] Schimanski, 'Foreword', en Heidegger, *Existence and Being*, 2ª ed., Londres, Vision, 1956, 9-11.

[15] Heidegger, «The Question Concerning Technology», en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3-35, en concreto 12-15.

[16] *Ibid.*, 15.

[17] Ibid.*, 16-17.*

[18] *Ibid.*, 17.

[19] Ibid.*, 27.*

[20] *Ibid.*, 18.

[21] *Ibid.*, 28. Está citando el himno de Hölderlin's «Patmos»: «Wo aber Gafahr ist, wächst / Das Rettende auch». Para el poema completo, véase Friedrich Hölderlin, *Selected Poems and Fragments*, trad. M. Hamburger, ed. J. Adler, Londres, Penguin, 1998, 230-231.

[22] Heidegger, «The Question Concerning Technology», en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3-35, concretamente 32.

[23] *Petzet,* Encounters and Dialogues*, 75.*

[24] Heidegger, «The Origin of the Work of Art», en *Poetry*, *Language*, *Thought*, 15-88, en concreto 31. Esta obra se redactó en 1935 y 1937, y se publicó en 1950 en su colección *Holzwege*.

[25] Heidegger, «Letter on Humanism», en *Basic Writings*, 213-265, en concreto 260. Los versos proceden de un poema tardío de Hölderlin, «In lovely blue» («In lieblicher Blaue»), en *Hymns and Fragments*, trad. R. Sieburth, Princeton, Princeton University Press, 1984, trad. 248-253.

[26] *Heidegger,* Introduction to Metaphysics*, 219.*

[27] *Cosmos* (escrito por C. Sagan, A. Druyan y S. Soter, emitido por primera vez en la PBS, 1980), episodio 1: «The Shores of the Cosmic Ocean».

[28] Merleau-Ponty, «Cézanne's Doubt», en *Sense and Non-Sense*, 9-25, en concreto 17.

[29] Para el antihumanismo de Heidegger y su posterior influencia véase, entre otros, a R. Wolin, «National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's Black Notebooks», *Jewish Review of Books* (6 de enero de 2014); Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*; Karsten Harries, «The Antinomy of Being: Heidegger's critique of humanism», en Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, 178-198; Mikel Dufrenne, *Pour l'homme* (París, Éditions du Seuil, 1968), y L. Ferry & A. Renaut, *French Philosophy of the Sixties*, trad. M. H. S. Cartani (Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1990).

[30] Heidegger, «The Origin of the Work of Art», en *Poetry*, *Language*, *Thought*, 15-88, en concreto 33-34.

[31] Meyer Schapiro, «The Still Life as a Personal Object: a note on Heidegger and Van Gogh» (1968), y «Further Notes on Heidegger and Van Gogh» (1994) en su *Theory and Philosophy of Art* (Nueva York, G. Braziller, 1994), 135-142, 143-151. Véase esp. 136-138, donde se dice que los zapatos son del propio Van Gogh, y 145, citando lo que contaba su compañero de estudios, François Gauzi, de que Van Gogh había comprado unos zapatos viejos en un mercadillo de París, «los zapatos de un carretero, pero limpios y recién lustrados. Eran unos zapatos bonitos. Se los puso, una tarde de lluvia, y salió a dar un paseo por las fortificaciones. Manchados de barro, se volvieron más interesantes». Schapiro también cita la propia nota marginal de incertidumbre de Heidegger en una edición de 1960 de su propio artículo (150). Para saber más sobre esto, véase Lesley Chamberlain, *A Shoe Story: Van Gogh*, *the philosophers and the West* (Chelmsford, Harbour, 2014), esp. 102-28.

[32] Heidegger, «The Origin of the Work of Art», en *Poetry*, *Language*, *Thought*, 15-88, en concreto 42. Para saber más sobre la arquitectura, véase Heidegger, «Building, Dwelling, Thinking», en *Ibid*., 145-161; y Adam Sharr, *Heidegger for Architects* (Nueva York, Routledge, 2007).

[33] Jaspers, Philosophy of Existence*, 12.*

[34] Heidegger, «Letter on Humanism», en *Basic Writings*, 213-265, en concreto 259, 262.

[35] Gadamer, Philosophical Apprenticeships*, 156.*

[36] Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 142 (Arendt a Jaspers, 29 de septiembre de 1949).

[37] Herbert Marcuse y Martin Heidegger, «An Exchange of Letters», en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 152-164, en concreto 161 (Marcuse a Heidegger, 28 de agosto de 1947, trad. Wolin). Véase también Wolin, *Heidegger's Children*, 134-172.

[38] *Ibid*., 163 (Heidegger a Marcuse, 20 de enero de 1948, trad. Wolin).

[39] Jacques Derrida, «Heidegger's Silence: excerpts from a talk given on 5 February 1988», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 145-148, en concreto 147-148.

[40] Herbert Marcuse y Martin Heidegger, «An Exchange of Letters», en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, 152-164, en concreto 163 (Heidegger a Marcuse, 20 de enero de 1948, trad. Wolin).

[41] *Ibid.*, 164, (Marcuse a Heidegger, 12 de mayo de 1948, trad. Wolin).

[42] Mark W. Clark, Beyond Catastrophe: German intellectuals and cultural renewal after World War II*,* 1945-1955 *(Lanham, MD y Oxford, Lexington, 2006), 52.*

[43] *Ibid.*, 72.

[44] Ott, *Heidegger*, 32, citando el informe de Jaspers sobre Heidegger, 22 de diciembre de 1945.

[45] Jaspers, The Question of German Guilt*, 63.*

[46] *Ibid.*, 71.

[47] *Ibid.*, 19.

[48] Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 169 (Jaspers a Heidegger, 6 de agosto de 1949). Los textos enviados probablemente incluían la «Carta sobre el humanismo», de Heidegger, que contiene la frase «la casa del Ser».

[49] Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 190 (Heidegger a Jaspers, 8 de abril de 1950). La *Ereignis* era una de ellas ideas favoritas de Heidegger durante este periodo. Véase por ej. *Introduction to Metaphysics*, 5-6 de

Heidegger; *Contributions to Philosophy* (*From Enowning*) de Heidegger, Bloomington, Indiana University Press, 1999.

[50] Heidegger y Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 197 (Jaspers a Heidegger, 24 de julio de 1952).

[51] *Ibid.*, 186 (Jaspers a Heidegger, 19 de marzo de 1950).

[52] Petzet, *Encounters and Dialogues*, 65-66, citando a Stroomann: *Aus meinem roten Notizbuch*. Stroomann, que siguió siendo amigo de Heidegger, más tarde se especializó en «enfermedades del mando». Véase Josef Müller-Marein, «Der Arzt von Bühlerhöhe», *Die Zeit* (18 de abril de 1957).

[53] Petzet, Encounters and Dialogues*, 75.*

[54] Calvin O. Schrag, «Karl Jaspers on his Own Philosophy», en *Doing Philosophy with Others*, West Lafayette, Purdue University Press, 2010, 13-16, concretamente 14.

[55] Véase Arendt & Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, 630 (Jaspers a Arendt, 9 de marzo de 1966).

[56] Ott, *Heidegger*, 26-27.

[57] 194 Jaspers' seventieth birthday: Heidegger & Jaspers, *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, 199 (Heidegger a Jaspers, 19 de febrero de 1953).

[58] *Ibid*., 200 (Jaspers a Heidegger, 3 de abril de 1953).

[59] *Ibid*., 202 (Jaspers a Heidegger, 22 de septiembre de 1959).

[60] Lescourret, *Emmanuel Levinas*,120; Malka, *Emmanuel Levinas*, 67 y 262 para las amenazas (citando conversación con el hijo de Levinas, Michael).

[61] Malka, *Emmanuel Levinas*, 238-239.

[62] Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 126-127; Malka, *Emmanuel Levinas*, 80.

[63] Malka, *Emmanuel Levinas*, 70-71; Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 120-123.

[64] Levinas, «Preface», en su *Existence and Existents*, xxvii; Lescourret, *Emmanuel Levinas*, 127; Colin Davis, *Levinas, an Introduction*, Cambridge, Polity,

1996, 17.

[65] Levinas, Existence and Existents*, 1.*

[66] Ibid.*, 4.*

[67] Levinas, «The Name of a Dog, or Natural Rights» en su *Difficult Freedom*: *essays in Judaism*, trad. S. Hand, Londres, Athlone Press, 1990, 152-153.

[68] Martin Buber, *I and Thou*, trad. R. G. Smith, 2.ª ed., Londres y Nueva York, Continuum, 2004, 15.

[69] Levinas, *Existence and Existents*, 97-99. Véase también su primer comentario importante sobre la cara, en las conferencias de 1946-1947 «Time and the Other», en Levinas, *Time and the Other*, *and Additional Essays*, trad. Richard A. Cohen (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987), 39-94. Nunca quedó claro si Levinas creía que la cara debía ser humana, a pesar de la historia del perro. Cuando los entrevistadores le preguntaban por ello, se enfadaba: «Yo no sé si la serpiente tiene cara. No puedo responder a esa pregunta». Peter Atterton & Matthew Calarco (eds.), *Animal Philosophy*, Londres y Nueva York, Continuum, 2004, 49, citando «The Paradox of Morality: an interview with Emmanuel Levinas» (por T. Wright, P. Hughes, A. Ainley), en Robert Bernasconi & David Wood (eds.), *The Provocation of Levinas*, Londres, Routledge, 1988, 168-180, en concreto 171.

