
Avant-Propos

Thierry CAPMARTIN

Laboratoire LLC Arc Atlantique (EA 1925)

Les mots en « -isme » jouissent d'un statut paradoxal et ont souvent mauvaise presse aujourd'hui. On les suspecte de ne pouvoir se saisir que de généralités abstraites, de ne véhiculer qu'un contenu de doctrine qui les tient éloignés du terrain de l'expérience immédiate et concrète ; et dans le même temps ils restent incontournables dès lors qu'il s'agit d'apporter des gages de d'objectivité, de classer, de catégoriser ou simplement d'éviter l'écueil du nominalisme.

L'« Existentialisme » n'échappe pas à la règle, mais en partie du moins à cette alternative. Au moins pour une raison : on l'associe non exclusivement mais immanquablement à la figure singulière de Jean-Paul Sartre, au point que celui-ci tend parfois à éclipser celui-là. Quand ce n'est pas l'inverse. En effet le terme, qui donna son titre à la fameuse conférence de 1945 – « L'Existentialisme est un humanisme » –, embarrassa rapidement Sartre, sorte de fourre-tout et d'emblème contradictoire d'une célébrité fulgurante et brutale qui masquait l'œuvre et les idées, et dont il dira plus tard : « La célébrité, pour moi, ce fut la haine ». Camus refusa l'étiquette « existentialiste » ; Sartre confirma : « Camus n'est pas un existentialiste ». Emboîtant le pas de Sartre, Merleau-Ponty en prit explicitement la défense contre les attaques marxistes et celles des philosophes catholiques dans « La querelle de l'existentialisme », paru dans le premier volume de *Les Temps Modernes*, plaidant pour « un marxisme vivant [qui] devrait “sauver” la recherche existentialiste et l'intégrer, au lieu de l'étouffer ». Jean Wahl se fendit d'une « Petite histoire de l'existentialisme » ; tandis que Jean Beaufret [(1971), 1986] répondait dans *Le Monde* à cette question, massive : « Qu'est-ce que l'Existentialisme ? », remontant d'abord à ses sources kierkegaardienues, passant ensuite par Sartre et Gabriel Marcel confondus (ou presque), pour finalement laver la philosophie heideggérienne de tout soupçon de nazisme. On le voit, la notion est passablement contradictoire et polémique, mais elle agit néanmoins comme un aimant puissant autour duquel tourne le débat d'idées, y compris littéraire, pendant une bonne décennie en France. Et peut-être même davantage ; le terme était encore convoqué en 1963 par J. Beaufret, précisément pour mettre fin (assez rudement !) à la possibilité de venir ranger conjointement sous une même bannière existentialiste – comme cela eut souvent cours pendant l'après-guerre – Sartre et Heidegger : « Peut-être l'existentialisme a-t-il moins été parole philosophique qu'un peu de bruit pour rien. Telle est au moins la pensée de Heidegger qui n'est pas plus existentialiste qu'elle ne prétend à l'humanisme ».

En dépit de résistances que le contexte socio-politique lui impose, cette apparente cacophonie existentialiste se fera malgré tout entendre de l'autre côté des Pyrénées. Car le pouvoir de pénétration de l'Existentialisme est tel qu'il s'est invité, quoique souvent en catimini, dans le débat intellectuel espagnol dès la fin des années 40. Ainsi de certains représentants néo-thomistes, dépêchés par l'Université franquiste à Mendoza (Argentine) au Premier Congrès National de Philosophie en 1949, qui éprouvent alors le besoin d'en découdre avec Sartre – sans toutefois le nommer – et certaines de ses formules déjà fameuses : « L'essence humaine ne précède ni ne succède à l'existence humaine. Pas plus que l'essence ne procède de l'existence ou l'existence de l'essence – disserte, par exemple, Angel González Alvarez ». Perón lui-même, à ce même Congrès qu'il avait « nationalisé », épingle la « nausée » au beau milieu de sa conférence de clôture, la notion devenant ici clairement le symbole d'un individualisme décadent et matérialiste : « La nausée – comme entéléchie [sic] – agit sur le désenchantement individuel. C'est l'“angoisse” abstraite de Heidegger sur le plan pratique : elle est à l'image d'une société démoralisée qui ne cherche même pas une certitude sur laquelle se reposer. Ce n'est donc pas la théorie qui est déplorable, mais la réalité, l'ultime déformation de cette “insectification”, sauf que cette fois l'individu insectifié a voulu s'isoler de la catastrophe en un rictus cynique ».

Dans les années 50, Julián Marías s'empare de la notion pour la réinjecter au cœur du débat philosophique espagnol dans *Filosofía actual y Existencialismo en España* [1955]. L'ouvrage constitue en partie un réquisitoire anti-sartrien, mais propose néanmoins des analyses tout à fait étayées au sujet d'une sorte d'existentialisme espagnol avant l'heure, présent aussi bien chez Unamuno que Ortega y Gasset, du fait d'une circulation continue chez ces deux auteurs entre le philosophique et le littéraire qui n'aurait rien à envier à celle que défendait Simone de Beauvoir [1946] dans « Littérature et Métaphysique », commenté par le même Marías. Par ailleurs, à peu près à la même période, les philosophes de l'Exil, au premier rang desquels David García Bacca [1947 ; 1948], produisent très tôt une exégèse de l'onto-phénoménologie sartrienne dont il ne paraît exagéré de dire qu'elle est « décapante » – au moins rétrospectivement –, tant elle prend le contrepied du débat opposant sartriens et heideggériens en France. Débat orchestré essentiellement par Beaufret, à qui Heidegger adressa sa *Lettre sur l'Humanisme*, et qui, du point de vue des philosophies de l'existence, a pour effet immédiat (et pour longtemps) de ravalier l'ontologie phénoménologie sartrienne au rang d'anthropologie subjectiviste, à la remorque de l'ontologie fondamentale heideggérienne, seule capable de se mettre à l'écoute de la vérité de l'être. Tout autre fut la lecture de García Bacca, dès 1947. Comparant les philosophies respectives de Sartre et de Heidegger, il renvoie l'ontologie existentielle de *Sein und Zeit* à ses racines transcendantales, mais reconduit le *Cogito* phénoménologique sartrien, à travers un exposé systématique des présupposés de l'œuvre maîtresse de 1943, à l'ontologie sur fond de laquelle il se détache, venant ainsi barrer l'accès à toute interprétation réductrice en termes de métaphysique du sujet.