[70] Malka, Emmanuel Levinas*, 240.*

[71] *Ibid.*, 238, citando una conversación con la hija de Levinas. Transcripción de la entrevista con Levinas confirma esto.

[72] Trabajó en 1934 en una fábrica manufacturando piezas eléctricas para vagones de tranvía y de metro. Véase Weil, «Factory Journal», en *Formative Writings*, 149-226, y Gray, *Simone Weil*, 83.

[73] Ibid.*, 166.*

[74] Simone Weil, *The Need for Roots*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952, 1-5.

[75] Marcel, «On the Ontological Mystery», en su *The Philosophy of Existence*, 8-9.

[76] Marcel, «An Essay in Autobiography», en *Ibid.*, 90-91.

[77] Marcel, «On the Ontological Mystery» en *Ibid.*, 8-9.

[78] Sartre, *Nausea*, 173. Véase también otra pieza temprana de Sartre, «*Visages*» (1939), en Contat & Rybalka (eds.), *Writings of Jean-Paul Sartre*, II, 67-71.

[79] BN, 431 (SyN, 507). Se usaron principales argumentos en Sartre, *Anti-Semite and Jew*, trad. G. J. Becker, Nueva York, Schocken, 1948, 55.

[80] Towarnicki, «Le Chemin de Zähringen», 30. Los cinco artículos de Beaufret se publicaron en el periódico *Confluences* (1945). Sobre sus visitas, véase también Towarnicki, «Visite à Martin Heidegger», en *Les Temps modernes* (1 de enero de 1946), 717-724. Sobre Beaufret y la recepción francesa de Heidegger en su época, véase Kleinberg, *Generation Existential*, 157-206, y Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*.

[81] Towarnicki, «Le Chemin de Zähringen», 37. Foto de Nietzsche: 47-48.

[82] *Ibid.*, 30 (Sartre) y 37 (Camus). Encargo: 56-58.

[83] *Ibid.*, 61-63.

[84] Wolin, *Heidegger's Children*, 88, traduciendo la carta de Towarnicki, «Le Chemin de Zähringen», 83-85 (Heidegger a Sartre, 28 de octubre de 1945).

[85] Dreyfus le contó esta historia a Bryan Magee en una entrevista para la serie de BBC TV de 1987 *The Great Philosophers*: véase «Husserl, Heidegger and Modern Existentialism», en Bryan Magee, *The Great Philosophers*, Oxford, OUP, 1987, 253-277, concretamente 275.

[86] La «Carta sobre el Humanismo» de Heidegger, que sería muy influyente en la filosofía post-existencialista francesa. Sobre este y otros aspectos de la recepción de Heidegger en Francia, véase Janicaud, *Heidegger en France.*

[87] Wolin, *Heidegger's Children*, 88, traduciendo la carta de Towarnicki, «Le Chemin de Zähringen», 83-85 (Heidegger a Sartre, 28 de octubre de 1945).

[88] Towarnicki, «Le Chemin d Zähringen», 63, cf. BN, 602-605 (SyN, 711).

[89] Max Müller, «Martin Heidegger: a philosopher and politics: a conversation», en Neske & Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, 175-95, concretamente 192.

[90] FOC, 153-154 (FDC, 177); véase también Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 155-63 (Beauvoir a Algren, 31 de enero - 1 de febrero de 1948). Sartre quizá fuese a Berlín menos públicamente en 1947; el historiador Joachim Fest informa de haberse reunido con él en un apartamento privado en Charlottenburg (Fest, *Not I*, 265). Una producción de *Las moscas* se representó en la Zona francesa de Alemania en 1947: véase Lusset, «Un épisode de l'histoire...», 94.

[91] Artículo de Sartre en *Verger*, 2 (junio de 1948), citado en Lusset, «Un épisode de l'histoire...», 95.

[92] Beauvoir, *Beloved Chicago man*, 158 (Beauvoir a Algren, 31 de enero - 1 de febrero de 1948). Fue un invierno terrible, y ese era uno de los motivos por los cuales la gente estaba tan deseosa de ir al teatro para calentarse, aunque tuvieran que ir andando con unos zapatos poco adecuados: Lusset, «Un épisode de l'histoire...» 93-94.

[93] Sartre, 1979, entrevista con Rupert Neudeck, «Man muss für sich selbst und für die anderen leben», *Merkur* (diciembre de 1979).

[94] *Der Spiegel* (7 de febrero de 1948) informó del debate. Véase Lusset, «Un épisode de l'histoire...», 91-103; y «Jean-Paul Sartre à Berlin: discussion autour des *Mouches*», *Verger*, I (5), (1948), 109-123. Aquí se recogen varios documentos: http://www.sartre.ch/Verger.pdf.

[95] W. G. Sebald, *On the Natural History of Destruction*, trad. A. Bell, Londres, Hamish Hamilkton, 2003, 35, describiendo Hamburgo y citando a Hans Erich Nossack, *Interview mit dem Tode*, 238.

[96] FOC, 300 (FDC, 342).

[97] FOC, 301 (FDC, 342), Petzet, *Encounters and Dialogues*, 81-82. Petzet dice que hablaron en alemán.

[98] FOC, 301 (FDC, 342n). *La dimension Florestan* de Marcel fue emitida por radio el 17 de octubre de 1953, y traducida al alemán como *Die Wacht am Sein* («La Vigilancia sobre el Ser»), una alusión a la canción nacionalista *Die Wacht am Rhein*. Véase Marcel, «Postface», *La dimension Florestan*, París, Plon, 1958, 159-162, donde dice que admiraba a Heidegger, pero que no le gustaban las libertades que se tomaba con el lenguaje. Véase también Marcel, «Conversations», en *Tragic Widsom and Beyond*, 243, sobre la traducción alemana.

[99] Marcel, «Being and Nothingness», en *Homo Viator*, 166-184; Marcel, «Existence and Human Freedom», en su *The Philosophy of Existence*, 32-66, esp. (sobre la gracia) 62-66.

[100] Cau, Croquis de mémoire*, 253-254.*

[101] *Ibid.*, 254. También cuenta esta historia Towarnicki, «Le Chemin de Zähringen», 86.

[102] FOC, 301 (FDC, 342). El Viejo de la Montaña, Cau, *Croquis de mémoire*, 253.
[1] Orígenes de *El segundo sexo*, FOC, 103 (FDC, 120).

[2] Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 208 (Beauvoir a Algren, 26 de julio de 1948).

[3] FOC, 197-201 (FDC, 225-232), esp. Camus, FOC, 200 (FDC, 229).

[4] Moi, *Simone de Beauvoir*, 187; Moi señala que Beauvoir no salió corriendo a votar en cuanto pudo, e incluso dijo en 1949 que nunca había votado; esto puede que fuera por motivos políticos, en un momento en que la extrema izquierda aconsejaba a la gente que no legitimara el Estado votando.

[5] Beauvoir, *The Second Sex*, 293.

[6] Ser valientes: *Ibid.*, 296. Cuentos de hadas: 313, 316. Diferentes papeles: 320

[7] *Ibid.*, 182.

[8] Iris Marion Young, «Throwing Like a Girl: a phenomenology of feminine body comportment, motility and spatiality», en su *On Female Body Experience: «Throwing Like a Girl» and other essays*, Oxford, OUP, 2005, 41 (originalmente publicado en *Human Studies*, 3 [1980], 137-156).

[9] Beauvoir, *The Second Sex*, 354-356. Dañarse a sí mismas: 377.

[10] *Ibid.*, 296-297.

[11] Sexo: *Ibid.*, 406. Embarazo: 409-410. Placer: 416.

[12] *Ibid.*, 655, 654.

[13] Ibid*., 760-766.*

[14] BN, 576 (SyN, 677-678).

[15] Sobre Beauvoir y Hegel, véase Bauer, *Simone de Beauvoir*, *Philosophy and Feminism*. Sartre, como muchos otros, se había visto influido por la serie de conferencias sobre Hegel de Alexandre Kojève en París, en los años treinta, que ponía énfasis en el análisis amo-esclavo.

[16] BN, 277-279 (SyN, 329).

[17] BN, 384-385 (SyN, 335).

[18] Sartre, «Paris Under the Occupation», en *The Aftermath of War (Situations III)*, 8-40, en concreto 23.

[19] Sartre, *No Exit*, en *No Exit and Three Other Plays*, trad. S. Gilbert, 1-46, en concreto 45. Para la explicación de «El infierno son los demás»: Contat & Rybalka (eds.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, 99, prólogo para un disco de la Deutsche Grammophon con la grabación de la obra. Para una interpretación distinta, en la cual los humanos son un infierno para los demás si falta la amistad y la confianza, véase Beauvoir, «Existentialist Theater», en «*The Useless Mouths» and Other Literary Writings*, 137-150, concretamente 142.

[20] BN, 388-393 (SyN, 479-494).

[21] Conradi, *Iris Murdoch*, 271 (citando una anotación del diario de Murdoch de 1947).

[22] Beauvoir, *The Second Sex*, 6-7.

[23] Ibid.*, 166.*

[24] Ibid.*, 17. sobre la importancia filosófica de* El segundo sexo*, véase Bauer,* Simone de Beauvoir*,* Philosophy and Feminism.