Au cours des vingt dernières années et pour conclure cette brève présentation en ne s'en tenant qu'à Sartre, il semble que la réception de l'existentialisme en Espagne se caractérise par des approches particulièrement originales qui tranchent soit par des angles d'attaques inédits faisant une place de choix aux textes phénoménologiques des années 30-40 [Maristany, 1987] ou à ceux (moins connus) qui font la transition entre le premier et le second Sartre [Aragües, 2005], soit en privilégiant une lecture ontologique [Rius, 2005] prenant résolument ses distances avec toute forme de thématisations simplificatrices : engagement, volontarisme outrancier, hypercartésianisme de Sartre, pour n'en citer que quelques-unes.

Les textes rassemblés dans le n° 7 de la revue *Líneas* ont pour principale vocation de recomposer ce puzzle existentialiste, en présupposant que la logique de sa diffusion obéit à un éclatement essentiel tout en produisant des effets très structurants dans le champ de la pensée espagnole dont il s'agit de retrouver les temps forts. Ils reprennent les grands lignes que l'on vient d'exposer, les approfondissent en même temps qu'ils les font bouger pour en tirer de nouvelles. L'œuvre sartrienne, une fois plongée en contexte hispanique, perd de sa centralité et la notion qui lui est intimement associée gagne en extension, au point de rompre parfois tout lien de filiation et de voler de ses propres ailes, si l'on peut dire.

Ce phénomène est très palpable dans la version littéraire que produit l'existentialisme en Espagne dès la fin des années 40 où le roman, que l'on qualifiait alors indistinctement d'« existentiel » ou d'« existentialiste », se pare « d'une certaine obscurité, d'une espèce de goudron psychologique – angoisse ou nausée », pour reprendre les mots de Alejo Carpentier, pour qui d'ailleurs cette noirceur littéraire doit autant à Sartre qu'au naturalisme de Zola ou au Buscón de Quevedo [Carpentier, 1952]. Miguel Delibes fait partie de ceux qui cultivèrent le genre, Rocío CHARQUES GÁMEZ s'en fait l'écho à propos de son premier roman *La sombra del ciprés es alargada*. Toujours à propos de cet auteur, Dolores THION SORIANO-MOLLÁ examine, pour sa part, comment Delibes parvient à articuler, dans une tension paradoxale, les caractères

du roman réaliste – dominé par un écrasant déterminisme – à une esthétique existentialiste d'arrière-plan dans *Aún es de día*, son second roman. Sur le versant poétique, Philippe DUCAT chemine en compagnie de Machado et Heidegger pour montrer non seulement qu'il est pertinent de lire le second à partir du premier, mais aussi que l'œuvre poétique de Machado est porteuse d'une philosophie temporaliste, qui lui revient en propre et qui est tout entière suspendue à une compréhension rigoureuse de l'être comme hétérogénéité. Une telle démarche, qui indiscrime en les réconciliant le poétique et la pensée, fraye la voie à une approche philosophique de la question.

Concernant ce volet, les textes présents dans ce numéro ont pour particularité de répondre à une telle question en respectant sa spécificité espagnole. C'est le cas de l'étude de Salomé FCEHN, attentive à montrer que la vocation universalisante du logos philosophique n'est pas incompatible avec la réflexion de García Bacca, lequel appelle de tous ses vœux la fondation d'une pensée de l'être *en español*. C'est Heidegger qui sert de modèle, qu'il ne s'agit pas d'imiter servilement, mais qui indique une direction à suivre susceptible de permettre la réappropriation active d'un héritage de pensée espagnole. Bref, il faut s'imaginer Suárez rédigeant ses *Disputationes metaphysicae* en castillan, en passe de déposer le brevet de la différence ontologique dont la voix attributive de la langue espagnole contiendrait les germes !

Brian MUÑOZ donne à voir comment la notion d'existence chez Zambrano repose sur un fonds plus originaire, réaliste et vitaliste, qui la rattache à la tradition de pensée espagnole en faisant d'elle une disciple de Ortega et de Zubiri. La réalité toujours en retrait que cherche l'homme appelle une recherche transcendantale où se constituerait « un savoir du diaphane » qui congédie l'absurde. Un peu comme, par-delà l'absurde, ou mieux : avec et contre lui, se fait jour chez Camus « ce désir éperdu de clarté qui résonne en l'homme » [Camus, (1942) ; 1965]. On comprend mieux la complicité amicale et intellectuelle qui a pu rapprocher Zambrano et Camus entre 1948 et 1951, qui aurait dû déboucher sur une publication de *El hombre y lo divino* chez Gallimard. Camus servit d'intercesseur et écrivait à Zambrano en 1951 à cette occasion : « Je me sens très proche, sur un registre non- religieux, de ce que vous pensez et aussi de ce que vous exprimez ». Elena TRAPANESE met cette histoire en perspective et fait le point dans « María Zambrano y Albert Camus: exilio y alteridad ». Ricardo TEJADA brosse une large fresque, très documentée, du compagnonnage de Camus et des exilés républicains, qui furent nombreux à se rallier à « la luminosité poétique de sa pensée ». L'engagement de Camus auprès des Républicains espagnols pendant la Guerre civile n'est pas tout à fait symétrique de celui de Sartre à la même période. C'est sur ce point précisément que s'attarde Juan Manuel ARAGÜÉS. Son texte interroge la trajectoire sinueuse, qui n'échappe pas toujours aux errements de la mauvaise foi, au fil de laquelle l'ontologie sartrienne prend un tour de plus en plus politique, en s'appuyant notamment sur des déclarations de Sartre et sur une analyse serrée des textes romanesques de la trilogie des *Chemins de la liberté*. Dans les années 60, la position de Sartre est bien différente et elle va exercer une influence considérable chez ceux qui, en Espagne, tout en s'étant ralliés au marxisme contre le thomisme officiel, cherchaient à lui donner une ouverture et une dimension concrète dont il était privé dans version orthodoxe et scientifique. Joaquín FORTANET traite de cette question en relisant l'œuvre de Manuel Sacristán dont la « présence-Sartre » accompagne le déploiement jusque dans les textes inédits de conférences prononcées dans les années 80.

À partir de trois déclarations cinglantes de Ortega y Gasset, qui prennent Sartre pour cible, Manuel Menéndez ALZAMORA reconstruit patiemment et explique les raisons d'un désamour. En revenant sur l'ouvrage de 1955 de Julián Marías, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Thierry CAPMARTIN apporte un éclairage complémentaire sur cette même question.