[25] Simons, Beauvoir and The Second Sex*, x.*

[26] Margaret A. Simons y Jessica Benjamin, «Beauvoir Interview 1979», en Simons, *Beauvoir and The Second Sex*, 1-21, en concreto 10 (respondiendo a una pregunta de Benjamin).

[27] BN, 501-502 (SyN, 591). Gracias a Jay Bernstein por alertarme sobre esta conexión. Para un análisis más sutil de este aspecto de la obra de Beauvoir, véase

Jonathan Webber, *Rethinking Existentialism* (próxima aparición).

[28] Véase Moi, *Simone de Beauvoir*, xxiii. Sobre el trasfondo de la traducción de Parshley y la controversia que suscitó, véase Richard Gillman, «The Man Behind the Feminist Bible», *The New York Times* (2 de mayo de 1988).

[29] Barnes, The Story I Tell Myself*, 156.*

[30] Genet, entrevista de 1975 con Hubert Fichte, en Jean Genet, *The Declared Enemy*, 118-151, concretamente 125-126.

[31] White, *Genet*, 408. Véase también Genet, «Introduction to *Soledad Brother*», en *The Declared Enemy*, 49-55. Un extracto de su artículo sobre la Baader-Meinhof se publicó en *Le Monde* como «Violencia y brutalidad» (2 de septiembre de 1977), y causó escándalo: White, *Genet*, 683.

[32] White, *Genet*, 592.

[33] Andrew N. Leak, *Jean-Paul Sartre*, Londres, Reaktion Books, 2006, 97.

[34] Sartre, *Saint Genet*, 584.

[35] *Ibid.*, 17.

[36] *Ibid.*, 23.

[37] Ibid.*, 37.*

[38] *Ibid.*, 558. Santo: 205. Ya no era alguien... Beauvoir, *Adieux*, 355.

[39] Sartre by Himself*, 10.*

[40] Sartre, *Baudelaire*, trad. Martin Turnell, Londres, Horizon, 1949, 21-23, 87, 91-93,

[41] Empezó a escribirlo en 1953, luego lo abandonó durante largos periodos, y lo acabó publicando en 1963 en *Les Temps modernes* y en 1964 como libro separado. Véase *Sartre By Himself*, 87, y M. Contat (*et al.*), *Pourquoi et comment Sartre a écrit «Les mots»*, París, PUF, 1996, 25.

[42] Sartre, «The Itinerary of a Thought» (entrevista de 1969), en *Between Existentialism and Marxism*, 33-64, en concreto 63.

[43] Sartre by Himself*, 88-89.*

[44] Sartre, *The Family Idiot*, I, 39.

[45] *Ibid.*, I, 140.

[46] *Ibid.*, I, 143.

[47] *Ibid.*, I, 223.

[48] Sartre, «The Itinerary of a Thought» (entrevista de 1969), en *Between Existentialism and Marxism*, 33-64, en concreto 44.

[49] *Ibid.*, 39.

[50] Sartre, «On The Idiot of the Family*», en* Sartre in the Seventies*, 110.*

[51] ASAD, 55 (FDCU, 48).

[52] Véase Carol Cosman, «Translating *The Family Idiot*», *Sartre Studies International*, I, (I/2), (1995), 37-44.

[53] Sartre, *The Family Idiot* I, 137-138.

[54] BN, 645-646 (SyN, 729).

[55] Véase J.-B. Pontalis, prólogo a Sartre, *The Freud Scenario*, viii. Para esta misma historia véase también Élisabeth Roudinesco, «Jean-Paul Sartre: psychoanalysis on the shadowy banks of the Danube», en su *Philosophy in Turbulent Times*, Nueva York, Columbia University Press, 2008, 33-63.

[56] Huston, *An Open Book*, 295-296; Pontalis, prólogo a Sartre, *The Freud Scenario*, viii. En mitad de una discusión: Pontalis, citando y traduciendo a Sartre, *Lettres au Castor*, II, 358.

[57] Beauvoir, Adieux*, 273; Sartre «On* The Idiot of the Family» *en* Sartre in the Seventies*, 122.*

[58] White, *Jean Genet*, 438, citando a Jean Cocteau, *Le passé défini*, II, 391.

[59] Genet, entrevista con Madeline Gobeil (1964), en *The Declared Enemy*, 2-17,

en concreto 12.

[60] Sartre, *Saint Genet*, 79. Para más información sobre la opinión de Sartre de la homosexualidad, véase su entrevista en febrero de 1980 en Jean Le Bitoux & Gilles Barbedette, «Jean-Paul Sartre et les homosexuels», *Le gai pied*, 13 (abril de 1980), 1, 11-14, trad. por G. Stambolian como «Jean-Paul Sartre: the final interview», 2n M. Denneny, C. Ortled & T. Steele (eds.), *The View from Christopher Street*, Londres, Chatto & Windus, The Hogarth Press, 1984, 238-244.

[61] Genet, entrevista con Hubert Fichte (1975), en *The Declared Enemy*, 118-151, en concreto 148.

[62] Sartre, *Saint Genet*, 77. Sobre su discusión: White, *Jean Genet*, 441-444.

[63] Beauvoir, The Ethics of Ambiguity*, 9, 127.*

[64] FOC, 76 (FDC, 88).

[1] MDD, 246 (MJF, 252). Véase también Monika Langer, «Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity», en Claudia Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, CUP, 2003, 87-106.

[2] PP, 482/520 (FP, 462).

[3] Para saber más, véase George Lakoff 's & Mark Johnson's *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, y *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*, Nueva York, Basic Books, 1999, obras muy influidas por Merleau-Ponty.

[4] Sartre, *The Family Idiot*, I, 18.

[5] PP, 238/275-276 (FP, 245).

[6] PP, 241-242/279 (FP, 246).

[7] PP, 93/119 (FP, 115).

[8] PP, 108/136 (FP, 121).

[9] PP, 100/127 (FP, 115).

[10] PP, 102/129-130 (FP, 117).

[11] PP, 143-144/177-178 (FP, 160).

[12] PP, 105/132-133 (FP, 119). Su experiencia la estudiaron los psicólogos de la Gestalt Adhémar Gelb y Kurt Goldstein. Un caso extraordinario y reciente de propiocepción perdida, superada a base de pura fuerza de voluntad, es el de Ian Waterman. No tiene propiocepción por debajo del cuello; sin embargo, controla sus movimientos usando solo la vista y un control deliberado de los músculos. Véase Jonathan Cole, *Pride and a Daily Marathon*, Londres, Duckworth, 1991.

[13] PP, 83/110 (FP, 114).

[14] Oliver Sacks, *Hallucinations*, Londres, Picador, 2012, 270-271.

[15] Sacks, *A Leg to Stand On*, 112. Las experiencias de Sacks testimonian lo adaptables que podemos ser. Se describen ajustes mucho más extremos todavía en Jean-Dominique Bauby, *The Diving Bell and the Butterfly*, trad. Jeremy Leggatt, Londres, Fourth Estate, 1997, historia de una pérdida casi total de movimiento tras un derrame masivo. Bauby podía comunicarse solamente mediante parpadeos, pero aun así, estaba lejos de sentirse totalmente desencarnado: sufría una serie de insoportables sensaciones fantasma. Su relato nos lleva lo más cerca de la incorporeidad que puede estar una conciencia humana, y nos recuerda la importancia de la red de sensaciones corporales, pensamientos y movimientos para todos nosotros.

[16] PP, 368 / 409-410 (FP, 363). Las primeras obras sobre la conducta imitativa son de los psicólogos de la Gestalt y otros, y más tarde los siguió Jacques Lacan. Sobre la fenomenología del desarrollo social, véase también Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, trad. Peter Heath, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954, originalmente *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühl und von Liebe und Hass*, 1913.

[17] Merleau-Ponty, «The Child's Relations with Others», trad. W. Cobb, en J. M. Edie (ed.) *The Primacy of Perception*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1964, 96-155, en concreto 115-116.

[18] PP, 223/260 (FP, 232y ss.). Véase también Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 196 (notas de trabajo), donde usa la misma imagen.

[19] Merleau-Ponty, The Visible and the Invisible*, 266.*

[20] *Ibid*., 266.

[21] *Ibid.*, 130-131.

[22] *Ibid.*, 139.

[23] *Ibid.*, 146. Véase también Taylor Carman, «Merleau-Ponty on Body, Flesh, and Visibility»,en Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, 274-288, especialmente 278-279.

[24] Emmanuelle Garcia, «Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre», en Merleau-Ponty, *Œuvres*, 27-99, en concreto 33, citando la entrevista de radio con Georges Charbonnier (22 de mayo de 1959).

[25] Merleau-Ponty, «Cezanne's Doubt», en *Sense and Non-Sense*, 9-25, en concreto 18.

[26] Merleau-Ponty, «Reading Montaigne» en *Signs*, 198-210, en concreto 203.

[27] Stephen Priest, *Merleau-Ponty*, Londres, Routledge, 2003, 8.

[28] Vian, Manual of Saint-Germain-des-Prés*, 141; Gréco,* Je suis faite comme ça*, 98-99.*

[29] Marianne Merleau-Ponty, comunicación personal.

[30] Sartre, *Quiet Moments in a War*, 284 (Sartre a Beauvoir, 18 de mayo de 1948). Sartre informa que lo había oído decir como cotilleo.

[31] Merleau-Ponty, cartas a Sonia Brownell, en los Documentos de Orwell, University College London (S. 109); véase también Spurling, *The Girl from the Fiction Department.*

[32] Véase Merleau-Ponty a Sonia Brownell (15 de noviembre de 1947), en Documentos Orwell, University College London, (S. 109).

[33] Véase Ibid*., y Spurling,* The Girl from the Fiction Department*, 84. El título completo del libro del príncipe Leopold Loewenstein & William Gerhardi era* Meet Yourself as you really are, different from others because you combine uniquely features present in everyone: about three million detailed character studies through self-analysis*, Londres, Penguin, reeditado en 1942. Sobre el libro, véase Dido Davies,* William Gerhardie: a biography*, Oxford & Nueva York, OUP, 1990, 290.*

[34] Príncipe Leopold Loewenstein & William Gerhardi, *Meet Yourself as you really are*, *etc.*, 16, 15.

[35] Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 144. Sartre, por supuesto, tenía en cuenta la importancia de la experiencia corporal, pero se acercaba a ella de una manera distinta. Sobre esto, véase especialmente Katherine J. Morris (ed.), *Sartre on the Body*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010 y su propia *Sartre*, Oxford & Malden, Blackwell, 2008.

[36] Sartre, «Merleau-Ponty» en *Situations*, IV, 225-326, en concreto 298.

[37] Merleau-Ponty, entrevista con Georges Charbonnier (mayo de 1959), en *Parcours deux*, 235-240, en concreto 237.

[38] Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: world*, *finitude*, *solitude*, trad. W. McNeill & N. Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995, 177. Sobre Heidegger y el cuerpo, véase Kevin A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, Albany, SUNY Press, 2009.

[39] Polt, *Heidegger*, 43.

[40] BT, 71/45 y ss. (SyT, 66).

[41] En una serie de emisiones radiofónicas en 1948, Merleau-Ponty también describía cuatro temas importantes que normalmente se hallan excluidos de la filosofía: los niños, los animales, los enfermos mentales y aquello a lo que entonces se referían como «pueblos primitivos» (Merleau-Ponty, *The World of Perception*).

[42] Merleau-Ponty, In Praise of Philosophy*, 4-5.*

[1] Merleau-Ponty, «Man and Adversity», en *Signs*, 224-243, en concreto 239 (una charla dada en Ginebra el 10 de septiembre de 1951).

[2] Sartre, «The End of the War», en *The Aftermath of War (Situations III)*, 65-75, en concreto 71-72.

[3] Camus, «[On the bombing of Hiroshima]», en *Between Hell and Reason*, 110-111: una pieza sin título publicada originalmente en *Combat* (8 de agosto de 1945).

[4] FOC, 103-104 (FDC, 120-121).

[5] FOC, 119 (FDC, 139); Sartre, *Nekrassov* en *Three Plays: Kean*, *Nekrassov*, *The*

Trojan Women, trad. Sylvia & George Leeson, Londres, Penguin, (s.f.), 131-282, en concreto 211-212.

[6] Camus, «[On the bombing of Hiroshima]», en *Between Hell and Reason*, 110-111, en concreto 111.

[7] Gary Kern, *The Kravchenko Case*, Nueva York, Enigma, 2007, 452; FOC, 183 (FDC, 211); Beevor & Cooper, *Paris After the Liberation*, 338.

[8] Tony Judt, *Postwar: a history of Europe since 1945*, Londres, Vintage, 2010, 214-215.

[9] Sartre, «Les animaux malades de la rage» («Animales rabiosos»), publicado originalmente en *Libération* (22 de junio de 1953), y reimpreso en Catherine Varlin & René Guyonnet (eds.), *Le chant interrompu: histoire des Rosenberg*, París, Gallimard, 1955, 224-228. Véase Contat & Rybalka (eds.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, 285, con el comentario de los editores: «Su ira provocó una de las cosas más fuertes que escribió nunca». Véase también Hayman, *Writing Against*, 285.

[10] Arendt y Jaspers, *Hannah Arendt / Karl Jaspers Correspondence*, 220 (Jaspers a Arendt, 22 de mayo de 1953).

[11] Fyodor Dostoievski, *The Brothers Karamazov*, trad. C. Garnett, Londres, Dent; Nueva York, Dutton, 1927, II, 251.

[12] Camus, «Neither Victims nor Executioners», 41.

[13] *The Just*: Camus, trad. Henry Jones, en Camus, *Caligula*, *etc.*, 163-227.

[14] Camus, «The Nobel Prize Press Conference Incident, December 14-17-1957», en *Algerian Chronicles*, 213-216, en concreto 216n. Sobre esto, véase Zaretsky, *A Life Worth Living*, 84-85.

[15] Merleau-Ponty, «The Philosophy of Existence», en *Texts and Dialogues*, 129-139, una charla emitida por radio el 17 de noviembre de 1959, trad. Allen S. Weiss.

[16] Spender, *New Selected Journals*, 220 (30 de marzo de 1956).

[17] Koestler, «The Yogi and the Commissar», en *The Yogi and the Commissar, and Other Essays*, Londres, Hutchinson, 1965, 15-25, en concreto 15-16. Véase también su capítulo «Arthur Koestler», en Richard Crossman (ed.), *The God that Failed: six studies in communism*, Londres, Hamish Hamilton, 1950, 25-82.

[18] Merleau-Ponty, «The Yogi and the Proletarian», en *Humanism and Terror*, 149-177, en concreto 176. Merleau-Ponty también se veía motivado por su desagrado personal hacia Koestler, en parte también porque tenía la sensación de que había tratado mal a Sonia Brownell. Véase Merleau-Ponty a Sonia Brownell (14 de octubre [1947]), en Documentos de Orwell, University College London (S.109).

[19] FOC, 120 (FDC, 38); Sartre, «Merleau-Ponty» en *Situations*, IV, 225-326, en concreto 253; véase también Beauvoir, *Adieux*, 267.

[20] FOC, 118-119 (FDC, 138).

[21] Relato de la pelea: FOC, 149-150 (FDC, 173).

[22] FOC, 151 (FDC, 173).

[23] Spender, *New Selected Journals*, 79-80 (14 de abril de 1950).

[24] Sonia Brownell a Merleau-Ponty («Domingo», sin fecha, pero probablemente a principios de 1948, después de pasar la Navidad juntos), en Documentos de Orwell, University College London (S. 109).

[25] Aron, *Memoirs*, 218-219; Hayman, *Writing Against*, 244-245. Sobre su relación, véase Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron*, París, Fayard, 1995.

[26] Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 97 (Beauvoir a Algren, 5 de noviembre de 1947), y 90-91 (Beauvoir a Algren, 25 de octubre de 1947, continuación de la carta del 23 octubre).

[27] Henri Lefebvre, fragmento de su obra *L'existentialisme* (1946), traducida en su *Key Writings*, S. Elden, E. Lebas & E. Kofman (eds.), Nueva York & Londres, Continuum, 2003, 9-11. Lefebvre más tarde moderó sus opiniones y simpatizó un poco más con el existencialismo.

[28] Sartre, *Dirty Hands*, trad. Lionel Abel, en *No Exit and Three Other Plays*, 125-241. Sartre se sintió consternado cuando en Estados Unidos los anticomunistas tomaron la obra como una herramienta de propaganda, y en 1952 declaró que solo permitiría su representación en países donde la aceptase el Partido Comunista local. Thompson, *Sartre*, 78.

[29] Cohen-Solal, *Sartre*, 337. La observación se hizo en el contexto de un congreso por la paz en 1948.

[30] Klíma, My Crazy Century*, 69.*

[31] FOC, 137 (FDC, 157).

[32] FOC, 143 (FDC, 165).

[33] FOC, 242 (FDC, 275); Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 285.

[34] FOC, 243 (FDC, 277).

[35] Beauvoir, *Beloved Chicago Man*, 406 (Beauvoir a Algren, 31 de diciembre de 1950).

[36] *Ibid*., 410 (Beauvoir a Algren, 14 de enero de 1951).

[37] FOC, 244 (FDC, 278).

[38] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 279.

[39] *Ibid*., 274.

[40] *Ibid*., 275.

[41] Jacques Duclos, *Mémoires IV: 1945-1952: des débuts de la IVe République au «complot» des pigeons*, París, Fayard, 1971, 339-492, esp. la autopsia: 404. Los expertos: 400-401. Poema de Aragon reproducido: 435-436. Véase también Jacques Duclos, *Écrits de la prison*, París, Éditions sociales, 1952.

[42] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 287; véase también *Sartre By Himself*, 72, y FOC, 245 (FDC, 279) (para Beauvoir, sobre cómo le cambió todo eso).

[43] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* [IV], 225-326, en concreto 287-288. Sartre, *The Communists and Peace*. Publicado originalmente por partes en *Les Temps modernes*, 81 (julio de 1952); 84-85 (octubre-noviembre de 1952); 101 (abril de 1954).

[44] Camus, *The Rebel*, 178, 253.

[45] *Ibid.*, 19.

[46] Francis Jeanson, «Albert Camus, or The Soul in Revolt», en Sprintzen & Van den Hoven (eds.), *Sartre and Camus: a historic confrontation*, 79-105 en concreto 101. Publicado originalmente en *Les Temps modernes*, 79 (mayo de 1952).