Enfin, ce n° 7 de la revue *Líneas* donne un aperçu de l'actualité des études beauvaro-sartriennes en Espagne, ainsi que de sa profonde originalité. Gautier DASSONNEVILLE rend compte de deux ouvrages récents de Mercè Rius, qui reprennent à nouveaux frais et dans une perspective élargie les questions de l'engagement et du réalisme *sui generis* de Sartre, non pas à partir des textes les plus connus sur ce thème, mais en faisant retour à ces racines indissolublement littéraires et philosophiques. En cela, il ne fait aucun doute qu'une telle approche prolonge celle de Maristany, commencée vingt ans plus tôt, qui assignait déjà à *L'Imaginaire* de 1940 le rôle de texte fondateur de l'ontologie sartrienne.

Olaya FERNÁNDEZ GUERRERO, en dégagant d'abord les lignes de force à l'œuvre dans la pensée de Simone de Beauvoir, resserre ensuite le propos sur la reprise féconde et d'une grande vitalité des outils légués par Beauvoir au sein des études de genre en Espagne.

BIBLIOGRAPHIE

ARAGÜES, Juan Manuel, *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, 200 p.

BEAUFRET, Jean, *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Vrin, 1986, 184 p.

CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Essais, Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, 2000 p.

DE BEAUVOIR, Simone, « Littérature et métaphysique », *Les Temps Modernes*, vol. 1, n° 7, mars 1946, p. 1153- 1163.

GARCÍA BACCA, David, « Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre) », *Cuadernos Americanos*, n° 4, 1947, p. 87-117.

—, « La ontología fenomenológica de J.-P. Sartre », *Filosofía y Letras*, XV, n° 30, 1948, p. 185-218.

MARÍAS, Julián, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, 376 p.

MARISTANY, Joaquín, *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987, 338 p.

RIUS, Mercè, *De vuelta a Sartre*, Barcelona, Crítica, 2005, 320 p.

PARTIE 1 : EXISTENTIALISME LITTÉRAIRE

À propos de *Filosofía actual y existencialismo en España* (1955). Ou les méditations de Julián Marías sur l'absence d'existentialisme en Espagne

Thierry CAPMARTIN

Laboratoire LLC Arc Atlantique (EA 1925)

Cette étude revient sur la publication dans les années 50 de *Filosofía actual y existencialismo en España*. L'ouvrage écrit par Julián Marías donne un aperçu symptomatique de la forme qu'a pu prendre la « querelle de l'existentialisme » – pour reprendre le titre de l'article de Merleau-Ponty – en Espagne à cette période. En première lecture, le talent de polémiste de Marías se met ici au service d'une critique parfois sévère de l'œuvre sartrienne, adossée à une réhabilitation tout aussi énergique de la pensée de Ortega y Gasset, existentialiste de la première heure sans l'être pourtant tout à fait. Dans un second temps, le texte de Marías ouvre la voie à une compréhension plus approfondie de cette apparente contradiction.

El presente estudio aborda la publicación de Filosofía actual y existencialismo en España en los años 50. La obra escrita por Julián Marías ofrece una visión sintomática del giro que tomó a veces la « querella del existencialismo » – por retomar el título de un conocido texto de Merleau-Ponty – en España durante esta época. En primera lectura, se examina cómo Marías pone su talento de polemista al servicio de una crítica a veces severa de la obra de Sartre, que lleva aparejada una enérgica rehabilitación del pensamiento de Ortega y Gasset, existencialista avant l'heure, a pesar de no serlo completamente. En segundo lugar, el texto de Marías sirve de base para solventar esta aparente contradicción.

Mots-clés : existentialisme, philosophie, Jean-Paul Sartre, Ortega y Gasset

Palabras claves: existencialismo, filosofía, Jean-Paul Sartre, Ortega y Gasset

Domaine : philosophie, littérature, Espagne, xx^e siècle



Le « roman existentiel » selon Julián Marías

En 1955, Julián Marías, connu comme un épigone fidèle de Ortega y Gasset, son « interprète officiel »¹ – peut écrire José Luis Abellán –, publie en Espagne dans la *Revista de Occidente* un ouvrage intitulé *Filosofía actual y existencialismo en España*, alors même que son passé républicain le tient éloigné des amphithéâtres de l'Université espagnole. Cette publication a une valeur symbolique forte pour diverses raisons, d'abord contextuelles. Le livre paraît l'année même de la mort du Maître et tout juste un an avant les révoltes étudiantes qui vont secouer le régime en 1956. Par ailleurs et par son contenu, comme on le verra, l'ouvrage préfigure la réhabilitation posthume de Ortega et la prise en compte au moment de la Transition de la composante libérale de sa pensée. Le titre, en 1955, ne pouvait manquer de faire sensation, parce qu'il revendique une prise de la philosophie sur l'actualité avant même de la circonscrire à la circonstance espagnole, ce qui semble arracher l'ouvrage au patriotisme philosophique alors en vigueur et le seul vraiment toléré aux côtés du thomisme ambiant ; et, ensuite, parce que la mention du terme d'« existentialisme » en lettres capitales sur la page de couverture ne pouvait manquer d'évoquer la figure de Sartre encore interdite à toute forme de publicité éditoriale.

L'ouvrage, qui compile en fait des publications antérieures éditées en Argentine et en Colombie, ne fait jamais mention de Sartre autrement que sur un mode critique et allusif, mais cela ne relève pas, à en croire l'auteur, d'un effet de censure. Dans le Prologue, et sous couvert d'un euphémisme prudent – Marías préférant en effet parler de « contrainte » plutôt de que censure –, il écarte assez rapidement cette question du nombre des hypothèses susceptibles d'expliquer que le courant existentialiste ne se soit pas épanoui en Espagne avec la même vitalité qu'ailleurs :

Par ailleurs la situation contraignante (de coacción), c'est la règle. La vie intellectuelle s'est toujours développée sous son emprise. C'est pourquoi il faut toujours tenir compte des pressions qui s'exercent sur les écrivains et les hommes de science ; mais, à l'inverse, jamais elles ne suffisent à expliquer les faits. [...] Quoi qu'il en soit, cette première hypothèse ne serait valable que pour un courant de l'existentialisme, qui n'est pas le seul existant, tant s'en faut. Il faut donc chercher ailleurs.²

Entendons que c'est de Sartre dont il est question ici, et qu'il tombe par conséquent sous le coup de la censure ; contrairement à Heidegger qu'on rangeait encore à l'école existentialiste ou à ses représentants chrétiens, Gabriel Marcel et Jaspers, qui, eux, passaient plus facilement entre les mailles du filet. Entendons également que cet « ailleurs » où il faut chercher n'est autre que la philosophie de Ortega, mais concerne aussi les prolongements que lui imprime Marías lui-même. Sous la double censure qu'imposent à Sartre le contexte politique et celle, comme redoublée, de Marías, la polémique et le ressentiment sont palpables. C'est un peu comme si la mode tapageuse de l'existentialisme incarnée par Sartre devenait finalement l'« hypothèse [...] valable », capable d'expliquer à elle seule que les trésors ortéguiens « pré-existentialistes » – dans lesquels il faut inclure le « roman existentiel », dont Marías revendique l'invention sur le plan théorique – n'aient pas été appréciés à leur juste valeur par la philosophie européenne et, en premier lieu, par la communauté savante espagnole elle-même³.

1 José Luis Abellán, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 72. Nous traduisons.

2 Julián Marías, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, p. 28. Nous traduisons toutes les citations tirées de cet ouvrage.

3 Par exemple, à propos des *Meditaciones del Quijote* : « Le premier livre de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, date de 1914. Je pense qu'il n'a pas été encore lu sérieusement par plus d'une demi-douzaine de personnes. Un jour, j'entends en proposer une édition assortie de ce que les humanistes appelaient un "commentaire

Les quatre sections [i.e. de « Presencia y ausencia del existencialismo en España »] expliquent pourquoi il n'y a pas d'existentialisme en Espagne, mais une philosophie qui n'est pas l'existentialisme, laquelle n'en a pas moins anticipé le roman existentiel et les thèses les plus authentiques qui, sous cette étiquette, circulent aujourd'hui bruyamment de part et d'autre des deux hémisphères de la planète.⁴

Avant de revenir sur cette dimension polémique de l'ouvrage, qui demande des éclaircissements et n'est pas tout à fait dénuée d'intérêt, il faut préciser tout de suite une chose, en séparant pour ainsi dire le bon grain de l'ivraie. Les jugements parfois un peu courts que Marías émettra à l'endroit de Sartre cache un souci bien réel de réhabiliter la figure de Ortega et, surtout, de montrer qu'il y a une divergence philosophique tout aussi réelle qui sépare Ortega de l'existentialisme, dans sa version sartrienne en tout cas. En d'autres termes, si Marías ne nomme pas ou peu Sartre, c'est qu'il a aussi, au sens fort de ce terme, de bonnes raisons de ne pas le faire, au nombre desquelles il faudra évidemment compter la raison vitale. Marías s'efforcera de montrer que ses principales articulations sont déjà posées par Ortega dès les *Méditations*. Car au-delà des questions de personne, la démonstration devait aussi avoir pour effet de réhabiliter cet ouvrage comme ouvrage de philosophie, à propos duquel Marías écrira plus tard :

Meditaciones del Quijote n'est pas un livre de plus de Ortega. Il est le point de départ de toute son œuvre ultérieure, celui à partir duquel son auteur est advenu à lui-même, a pris possession de sa propre philosophie, s'y est installé pour pouvoir aller de l'avant.⁵

Il faut dire que le livre de Ortega de 1914 avait le plus souvent été tenu pour un essai littéraire, sans grande envergure philosophique, incapable en tout cas de constituer une somme philosophique, encore moins de faire système. Car il est des livres « trop courts, finira par confesser Marías, comme ceux de Ortega, qui annoncent toujours une suite ou d'autres livres de structure différente, mais qui se font attendre »⁶. On entrevoit déjà pourquoi Sartre se trouvera réquisitionné pour participer à cette nouvelle querelle de l'existentialisme. Sa présence, quoiqu'intermittente, presque *in absentia* dans le texte de 1955, donne à penser en effet qu'il avait un rôle à jouer, même un second rôle, lorsqu'il s'agissait de démontrer que le don littéraire n'était pas incompatible avec l'exercice de la philosophie. *Filosofía actual y existencialismo en España* comporte en fait deux plans argumentatifs, que Marías essaiera d'unifier : l'un qui est stratégique, par lequel il cherche à valoriser le legs ortéguien en le faisant voisiner avec l'existentialisme dont il serait en réalité la source inépuisable ; et l'autre, plus herméneutique, où Marías entreprend de retrouver sans arrière-pensée la pulsation proprement philosophique – mais non existentialiste ! – de l'ouvrage inaugural de 1914. On conviendra que l'exercice n'est pas tout à fait exempt de tensions contradictoires, qu'il était passablement difficile à exécuter.

C'est ce premier point que l'on va reprendre d'abord en suivant la ligne stratégique retenue par Marías, qui vise essentiellement à établir un rapprochement entre la composante littéraire de la philosophie de Sartre et ce qu'il appelle le « roman existentiel ». Pourtant c'est à Unamuno qu'il reviendrait de l'avoir fondé, aux côtés de Ortega, dans la mesure où chez ce dernier le discours

perpétuel", à raison de deux ou trois lignes pour une ligne de texte original. Il est fort possible alors que le monde intellectuel de langue espagnole en ressente quelque rougeur ». Julián Marías, *Ibid.*, p. 37. L'auteur produira effectivement ce « commentaire perpétuel » en 1957, il est notamment reproduit dans l'édition de poche en usage aujourd'hui.

4 *Ibid.*, p. 22.

5 Julián Marías, « Prólogo a la tercera edición », in : José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (1914), Madrid, Cátedra, 1995, p. 10.

6 Julián Marías, *Filosofía actual...*, *op. cit.*, p. 352-353.

philosophique, parfois très narrativisé, est présenté comme un analogue de la systématique particulière de la raison vitale, dont la rationalité relèverait en dernière instance de schèmes eux-mêmes narratifs. En un sens, dans la narration le *modus cognoscendi* et le *modus essendi* de la raison vitale ne font qu'un. Cette identification la caractérise en propre, c'est ce qui lui donne sa fluidité essentielle qui ne ressortit pas à des « faits » mais à un « *se faire* »⁷, qui requiert à son tour « une transformation du *dire*, dès lors qu'on a affaire non pas à un *logos* abstrait, mais à ce *logos* distinct et supérieur en quoi consiste la raison vitale »⁸.