[47] Camus, «A Letter to the Editor of *Les Temps modernes*», en Sprintzen & Van den Hoven (eds), *Sartre and Camus*, 107-129, en concreto 126. Publicado originalmente en *Les Temps modernes*, 82 (agosto de 1952).

[48] Sartre, «Reply to Albert Camus», en Sprintzen & Van den Hoven (eds.), *Sartre and Camus*, 131-161, en concreto 131-132. Publicado originalmente en *Les Temps modernes*, 82 (agosto de 1952), siguiendo a la carta de Camus. También reimpreso en Sartre, *Situations* [IV], 69-105.

[49] Camus, «In Defence of *The Rebel*», en Sprintzen & Van den Hoven (eds.), *Sartre and Camus*, 205-221. Escrita en noviembre de 1952, pero publicada póstumamente como «Défense de *L'homme révolté*», en Camus, *Essais*, 1702-1715.

[50] FOC, 272 (FDC, 308).

[51] Camus, *The Fall*, 103. Sobre la novela, véase también FOC, 362 (FDC, 411-412).

[52] Sartre, *Saint Genet*, 598.

[53] ASAD, 49 (FDCU, 43).

[54] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Gollancz, 1980, 14. La frase se suele citar a menudo, pero raramente en el contexto adecuado, que parece relevante aquí: «Yo busco rescatar al pobre calcetero, al bracero ludita, al "obsoleto" tejedor en telares manuales, al artesano "utópico", e incluso al iluso seguidor de Joanna Southcott, de la enorme condescendencia de la posteridad. Sus habilidades y tradiciones puede que se estén muriendo. Su hostilidad hacia el nuevo industrialismo quizá nos pueda parecer atrasado. Sus ideales comunitarios a lo mejor son descabellados. Pero ellos vivieron en unos tiempos de enormes disturbios sociales, y nosotros no».

[55] Kierkegaard, Notebook IV, A, 194; 1843 (D) en *A Kierkegaard Reader*, eds. Roger Poole y Henrik Stangerup, Londres, Fourth Estate, 1989, 18; Sartre, *Saint Genet*, 599.

[56] Sartre, «Merleau-Ponty» en *Situations*, IV, 225-326, en concreto 289.

[57] Merleau-Ponty, *In Praise of Philosophy*, 4-5, 63.

[58] Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, 343 (Merleau-Ponty a Sartre, 8 de julio [1953]). La recopilación de Stewart incluye (327-354) una traducción de toda la correspondencia, publicada por primera vez en *Le magazine littéraire* (2 de abril de 1994), y se incluía también en «Sartre and MP: les lettres d'une rupture», en *Parcours deux*, *1951-1961*, 129-169, y en Merleau-Ponty, *Œuvres*, 627-651.

[59] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 197.

[60] Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, 327-54, en concreto 334 (Sartre a Merleau-Ponty, sin fecha, pero antes de la respuesta de Merleau-Ponty fechada el 8 de julio de 1953).

[61] *Ibid.*, 338-339 (Merleau-Ponty a Sartre, 8 de julio de 1953).

[62] *Ibid.*, 351 (Sartre a Merleau-Ponty, 29 de julio de 1953).

[63] FOC, 332 (FDC, 377).

[64] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 232.

[65] Marianne Merleau-Ponty, comunicación personal.

[66] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 292.

[67] Marianne Merleau-Ponty, comunicación personal; véase también Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 298.

[68] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 301.

[69] *Ibid.*, 301-302. Su hija también recuerda una época oscura.

[70] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 300.

[71] Merleau-Ponty, «Sartre y el ultrabolchevismo», en *Adventures of the Dialectic*, 95-201, especialmente 95-96.

[72] Beauvoir, «Merleau-Ponty y el seudo-sartreanismo», en *Political Writings*, 195-258, publicado originalmente en *Les Temps modernes*, 1955.

[73] Roger Garaudy *et al*., *Mésaventures de l'anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty. Avec une lettre de G. Lukács*, París, Éditions sociales, 1956. La reunión tuvo lugar el 29 de noviembre de 1955. Véase Emmanuelle Garcia, «Maurice Merleau-Ponty: vie et œuvre», en Merleau-Ponty, *Œuvres*, 27-99, en concreto 81.

[74] Sartre, «Merleau-Ponty», in *Situations* IV, 225-326, en concreto 318-319. Marianne Merleau-Ponty también recuerda que se saludaban con frialdad.

[75] *Ibid*., 318. Para la perspectiva de Spender, véase Spender, *New Selected Journals*, 215 (26 de marzo de 1956). Para la contribución de Merleau-Ponty a esa conferencia, véase Merleau-Ponty, «East-West Encounter (1956)», trad. Jeffrey Gaines, en Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, 26-58.

[76] Citado en Paul Ricœur, «Homage to Merleau-Ponty», en Bernard Flynn, Wayne J. Froman y Robert Vallier (eds.), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: transforming the tradition*, Nueva York, SUNY Press, 2009, 17-24, en concreto 21.

[77] Merleau-Ponty, In Praise of Philosophy*, 63.*

[78] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 293.

[79] Véase FOC, 311 (FDC, 353); Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 235. Ambos están de acuerdo en que fue Lanzmann quien sugirió el título.

[80] FOC, 294-296 (FDC, 334-336).

[81] Sartre, «Relecture du Carnet I» (cuaderno hacia 1954), en su *Les mots*, *etc*. 937-953, en concreto 950-951.

[82] Beauvoir, *Adieux*, 275.

[83] Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies*, (*Situations X)*, 3-92, en concreto 64.

[84] Aron, The Opium of the Intellectuals*, ix.*

[85] Aron, *Memoirs*, 329.

[86] Todd, *Un fils rebelle*, 267-268; véase también Aron, *Memoirs*, 447-449, y Hayman, *Writing Against*, 435.

[87] Aron, *Memoirs*, 457. La entrevista con Bernard-Henri Lévy fue publicada en *Le nouvel observateur* (15 de marzo de 1976).

[88] Cohen-Solal, *Sartre*, 348-349, citando artículos publicados en *Libération* (15-20 de julio de 1954). Véase también FOC, 316-323 (FDC, 360-364).

[89] Beauvoir, *Adieux*, 366.

[90] Cau, Croquis de mémoire*, 236, 248.*

[91] Véase Sartre, «On *The Idiot of the Family*», 109-132, en *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), en concreto 111.

[92] Beauvoir, *Adieux*, 174.

[93] Hayman, *Writing Against* I, citando a Contat y Rybalka, en *Le Monde* (17 de abril de 1980).

[94] Huston, *An Open Book*, 295.

[95] Turbina: Cohen-Solal, *Sartre*, 281. Parada en boxes: Olivier Wickers, *Trois aventures extraordinaire de Jean-Paul Sartre*, París, Gallimard, 2000, 23.

[96] FOC, 397 (FDC, 452); véase también Cohen-Solal, *Sartre*, 373-374.

[97] Beauvoir, *Adieux*, 318.

[98] *Ibid*., 174.

[99] *Ibid*., 181. Habla de su cuaderno titulado «La Reine Albermarle», escrita en 1951-1952 basado en los viajes italianos en octubre de 1951: Sartre, *La Reine Albermarle*, ed. Arlette Elkaïm-Sartre, París, Gallimard, 1991. Véase Sartre, *Les mots*, *etc*., 1491.

[100] Merleau-Ponty, entrevista con Georges Charbonnier, mayo de 1959, en *Parcours deux*, 235-240, en concreto 236.

[101] Sartre y Lévy, *Hope Now*, 63.

[102] Janet Flanner, *Paris Journal*, ed. W. Shawn, 2 vols, Nueva York, Atheneum, 1965-1971, I, 329 (4 de noviembre de 1956). Sobre los acontecimientos húngaros, véase Victor Sebestyén, *Twelve Days: Revolution 1956*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2006.

[103] *Les Temps modernes*, 12e année, 131 (enero de 1957), «La révolte de la Hongrie». Sobre su confusión: FOC, 373 (FDC, 420-422).

[104] FOC, 397 (FDC, 452).

[105] Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies* (*Situations X*), 3-92, en concreto 18.

[106] Sartre, *Critique of Dialectical Reason II*; véase Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

[1] Sartre, *The Communists and Peace*, 180, parte 3. Publicado originalmente en *Les Temps modernes*, 101 (abril de 1954). Sobre esto, véase Bernasconi, *How to Read Sartre*, 79, usando la traducción «*gaze of the least favored*».

[2] Merleau-Ponty, «Sartre and Ultrabolshevism», en *Adventures of the Dialectic*, 95-201, en concreto 154.

[3] Véase Bernasconi, *How to Read Sartre*, 79.

[4] Sartre, «Black Orpheus», trad. J. MacCombie (revisado), en Bernasconi (ed.), *Race*, 115-142, en concreto 115. Publicado originalmente como prólogo a Léopold Senghor (ed.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, París, PUF, 1948, ix-xliv.

[5] Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, trad. Howard Greenfeld, con introducción de Sartre traducida por Lawrence Hoey, Nueva York, Orion Press, 1965. Traducción del *Portrait du colonisé précedé du portrait du colonisateur*, 1957.

[6] FOC, 607 (FDC, 677).