« Il y a d'autre part, expliquera Marías, une racine commune à la raison vitale et à la littérature, au motif que toutes deux prennent en vue la vie comme ce qui ouvre sur une totalisation possible qui est refusée aux vies individuelles en train de se faire. C'est ce qui s'atteste dans cette « nécessité qu'il y a pour l'homme d'absorber des récits d'autres vies, fictives ou réelles, de nourrir sa propre vie, ouverte et sans appui, avec les schémas d'autres vies fermées et complètes, accomplies »⁹.

Toute réalité humaine concrète ne devient intelligible qu'à partir de la vie, une fois mise en rapport avec cette totalité dans laquelle elle est enracinée. Ce n'est que quand la vie même fonctionne comme ratio que nous parvenons à comprendre quelque chose d'humain. C'est à peu près là le sens de la raison vitale. [...] Autrement dit, c'est un système. Mais dans un sens plus profond et plus radical que celui qui est en usage, parce qu'il ne s'agit pas que la pensée soit systématique – encore moins qu'elle doive l'être –, mais de la *réalité elle-même*, qui elle l'est.¹⁰

Mais en tirant ainsi le « système » ortéguien du côté des formes de la narration se profilait encore le risque de n'y voir que de la littérature, de perdre le bénéfice d'une rationalité systématique conquise à la seule force de la plume. Unamuno en avait déjà fait les frais, lui dont le génie précurseur, selon Marías, était d'avoir cultivé le genre existentiel, mais sans que cela ne dépasse un seuil d'élaboration « typiquement littéraire »¹¹, qualifié encore de « pré-philosophique »¹². Dès lors, la figure polygraphe de Sartre devenait quasiment incontournable pour redorer le blason de la pensée espagnole, en vertu d'une partition que Marías met en musique lui-même en rappelant le contexte philosophique de l'époque :

Les Congrès Internationaux, les rencontres, les revues philosophiques, les catalogues des éditeurs du monde entier amènent à une conclusion qui s'impose à tous les esprits. En cette moitié du xx^e s., la philosophie est divisée en deux courants : la néoscholastique et l'existentialisme.¹³

Si les procédures démonstratives de la théologie rationnelle l'excluait presque d'emblée de toute accession à des formes de philosophie littéraire, il n'y avait pas vraiment d'autre moyen que d'en passer par la déferlante existentialiste pour rejoindre Ortega. D'autant que son pouvoir de pénétration ne semblait pas, au dire de Marías, devoir rencontrer de frontières au-delà des remparts de l'Université :

7 *Ibid.*, p. 296.

8 *Ibid.*, p. 297.

9 *Ibid.*, p. 302.

10 *Ibid.*, p. 303-304.

11 *Ibid.*, p. 180.

12 *Ibid.*, p. 181.

13 *Ibid.*, p. 26.

On parle de lui [i.e. l'existentialisme] partout, il inonde les bibliothèques, les journaux, les conversations, et même – dit-on – les mœurs. On le rencontre parfois dans les cloîtres ; il n'y a que les Universités qui font un peu la fine bouche.¹⁴

Sartre n'en fera pas moins l'objet d'une stratégie d'évitement – dont l'imputation à la censure officielle ou à celle de Marías lui-même reste assez indécidable – ou d'attaques qui consistent soit à privilégier d'autres représentants du courant existentialiste français, comme Simone de Beauvoir, dont l'article « Littérature et métaphysique » paru dans *Les Temps Modernes* en 1946 est copieusement cité, soit à formuler ce qu'il faut bien appeler des jugements de valeur sur la production littéraire et philosophique de Sartre, assez peu étayés en général. C'est ainsi que *L'Être et le Néant* est rudement malmené à la faveur d'une analogie assez banale (la vraisemblance serait à la littérature ce que la vérité est à la philosophie), Marías entendant par là recréer la littérature d'un pouvoir gnoséologique propre. L'ontophénoménologie et les romans de Sartre au passage, sans que leur titre ne soit mentionné, y laisseront quelques plumes :

On dira que l'« expérimentation » fictionnelle, justement parce qu'elle est fiction, ne peut être soumise à vérification, et que partant son pouvoir de connaissance est nul. Je ne pense pas ainsi : elle est sujette à une forme particulière de vérification que l'on appelle la vraisemblance. Or ce qui est littérairement « invraisemblable » est en général philosophiquement faux. Il arrive fréquemment que dans certains romans contemporains, existentialistes par exemple, l'on tombe sur quelque chose de choquant du fait de son invraisemblance essentielle, parce que cela ne rentre dans la cohérence interne de l'action romanesque. Eh bien, on pourrait presque toujours démontrer comment à cela correspond une erreur philosophique bien déterminée présente dans le nombre incalculable de pages que comporte l'épais traité où l'auteur a exposé sa métaphysique.¹⁵

Les accusations à l'encontre de Sartre reçoivent parfois des justifications un peu plus substantielles, au moins en apparence. Examinons ce point rapidement, même s'il masque encore l'essentiel.

Car au-delà la polémique et dans la perspective ortéguienne qui est la sienne, ce qui est à l'intersection, selon Marías, de la question des rapports de la philosophie avec la littérature, c'est la notion de vie. Ortega doit être considéré comme un acteur privilégié de ce débat dans la mesure où la « raison vitale » est au centre de sa philosophie. Si la notion reste, pour nous, encore indéterminée, on peut malgré tout en rappeler les différentes caractéristiques que l'on a rencontrées précédemment. D'abord, la rationalité dont il est question embrasse la vie dans sa totalité, et devient du même coup un mode d'intelligibilité des réalités concrètes qui surgissent dans les vies individuelles, caractérisées par une finitude essentielle au motif qu'elles sont toujours à faire. Or si la philosophie de Ortega doit avoir partie liée avec la chose littéraire, et plus exactement avec le « roman existentiel ou personnel »¹⁶, que Marías découvre en 1938 en lisant Unamuno, cela tient à deux aspects. La totalité achevée du roman renvoie à la vie elle-même prise dans son ensemble et, d'autre part, la narration, le déroulement du récit répètent en quelque sorte l'effectuation, temporellement vécue, des existences singulières concrètes. L'argumentation de Marías consiste donc, dans un premier temps, à rapprocher la raison (et avec elle la philosophie de Ortega) de la vie, puis de la littérature. Dans un second temps, c'est la littérature contemporaine qu'il faudra à son tour rapprocher de la vie, en prenant pour modèle le roman unamunien, puisqu'il est capable de « montrer la vie humaine dans sa vérité même »¹⁷, dans son mouvement immanent, contrairement aux romans du XIX^e s., qui sont des

¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, p. 367.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 362.

reconstructions à partir de « “données” qu’ils reçoivent du dehors [...], d’éléments physiologiques et psychologiques inertes »¹⁸. La vérité ultime de la vie humaine que les romans de Unamuno mettent en récit tiendrait à son mode de temporalisation comme « temps vécu, selon un rythme qui n’est pas celui des horloges »¹⁹ :

Le roman de Unamuno atteint la réalité authentique de l’homme dans sa nudité. Elle touche au cœur du drame humain, elle le raconte en le laissant être ce qu’il est proprement. La mission du roman existentiel, ou plus exactement du roman personnel, consiste à mettre en lumière l’histoire intime du personnage [...]. Il ne s’agit pas montrer une structure statique, ni une figure ou une forme psychique, pas même les étapes de son évolution, mais de contempler de l’intérieur la constitution de la personnalité, son se faire être temporel.²⁰

Sartre se verra refuser l’accès à ce cercle très fermé des romanciers existentiels, faisant du même coup la perte de Faulkner et de Dos Passos. Car si l’on en croit Marías, « les deux premiers volumes (*L’Âge de raison* et *Le Sursis*) de sa tétralogie *Les Chemins de la liberté* » ne satisferaient pas un cahier des charges, pourtant relativement élastique en apparence, au moins sur un point, le dernier que l’on vient d’évoquer à propos du temps existentiel unamunien : « Faulkner, Dos Passos, Sartre ont procédé à une fragmentation du temps, ils ont multiplié les points de vue, comme au cinéma »²¹.

Usant de la prétérition, on avancerait volontiers, comme le faisait précédemment Marías, qu’il serait presque toujours possible de démontrer que ce programme était aussi celui de Sartre ! La mauvaise foi de Marías est patente. Le cycle des *Chemins de la liberté* avait-il une autre ambition, sur le plan de l’histoire des formes littéraires, que d’en finir avec les déterminismes des romans du XIX^e s. et ceux du début du XX^e s. en France ? Face aux conditionnements de l’Histoire – que d’autres lui reprocheront d’avoir négligés lorsque l’heure de l’engagement aura sonné –, Sartre propose la contingence généralisée des objets et des consciences, toujours de trop : « C’est un garçon sans importance collective, c’est tout juste un individu »²², précisait dans ce sens l’épigraphe de *La Nausée* emprunté à Céline. Quant aux « éléments psychologiques inertes », dont parle Marías, aux pesanteurs des caractères, aux mythes de l’intériorité psychique, Sartre s’en était débarrassé dès *La Transcendance de l’Ego* (1936) pour n’y plus revenir ensuite, tout comme d’ailleurs Roquentin dans *La Nausée* : « Je ne veux pas de secrets, ni d’états d’âme, ni d’indicible ; je ne suis ni vierge ni prêtre, pour jouer à la vie intérieure »²³. Et que dire de la multiplication des « points de vue » et du morcèlement de la temporalité dont le cinéma serait la cause ? Il ne faut pas être grand narratologue pour voir que l’augmentation en effet assez considérable du nombre de personnages entre *L’Âge de raison* et *Le Sursis* ne change rien à la question du point de vue comme telle. La question n’est pas là en somme, ou elle est fort mal posée. Quand bien même il y aurait une multitude de points de vue, le regard (narratif), lui, ne change pas. Mathieu, Boris, Lola et les autres avancent dans l’existence avec une caméra dans le dos qui ne les quitte pas, et ce que nous voyons, ce sont des consciences qui regardent le monde, et si nous, les lecteurs, nous voulions le regarder à notre tour c’est à travers elles, à travers leur flux ininterrompu qu’il faudrait encore le faire. Ce sont donc bien des consciences en

18 *Ibid.*, p. 358.

19 *Ibid.*, p. 363.

20 *Ibid.*, p. 362.

21 *Ibid.*, p. 370.

22 Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (1938), Paris, Gallimard, 1995, p. 9.

23 *Ibid.*, p. 25.

train de *se faire* qui sont les véritables personnages des deux premiers romans des *Chemins de la liberté*. Est-il nécessaire d'ajouter encore que le « romancier philosophe »²⁴ était aussi philosophe romancier, et que Sartre n'était pas en reste lorsqu'il s'agissait d'insuffler un peu de vie au monde immuable des Idées. Dans *L'Être et le néant*, la scène du garçon de café, la mauvaise foi en forme de rendez-vous galant ou les courses à skis révélatrices du désir d'être de la conscience sont autant de manières de toucher à la vie. Elles sont mêmes le produit d'une situation historique et singulière à la fois, autobiographique et datée, Sartre ayant découvert en 1940, sous l'effet de la captivité et « des tristesses de la guerre », écrivait-il à Simone de Beauvoir, qu'il est des moments où « vie et philo ne font plus qu'une »²⁵.

Mais finalement, il se pourrait que les charges plus ou moins frontales de Marías à l'encontre de Sartre laissent planer une sorte de malaise diffus qui tient moins à leur virulence qu'à une équivoque autour de cette question de la vie. De quelle vie est-il vraiment question ici ? De celle de Sartre en 1940, que l'on a cru bon d'évoquer parce qu'il fallait bien faire pièce aux attaques parfois un peu rapides du disciple de Ortega ? De celle que découvre ce même Ortega dans les *Meditaciones* et dont Marías exhibe la rationalité secrète ? Ou bien encore de celle de la conscience que *L'Être et le Néant* et *Les Chemins de la liberté* ont essayé, chacun à leur façon, de révéler dans son apparaître même ? Reconnaissons au moins à Marías le mérite d'avoir esquissé, dans les marges de cette polémique très littéraire, les premiers éléments d'une réponse à cette question. C'est cela qu'il faut examiner maintenant, en s'arrêtant malgré tout une dernière fois sur les effets que cette nouvelle querelle « existentialiste » a bien pu produire, et dont Sartre a bien failli être le grand absent. Concernant *L'Être et le Néant* en tant que tel, le bilan est plutôt sombre : le volumineux traité, à force d'erreurs, explique Marías, n'ayant pas eu d'autre effet que celui d'alimenter en autant d'invraisemblances les romans de Sartre, selon les présupposées de l'analogie de départ que l'on avait signalée. Mais ce qui est certain, c'est que par ce biais, Marías, à son corps défendant, accréditait assez précocement en Espagne l'idée qu'il y avait chez Sartre un lien original et indissoluble entre philosophie et littérature. Et l'idée fera son chemin. On en donne un aperçu synthétique rapide avant de poursuivre, qui permettra de prendre la mesure de la postérité de l'ouvrage de Marías dans les études sartriennes en Espagne.