[7] Fanon, *Black Skin*, *White Masks*, esp. «The Lived Experience of the Black Man», 89-119. Sobre Sartre y Fanon, véase Robert Bernasconi, «Racism is a System: how existentialism became dialectical in Fanon and Sartre», en Crowell (ed.), *The Cambridge Companion to Existentialism*, 342-360.

[8] Relato del encuentro: FOC, 605-611 (FDC, 687-693); véase también Lanzmann, *The Patagonian Hare*, 347-348.

[9] Macey, *Frantz Fanon*, 485.

[10] FOC, 610 (FDC, 692).

[11] Sartre, prólogo a Fanon, *The Wretched of the Earth*, 7-26, en concreto 18-21. Sobre Sartre y la violencia, véase Ronald E. Santoni, *Sartre on Violence: curiously ambivalent*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2003.

[12] Todd, Un fils rebelle*, 17.*

[13] Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies (Situations X)*, 3-92, en concreto 65.

[14] Macey, *Frantz Fanon*, 462-463, citando a Josie Fanon, «À propos de Frantz Fanon, Sartre, le racisme et les arabes», *El Moufjahid* (10 de junio de 1967), 6.

[15] Beauvoir, *Adieux*, 148.

[16] FOC, 315 (FDC, 359).

[17] FOC, 397 (FDC, 451). Véase también 381-382 (FDC, 430-431).

[18] Prólogo a Henri Alleg, *La question* (1958), trad. fr. John Calder como *The Question*, Londres, Calder, 1958, 11-28, en concreto 12. Beauvoir escribió sobre la víctima de torturas Djamila Boupacha, primero en *Le Monde* (3 de junio de 1960) y luego en un libro coescrito con la abogada de Boupacha, Gisèle Halimi: *Djamila Boupacha* (1962), trad. de Peter Green como *Djamila Boupacha: the story of a torture of a young Algerian girl*, Londres, André Deutsch & Weidenfeld & Nicolson, 1962.

[19] FOC, 381 (FDC, 430); 626-628 (FDC, 699); David Detmer, *Sartre Explained: from bad faith to authenticity*, Chicago, Open Court, 2008, 5 («Shoot Sartre»), II (De Gaulle).

[20] Cohen-Solal, *Sartre*, 451.

[21] Lanzmann, The Patagonian Hare*, 4.*

[22] ASAD, 52-54 (FDCU, 46), Cohen-Solal, *Sartre*, 447-448.

[23] W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Penguin, 1996, 5. Véase Ernest Allen Jr. «On the Reading of Riddles: rethinking Du Boisian "Double Consciousness"», en Gordon (ed.), *Existence in Black*, 49-68, en concreto 51.

[24] Baldwin, «Stranger in the Village», en *The Price of the Ticket*, 79-90, en concreto 81-83. Publicado originalmente en *Harper's Magazine* en 1953.

[25] Wright, *The Outsider*, 114-115, 585.

[26] Edición restaurada, con notas sobre la historia editorial: *Ibid.*, esp. 588-592. Las notas son de Arnold Rampersad.

[27] Rowley, *Richard Wright*, 407 (citando a Ellison a Wright, 21 de enero de 1953); sobre cómo Ellison pensaba que Wright se estaba perjudicando a sí mismo, véase también 409 (citando entrevista de Ellison con A. Geller en 1963, en Graham & Singh [eds.], *Conversations with Ralph Ellison*, 84). Sobre Wright, Ellison y el existencialismo, véase Cotkin, *Existential America*, 161-183.

[28] Rowley, *Richard Wright*, 472 (citando a Ed Aswell a Wright, 24 de enero de 1956).

[29] James Baldwin, «Alas, Poor Richard», en *Nobody Knows My Name: more notes of a native son*, Londres, Penguin, 1991, 149-176, en concreto 174. El artículo se publicó originalmente en 1961.

[30] Rowley, *Richard Wright*, 352, citando una observación de Wright citada por Anaïs Nin en *The Diary of Anaïs Nin*, IV, 212-214.

[31] Richard Wright, *White Man*, *Listen!*, Nueva York, Doubleday, 1957, dedicatoria. Sobre esas obras, véase Rowley, *Richard Wright*, 440-491.

[32] Rowley, *Richard Wright*, 477-480, especialmente 479. Sobre el interés de Wright en *El segundo sexo*: Cotkin, *Existential America*, 169; M. Fabre, *The Unfinished Quest of Richard Wright*, 2.ª ed., Urbana, University of Illinois Press, 1993, 320-321. Sobre la influencia de Wright en Beauvoir, véase también Margaret A. Simons, «Richard Wright, Simone de Beauvoir, and *The Second Sex*·, en *Beauvoir and The Second Sex*, 167-184.

[33] Forster & Sutton (eds.), *Daughters of de Beauvoir*, 54-59.

[34] *Ibid.*, 45; véase la entrevista con Jenny Turner, que también se vio influida

por la autobiografía: 33-34.

[35] *Ibid.*, 28-29.

[36] *Ibid.*, 103.

[37] Para saber más de su vida y su pensamiento, véase Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*, Londres, Rider, 2004; publicado originalmente en 1946, y otras obras.

[38] Epílogo en *The Man in the Grey Flannel Suit*, Londres, Penguin, 2005, 278.

[39] Véase Spencer R. Weart, *The Rise of Nuclear Fear*, Cambridge, MA, y Londres, Harvard University Press, 2012, 106.

[40] Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (serializada originalmente en el *New Yorker* [febrero-marzo 1963], y luego publicada en forma de libro en 1963). Para controversias en torno a este asunto, véase también Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*, trad. R. Martin (Londres, Bodley Head, 2014); Richard Wolin, «The Banality of Evil: the demise of a legend», *Jewish Review of Books* (otoño de 2014); y Seyla Benhabib, «Who's on Trial: Eichmann or Arendt?», *New York Times: the Stone Blog* (21 de septiembre de 2014). Para los experimentos, véase Stanley Milgram, «Behavioral Study of Obedience», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (4) (octubre de 1963), 371-378, y *Obedience to Authority: an experimental view*, Nueva York, Harper, 1974; C. Haney, W. C. Banks & P. G. Zimbardo, «Study of Prisoners and Guards in a Simulated Prison», *Naval Research Reviews*, 9 (1973), 1-17; Phillip Zimbardo, *The Lucifer Effect*, Nueva York, Random House, 1971.

[41] Norman Mailer, «The White Negro», en *Advertisements for Myself*, 337-358. Publicado originalmente en *Dissent* (1957). Para saber más de Mailer y el existencialismo, véase Cotkin, *Existential America*, 184-209.

[42] Wilson, Dreaming to Some Purpose*, 244.*

[43] Mary Dearborn, *Mailer*, Boston, Houghton Mifflin, 1999, 58-59. La referencia es a Barrett, *Irrational Man.* Véase Cotkin, *Existential America*, 185-186.

[44] Kaufmann, *Existentialism*, 11.

[45] Sartre, *Being and Nothingness*, trad. de Hazel Barnes, publicada originalmente en 1956. En el momento de escribir esto se está preparando otra

traducción por parte de Sarah Richmond. Zen: véase Barnes, *An Existentialist Ethics*, 211-277.

[46] Barnes, *The Story I Tell Myself*, 166-168. El drama se adaptó de la historia de Miguel de Unamuno «La locura del doctor Montarco». Se pensó que la serie de televisión *Self-Encounter: a study in existentialism* (1961) se había perdido, pero Jeffrey Ward Larsen y Erik Sween localizaron una copia en la Biblioteca del Congreso, y ahora hay otra copia en los archivos de la Universidad de Colorado. Véase http://geopolicraticus.wordpress.com/2010/11/03/documentariesworth-watching/.

[47] Rudolf Carnap, «The Overcoming of Metaphysics Through Logical Analysis of Language», publicado originalmente en 1932 en Murray (ed.) *Heidegger and Modern Philosophy*, 23-34. Carnap se cebó especialmente con la frase «la nada nadea» de *What Is Metaphysics?* de Heidegger.

[48] Murdoch, *Sartre*, 78-79. Sobre el existencialismo en Gran Bretaña, véase Martin Woessner, «Angst Across the Channel: existentialism in Britain», en Judaken & Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, 145-179.

[49] Conradi, *Iris Murdoch*, 216 (Murdoch a Hal Lidderdale, 6 de noviembre de 1945). Su encuentro: su cuaderno «Notes on a lecture by Jean-Paul Sartre», Bruselas, octubre de 1945 en Murdoch Archive, University of Kingston, IML 682. Sus conferencias: véase Conradi, *Iris Murdoch*, 270. Originalmente se proponía hacer un doctorado sobre Husserl en Cambridge en 1947, pero se cambió a Wittgenstein: véase su manuscrito sobre Heidegger en Murdoch Archives (KUAS6/5/1/4), 83, y Conradi, *Iris Murdoch*, 254 (citando una entrevista de Murdoch con Richard Wollheim, 1991).

[50] Wilson, Dreaming to Some Purpose*, 113.*

[51] Carpenter, The Angry Young Men*, 107.*

[52] Wilson, Dreaming to Some Purpose*, 113.*

[53] Spurgeon, *Colin Wilson*, 66-67.

[54] Carpenter, The Angry Young Men*, 112.*

[55] Carpenter, *The Angry Young Men*, 109, citando el *Times Literary Supplement* (14 de diciembre de 1956).

[56] Ibid.*, 169-170*

[57] Wilson, Dreaming to Some Purpose*, 3-4.*

[58] Colin Wilson, *Adrift in Soho*, Londres, Pan, 1964, 114.

[59] Spurgeon, *Colin Wilson*, 36, con muchos otros escritores que le pusieron furioso con sus críticas o reseñas: 37-38, 47. La reseña de Lynn Barber en el *Observer* (30 de mayo de 2004) hace una lectura interesante

[60] Iris Murdoch, crítica en el *Manchester Guardian*, (25 de octubre de 1957). Murdoch decía que era un asno en una carta a Brigid Brophy de 1962; véase Murdoch, ed. A. Horner & A. Rowe, *Living on Paper: Letters from Iris Murdoch*, *1934-1995*, Londres, Chatto & Windus, 2015, 222.

[61] Murdoch: «Against Dryness», en *Existentialists and Mystics: writings on philosophy and literature*, ed. P. Conradi, Londres, Penguin, 1999, 287-295, en concreto 292-293.

[62] J. Glenn Gray, «Salvation on the Campus: why existentialism is capturing the students», *Harper's Magazine*, mayo de 1965, 53-60. Sobre Gray, véase Woessner, *Heidegger in America*, 132-159.

[63] Alain Robbe-Grillet, *For a New Novel*, trad. Richard Howard, Nueva York, Grove, 1965, 64.

[64] Michael Foucault, *The Order of Things*, Londres, Tavistock, 1970, 387. Disolver el hombre: Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966, 247.

[65] Jean Baudrillard, *Impossible Exchange*, trad. C. Turner, Londres, Verso, 2001, 73. Véase Jack Reynolds y Ashley Woodward, «Existentialism and Poststructuralism: some unfashionable observations», en Felicity Joseph, Jack Reynolds & Ashley Woodward (eds.), *The Continuum Companion to Existentialism*, Londres, Continuum, 2011, 260-281.

[66] ASAD, 358 (FDCU, 324-325). *Manos sucias* se representó en noviembre, *Las moscas* en diciembre 1968. Véase Contat & Rybalka (eds.), *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, 89.

[67] Antonin Liehm, *The Politics of Culture*, Nueva York, Grove Press, 1973, 146 (entrevista con Milan Kundera, trad. P. Kussi; publicado originalmente en 1968).

[68] Havel, *Letters to Olga*, 306 (10 de abril de 1982).

[69] Philip Roth, en George Plimpton (ed.), *Writers at Work: the Paris Review interviews*, 7.ª serie, Nueva York, Penguin, 1988, 267-298, en concreto 296. Entrevista por Hermione Lee, publicada originalmente en el *Paris Review*, verano de 1983 - invierno de 1984.

[70] Kohák, *Jan Patočka*, xi, traduciendo a Patočka, «Erinnerungen an Husserl», en Walter Biemel (ed.), *Die Welt des Menschen - die Welt der Philosophie*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, vii-xix, en concreto xv, Patočka describe también la reluctancia de Husserl a compartirle con Heidegger: x.

[71] Shore, «Out of the Desert», 14-15.

[72] Paul Wilson, introducción a Havel, *Letters to Olga*, 18, citando a Václav Havel, «The Last Conversation» (1977), en *Václav Havel o lidskou identitu (Václav Havel sobre la identidad humana)*, ed. Wilém Pričem & Alexander Tomský, Londres, Rozmluvy, 1984, 198-199.

[73] Patočka, Heretical Essays in the Philosophy of History*, 134-135.*

[74] «Charter 77 Manifesto», *Telos*, 31 (1977), 148-150. Véase también Jan Patočka, «Political Testament», *Telos*, 31 (1977), 151-152. Al respecto, véase Kohák, *Jan Patočka*, 340-347.

[75] Aviezer Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000, 2-3.

[76] Michael Zantovsky, *Havel*, Londres, Atlantic Books, 2014, 182.

[77] Paul Wilson, presentación de Havel, *Letters to Olga*, 18, citando a Václav Havel, «The Last Conversation» (1977), en *Václav Havel o lidskou identitu* (*Václav Havel on Human Identity*), ed. Vilém Prečan & Alexander Tomský, Londres, Rozmluvy, 1984, 198-199.

[78] Patočka, «Political Testament», *Telos*, 31 (1977), 151-152, en concreto 151.

[79] Kohák, *Jan Patočka*, 3; Zantovsky, *Havel*, 183-184.

[80] Klíma, *My Crazy Century*, 350-351.

[81] Shore, «Out of the Desert», 14-15, Chvatík, «Geschichte und Vorgeschichte».

[82] Paul Ricoeur, «Patočka, Philosopher and Resister», trad. David J. Parent, *Telos*, 31 (1977), 152-155, en concreto 155. Publicado originalmente en *Le Monde*, 19 de marzo de 1977.

[83] Havel, «The Power of the Powerless», 41-55.

[84] *Ibid.*, 99.

[85] *Ibid.*, 117-18.

[1] BN, 568 (SyN, 656).

[2] Beauvoir, *A Very Easy Death*, 91-92.

[3] Beauvoir, *Old Age*, 492.

[4] Richard Wollheim, *The Thread of Life*, Cambridge, MA., Yale University Press, 1999, 269.

[5] Lottman, *Albert Camus*, 5.

[6] FOC, 496-497 (FDC, 564).

[7] Sartre, «Albert Camus», en *Situations* IV, 107-112. Publicado originalmente en *France-Observateur* (7 de enero de 1960).

[8] «Simone de Beauvoir tells Studs Terkel How She Became an Intellectual and Feminist» (1960), entrevista en audio, online en http://www.openculture.com/2014/11/simone-de-beauvoir-talkswith-studs-terkel-1960.html.

[9] Rowley: *Richard Wright*, 524-525. Sales de bismuto: 504.

[10] Algunos están incluidos en Ellen Wright & Michel Fabre (eds.), *Richard Wright Reader*, Nueva York, Harper & Row, 1978, 251-254. Otros están online: http://terebess.hu/english/haiku/wright.html.

[11] Ronald Bonan, *Apprendre à philosopher avec Merleau- Ponty*, París, Ellipses, 2010, 12; Gandillac, *Le siècle traversé*, 372; Emmanuelle Garcia, «Maurice Merleau-

Ponty: vie et œuvre», en Merleau Ponty, *Œuvres*, 27-99, en concreto 93.

[12] Sartre, «Merleau-Ponty», en *Situations* IV, 225-326, en concreto 320. Publicado originalmente como «Merleau-Ponty vivant», en *Les Temps modernes*, 17e année, 184-185 (octubre de1961), 304-376.

[13] Gens, *Karl Jaspers*, 50 (Gertrud Jaspers a Arendt, 10 de enero de 1966).

[14] *Ibid.*, 206 (Heidegger a Gertrud Jaspers, 2 de marzo de 1969; Gertrud Jaspers a Heidegger, 2 de marzo de 1969).

[15] Jaspers, «Self Portrait», 3.

[16] Woessner, *Heidegger in America*, 109-111.

[17] Arendt, «Martin Heidegger at Eighty», en Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, 293-303, en concreto 301. Publicado originalmente en *New York Review of Books* (octubre de 1971).

[18] Petzet, Encounters and Dialogues*, 91.*

[19] Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992, 58-82, en concreto 66; James K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger: an unresolved conversation*, *1951-1970*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006, 168.

[20] Paul Celan, «Todtnauberg», en *Poems of Paul Celan*, trad. Michael Hamburger, Londres, Anvil Press, 1988, 292-295 (en alemán e inglés).

[21] Heidegger, *Sojourns*, 37.

[22] Safranski, *Martin Heidegger*, 401 (Heidegger a Kästner, 21 de febrero de 1960).

[23] Heidegger, *Sojourns*, 12, 19.

[24] *Ibid.*, 36, 39-42.

[25] *Ibid.*, 43-4.

[26] Ibid.*, 54.*

[27] *Ibid.*, 57 y 70 n20. Está en la Colección Estatal de Antigüedades de Múnich.

[28] Heidegger, «"Only a God can Save Us": *Der Spiegel*'s Interview with Martin Heidegger», en Wolin, *The Heidegger Controversy*, 91-116, en concreto 106. La entrevista solo fue publicada después de su muerte, en *Der Spiegel* (31 de mayo de 1976). La traducción, de Maria P. Alter y John D. Caputo, se publicó originalmente en *Philosophy Today* XX (4/4) (1976), 267-285.

[29] Safranski, *Martin Heidegger*, 432, citando a Welte, «Erinnerung an ein spätes Gespräch», 251. Sobre Heidegger y el tema de volver a casa, véase también Robert Mugerauer, *Heidegger and Homecoming: the leitmotif in the later writings*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, y Brendan O'Donoghue, *A Poetics of Homecoming: Heidegger*, *homelessness and the homecoming venture*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2011.

[30] Raymond Geuss, «Heidegger and His Brother», en *Politics and Imagination*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2010, 142-150, en concreto 142-143. Sobre Fritz Heidegger en general, véase Zimmermann, *Martin und Fritz Heidegger*; Safranski, *Martin Heidegger*, 8-9, citando a Andreas Müller, *Der Scheinwerfer: Anekdoten und Geschichten um Fritz Heidegger*, Messkirch, Armin Gmeiner, 1989, 9-11; y (en especial para el «Da-dadasein» y el «supermercado en la luna») Luzia Braun, «Da-da-dasein. Fritz Heidegger: Holzwege zur Sprache», en *Die Zeit* (22 de septiembre de 1989).