La thèse de Ricardo Marín Ibáñez, *Libertad y compromiso en Sartre*, soutenue à Valence trois ans après la parution de *Filosofía actual y existencialismo en España*, puis publiée en 1959, donne à penser que Sartre commence à être toléré, au moins de manière intermittente, dans l'enceinte de l'Université espagnole. Ce n'est pas sans quelque contrepartie. Frédéric Worms rappelait²⁶ comment jusque dans les années 40, en France, il était convenu que l'on termine toute thèse universitaire par des développements sur le thème de la liberté. En 1959, en Espagne, il faut croire que lorsqu'on parlait de Sartre, il était tout aussi convenu de conclure sur la Transcendance, dans un sens qui n'est évidemment pas celui que retient l'ontologie de Sartre, qui l'écrit sans majuscule :

Sartre, à nos yeux, oublie une vérité qui nous semble élémentaire : qu'immanence et Transcendance, subjectivité et norme, contingence et Être nécessaire doivent être conjugués. L'homme est plus

24 Geneviève Idt, « L'émergence du phénomène Sartre », in : Ingrid Galster (dir.), *La naissance du « phénomène Sartre »*, Paris, Seuil, 2001, p. 55.

25 Jean-Paul Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres*, Paris, Gallimard, 1983, t. 2, p. 39.

26 À l'occasion d'un colloque : « Raymond Aron : genèse et actualité d'une pensée politique », qui s'est tenu à l'ENS-Paris, 25-26 nov. 2005.

qu'un pur homme, et il ne se réalise pleinement qu'en s'engageant librement dans des valeurs et dans l'Être qui le transcendent.²⁷

La censure ou l'autocensure sont visibles ; et si Marín Ibáñez se résigne à ne pas laisser le dernier mot à la liberté humaine, l'étude n'en constitue pas moins un effort de synthèse honnête des principales thèses sur la liberté et l'engagement chez le premier Sartre. Bien que Marías n'y apparaisse pas en bibliographie, l'ouvrage fait écho aux propositions qu'il avait développées en 1955, au sens où il s'appuie aussi bien sur le discours philosophique que romanesque pour examiner l'œuvre de Sartre ; à propos duquel, dès les premières lignes de l'Introduction, il note de manière significative qu'il était celui qui « avait su occuper mieux que personne les devants de la scène philosophico-littéraire »²⁸. Ni corps étranger, ni simple exercice de style au service d'une thèse philosophique qui la précéderait en droit, la littérature projette l'ontologie, ce qui est, somme toute, une manière très sartrienne²⁹ de dire son rapport à la philosophie, et au-delà, celui de l'écrivain au temps de l'écriture elle-même :

Projection littéraire parfaitement en accord, d'ailleurs, avec l'existentialisme. Il est tout à fait caractéristique qu'une doctrine prétendant saisir l'existence et non pas théoriser sur elle, cherche à vivifier des « théories en les incarnant dans des personnages ; ce qui était facilité, du reste, par le recours stylistique au monologue intérieur.³⁰

Une trentaine d'années plus tard, c'est en utilisant une méthodologie similaire, en prenant appui sur un passage du Sursis, que José Adolfo Arias Muñoz, dans Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación, mettra un point final à une longue liste d'interprétations psychologisantes qui s'obstinaient à lire le plus souvent la théorie de l'intersubjectivité sartrienne exclusivement à la lumière des présupposés de ce que Merleau-Ponty avait appelé la « pensée objective ». À la même époque, Joaquín Maristany montrera dans Ontología irreal de la imagen que c'est l'imaginaire sartrien, dans sa provenance à la fois phénoménologique et littéraire, qui permet de faire de l'être-pour-autrui sartrien une catégorie aussi originaire que celle du pour-soi, et que, chez le premier Sartre, autrui est en fait ce qui vient toujours déjà médiatiser le rapport de la conscience au monde. A telle enseigne, écrira-t-il, qu'il est le véritable « médiateur qui paralyse le soi-disant spontanéisme de l'épopée sartrienne »³¹.

Conscience et raison vitale dans *Meditaciones del Quijote*.

L'ouvrage de 1955 constitue par ailleurs une introduction à la pensée de Ortega, pour elle-même, avec en arrière-plan, comme c'était déjà le cas à propos du « roman existentiel », le désir de faire ressortir ici et là la présence de thèses existentialistes avant la lettre chez Ortega. Le commentaire prend son point de départ dans l'essai inaugural de Ortega, tout en cherchant à expliciter et à fixer le sens de l'une de ses formules les plus connues :

Le premier livre de Ortega s'intitule *Meditaciones del Quijote*, et a été publié en 1914 – treize ans avant *Sein und Zeit*. C'est dans cet ouvrage que l'on trouve la formule *Je suis moi et ma circonstance*

27 Ricardo Marín Ibáñez, *Libertad y compromiso en Sartre*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1959, p. 7.

28 *Ibid.*, p. 202-203.

29 L'écrivain ne prévoit ni ne conjecture : il projette ». Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1970, p. 53.

30 Ricardo Marín Ibáñez, *Libertad y compromiso...*, op. cit., p. 156..

31 Joaquín Maristany, *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 78.

[*Yo soy yo y mi circunstancia*], qui peut valoir comme expression minimale du noyau dur de la philosophie de Ortega.³²

On en reprend les points les plus décisifs, parce que cela permet en même temps de dégager la philosophie de Ortega de toute adhérence existentialiste, et surtout sartrienne. Tel est en effet le triple geste que Marías essaie de réaliser. Premièrement, en finir avec l'idée que les formules les plus brillantes de Ortega n'abriteraient pas autre chose qu'« un contenu philosophique inexistant »³³, en le rapprochant de l'existentialisme en vogue sans pour autant le confondre avec lui. Cela pouvait, d'une part, présenter encore quelque danger en 1955, notamment s'il était effectivement démontré une accointance, ne serait-ce que philosophique, entre Ortega avec Sartre ; et, d'autre part, cela risquait de confirmer l'idée que l'œuvre, sans originalité propre, ne serait jamais qu'une pâle copie de *Être et temps* :

«La primauté des découvertes ortéguiennes sur les magnifiques développements ultérieurs auxquels ont donné lieu ces mêmes découvertes – ou d'autres similaires – est indéniable et facile à vérifier. Mais c'est un fait étrange que, dans ce pays, ce soient précisément dans les cercles les plus hostiles à Heidegger que l'on cherche à disqualifier cette priorité pour l'attribuer à ce même Heidegger.³⁴