[31] Heidegger, *Parmenides*, 85, citado en Polt, *Heidegger*, 174.

[32] Safranski, *Martin Heidegger*, 8; Raymond Geuss, «Heidegger and His Brother», en *Politics and Imagination*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2010, 142-150, concretamente 149.

[33] Sartre, «J'écris pour dire que je n'écris pas» (nota sin fecha), en *Les mots*, *etc.*, 1266-1267.

[34] La película se rodó en febrero-marzo de 1972, y se exhibió en primer lugar en Cannes, el 27 de mayo de 1976. Sobre verla juntos: Beauvoir, «A Farewell to Sartre», *Adieux*, 85. Sobre ver televisión a pesar de la casi ceguera: Todd, *Un fils rebelle*, 20.

[35] Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies (Situations X)*, 3-92, en concreto 4.

[36] Hayman, *Writing Against*, 416-417.

[37] Beauvoir, «A Farewell to Sartre», *Adieux*, 65.

[38] Todd, Un fils rebelle*, 30.*

[39] Sartre & Lévy, *Hope Now*, 63-64, 92, 100-103. Las entrevistas se publicaron originalmente en *Le nouvel observateur* (10, 17, 24 de marzo de 1980).

[40] *Ibid.*, 73.

[41] Ronald Aronson, «Introduction», *Ibid.*, 3-40, en concreto 7.

[42] *Ibid.*, 8, citando a Aron, «Sartre à "Apostrophes"», *Libération/Sartre* (1980), 49. Otras personas tenían también sus preocupaciones: Edward Said escribió tras reunirse con Sartre y Beauvoir en París, en 1979, y se mostró conmocionado al ver hasta qué punto Lévy hablaba en nombre de Sartre durante toda la comida. Cuando Said le pidió que dejara hablar a Sartre, Lévy dudó y dijo que lo haría al día siguiente. Y lo hizo, pero con un texto preparado que Said sospechaba que le había escrito Lévy. Edward Said, «Diary: an encounter with Sartre», *London Review of Books* (1 de junio de 2000). Sobre el contexto más amplio de la entrevista y de la colaboración de Sartre con Lévy, véase J.-P. Boulé, *Sartre médiatique*, París, Minard, 1992, 205-215.

[43] Hayman, *Writing Against*, 437, refiriéndose en especial a una instantánea que claramente fue tomada con una lente de largo alcance en *Match*.

[44] Beauvoir, «A Farewell to Sartre», en *Adieux*, 127.

[45] Aron, *Memoirs*, 450.

[46] Aron, The Committed Observer*, 146.*

[47] Stanley Hoffman, «Raymond Aron (1905-1983)», *New York Review of Books*, 8 de diciembre de 1983.

[48] Bair, *Simone de Beauvoir*, 611-612; ASAD, 69 (FDCU, 60).

[49] Forster & Sutton (eds.), *Daughters of De Beauvoir*, 19, 17 (entrevista de Kate Millett).

[50] Bair, Simone de Beauvoir*, 612-613.*

[51] *Ibid.*, 615-616.

[52] FOC, 674 (FDC, 761-762).

[53] Beauvoir, *Old Age*, 406.

[54] ASAD, 9 (FDCU, 9).

[55] ASAD, 10 (FDCU, 10).

[56] El manuscrito de Murdoch sobre Heidegger (versión mecanografiada, corregida por su propia mano) está en el Archivo Murdoch en la Universidad de Kingston, KUAS6/5/1/4; una versión manuscrita se encuentra en la Universidad de Iowa. Se han publicado algunas partes en una edición basada en ambos textos por Justin Broackes: Murdoch, «*Sein und Zeit*: pursuit of Being», en Broackes (ed.), *Iris Murdoch*, *Philosopher*, 93-114.

[57] Murdoch: «*Sein und Zeit*, pursuit of Being» en Broacks (ed.), *Iris Murdoch*, *Philosopher*, 97.

[58] Murdoch, *Jackson's Dilemma*, 13-14.

[59] *Ibid.*, 47.

[60] *Ibid.*, 248-249.

[1] Para el existencialismo en el cine, véase Jean-Pierre Boulé y Enda McCaffrey (eds.) *Existentialism and Contemporary Cinema*, Nueva York y Oxford, Berghahn, 2011, William C. Pamerleau, *Existentialist Cinema*, Basingstoke & Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009 y otros.

[2] Véase Thomas Deane Tucker & Stuart Kendall (eds.), *Terrence Malick: film and philosophy*, Londres, Continuum, 2011, Martin Woessner, «What Is Heideggerian Cinema?», *New German Critique*, 38 (2) (2011), 129-157, y Simon Critchley, «Calm: on Terrence Malick's *The Thin Red Line*», *Film-Philosophy*, 6 (38) (diciembre de 2002), disponible online en http://www.film-philosophy.com/vol6-2002/n48critchley. Malick tradujo Heidegger's *The Essence of Reasons* Evanston, IL, Northwestern University Press, 1969.

[3] Para un ejemplo fascinante de ese tipo, véase Daniel Kahnemann, *Thinking Fast and Slow*, Nueva York, Farrar, Strauss & Giroux, 2011.

[4] J. Baggini, *Freedom Regained*, Londres, Granta, 2015, 35, citando a K. D. Vohs y J. W. Schooler, «The Value of Believing in Free Will: encouraging a belief in determinism increases cheating», *Psychological Science*, 19 (1) (2008), 49-54. Sujetos que habían leído un pasaje en el cual se decía que la conducta está determinada luego estaban más inclinados a engañar al cumplir una tarea que los que no lo habían leído.

[5] Heidegger, «The Thinker as Poet», en *Poetry*, *Language*, *Thought*, 1-14, en concreto 4.

[6] Murdoch, manuscrito de Heidegger (versión mecanografiada, corregida por su propia mano), Archivos Murdoch en la Universidad de Kingston, KUAS6/5/1/4, 53.

[7] Kisiel, *Genesis*, 287, citando la transcripción del manuscrito de la primera conferencia sobre Aristóteles (1 de mayo de 1924), 1. La vida de Heidegger no tiene interés: Petzet, *Encounters and Dialogues*, 1. Hay que decir que Husserl tampoco mostraba demasiado interés por los detalles biográficos; a ese respecto, compartían un concepto similar de la empresa fenomenológica.

[8] Fest, *Not I*, 265.

[9] FOC, 273 (FDC, 309). Para un análisis apreciativo del dinamismo de Sartre, véase Barnes, *An Existentialist Ethics*, 448.

[10] Esa observación se la citó a él en una entrevista Michel Contat; Sartre estuvo de acuerdo con ella. Sartre, «Self-Portrait at Seventy», en *Sartre in the Seventies (Situations X)*, 3-92, en concreto 20.

[11] Beauvoir, *Adieux*, 436.

[12] *Ibid.*, 445.

[13] Heidegger, «The Question Concerning Technology», en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3-35, en concreto 4.

[14] Heinemann, Existentialism and the Modern Predicament*, 26, 28.*

[15] Dreyfus, *On the Internet*, 1-2. Por otra parte, Don Ihde ha afirmado que la filosofía de Heidegger no es relevante para las tecnologías modernas, ya que Heidegger pensaba sobre todo en la era industrial: Don Ihde, *Heidegger's Technologies: postphenomenological perspectives*, Nueva York, Fordham University

Press, 2010, 117-120.

[16] E.M. Forster, «The Machine Stops», en *Collected Short Stories*, Londres, Penguin, 1954, 109-146, en concreto 110-111. Publicado originalmente en la *Oxford and Cambridge Review*, noviembre de 1909.

[17] Véase, por ejemplo, George Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*, Nueva York, Basic Books, 1999, Mark Rowlands, *The New Science of the Mind*, Cambridge, MA & London, Bradford/MIT Press, 2010, y Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

[*] Entonces me he sentido como el que observa el cielo / y ve un nuevo planeta surgir ante su vista, / o como el gran Cortés cuando, con ojos de águila, / contemplaba el Pacífico, mientras todos sus hombres / se miraban atónitos y con incertidumbre, / silencioso, en la cumbre de un monte de Darién. (Trad. de Alejandro Valero, en https://malapartiana.wordpress.com/2012/07/25/john-keats/) *(N. del t.)*

[*] Las cosas más extrañas prevalecen en el mundo / pero ninguna más extraña que el hombre... *(N. del T.)*

En el café de los existencialistas
Sarah Bakewell

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción
de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes
del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *At the existentialist café. Freedom, Being, and Apricot Cocktails*
Publicado originalmente por Chatto & Windus, U. K.

Traducción de Ana Herrera Ferrer

© 2016, Sarah Bakewell

© Editorial Planeta, S. A., 2016
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Diseño de la portada: Planeta Arte & Diseño
Ilustración de portada: © Andreas Gurewich
Fotografía de la autora: © Pietro Ficai - Veltroni

Primera edición en libro electrónico (epub): septiembre de 2016

ISBN: 978-84-344-2440-1 (epub)

Conversión a libro electrónico: Víctor Igual, S.L.
www.victorigual.com

Índice

Dedicatoria 6
Créditos 347