Mais laissons définitivement de côté les enjeux polémiques et stratégiques de l'affaire, pour essayer de retrouver les différentes articulations d'un texte qui est aussi une démonstration philosophique. Il s'agit dans un deuxième temps de revenir à une expérience primordiale pour retrouver ce que c'est, pour l'homme, que « l'être du monde », en dehors de tout présupposé métaphysique, matérialiste ou spiritualiste. Il faut revenir à une perception naïve du monde pour cesser de le concevoir sur le paradigme de la chose subsistante : « Quand nous ouvrirons-nous à la conviction que l'être définitif du monde n'est ni la matière ni l'âme, qu'il n'est aucune chose de déterminée [...] ? – interrogeait dans ce sens Ortega »³⁵. C'est encore à la faveur d'une expérience, où l'on retrouverait la composante narrative soulignée précédemment par Marías, qu'il sera possible de libérer l'être mondain des déterminations substantialistes qui nous en barrent l'accès immédiat. La « chose » qu'il s'agit d'appréhender est aussi concrète et banale que la « forêt » où évolue le promeneur, et dans laquelle Ortega remarque néanmoins un « halo de mystère » que « son nom conserve dans toutes les langues »³⁶. La forêt dans laquelle s'enfonce le promeneur a en effet ceci de particulier qu'elle n'est pas réductible pour lui à la somme des arbres qui la composent. Ces derniers en constituent une composante réelle mais, comme le rappelle Marías en s'appuyant sur Ortega – et qui plus est la sagesse des nations –, « l'arbre cache la forêt » et surtout, explique Ortega dans les *Meditaciones*, « la forêt se tient toujours un peu au-delà de l'endroit où nous nous tenons nous »³⁷. Ce qui est signifié ici, c'est que l'être du monde est dans une étroite dépendance avec le mien propre – que Ortega appelle le « moi » –, sans moi il n'y aurait pas de forêt en tant que telle, mais une simple collection de « chênes ou de frênes ». Et d'autre part, l'être du monde ou de la chose intramondaine ne surgit qu'à travers

32 Julián Marías, *Filosofía actual...*, op. cit, p. 258.

33 *Ibid.*, p. 259.

34 *Ibid.*, p. 258.

35 *Ibid.*, p. 259. On traduit le texte de Ortega à partir des citations qu'en donne Julián Marías dans *Filosofía actual y existencialismo en España*. Il s'agit pour l'essentiel d'extraits des *Meditaciones del Quijote* de 1914, on précise dans le cas contraire.

36 *Ibid.*, p. 264.

37 *Ibid.*

une mise en « perspective »³⁸, un point de vue qui se dessine autant à partir des choses que du sujet, ce qui interdit de faire des choses soit une simple réalité subjective³⁹, soit une simple réalité substantielle. C'est ce qui les définit, en dernière analyse, comme un possible. Marías cite directement le texte de Ortega :

Quel que soit le point de vue qu'on prenne sur elle, en toute rigueur la forêt est une *possibilité*. C'est un sentier dans lequel nous *pourrions* nous enfoncer, une source d'où nous parvient un murmure entouré de silence et que nous pourrions découvrir à quelques pas, ou le gazouillis des oiseaux au loin, posés sur des branches en dessous desquelles nous pourrions nous abriter. *La forêt est une somme de possibles qui, si on les réalisait, perdraient leur authentique valeur*. Ce qui de la forêt se tient immédiatement devant nous n'est qu'un prétexte pour que le reste en reste *caché et distant*.⁴⁰

La chose, comme dans la donation par profils husserlienne, cache toujours quelque chose d'elle, qui ne se découvre pas tant au plan de la perception que selon un rapport ustensile au fur et à mesure d'une possibilisation qui n'est ni en elle ni en moi, mais qui se donne dans une rencontre entre mes possibles et la « latence » propre à la chose elle-même :

L'invisibilité, le fait d'être caché n'est pas un caractère purement négatif, mais une qualité positive qui, en étant reversée à la chose, la transforme et fait d'elle une chose nouvelle. En un sens, il est absurde de dire que l'on voit la forêt. *La forêt est le latent [lo latente] en tant que tel*.⁴¹

À telle enseigne que ni les choses ni le moi ne sont des étants subsistants, et que je suis toujours aussi ce qui m'entoure, au même titre que ce qui fait entour ne peut se présenter comme tel que par rapport à moi. C'est précisément cela que Ortega, conformément à son sens étymologique, appelle ma « circonstance », qui est la configuration particulière d'où surgit la vie elle-même. Marías précise, à l'occasion du commentaire des *Meditaciones*, comment il convient d'articuler les deux dimensions, générique et singulière, qui la caractérisaient déjà lorsqu'il s'était agi de définir le « roman existentiel ». Saisie à son plus haut degré d'indétermination, la vie « est un fluide indomptable qui ne laisse pas retenir, emprisonner ou récupérer, écrit Ortega »⁴². Mais en tant qu'elle relève d'une perspective sur le monde à travers des possibles qu'elle dispense, elle ne se laisse pas réduire à ses occurrences matérielles, et surtout biologiques. Dans sa réalisation singulière, comme vie individuelle, elle correspond à une forme de concrétion temporelle qui laisse sur les choses sa marque ou son « style »⁴³. Elle est encore, ajoute Marías, pure « activité qui se consume elle-même », ce qui revient à dire qu'elle est donc bien une forme de temporalisation, qui laisse sa trace sur les choses en devenir, de la même façon que « le vent, en soi imperceptible, se jette sur le corps mou des nuages pour les étirer et les tordre »⁴⁴. La vie en somme est autant une activité pure et informe qu'une tendance à l'individuation dans des vies singulières, c'est-à-dire, en dernière analyse, qu'elle est aussi circonstancielle, au sens où l'on avait défini ce terme

38 *Ibid.*, p. 259.

39 A proprement parler, il n'y a de forêt que pour moi. Ce qui, au passage, ne conduit pas à la subjectiviser le moins du monde : la forêt est totalement autre que moi ; c'est quelque chose que je rencontre, mais elle est aussi *distincte* qu'*inséparable* de moi. » Julián Marías, *Ibid.*, p. 265-266.

40 *Ibid.*, p. 264-265.

41 *Ibid.*, p. 265.

42 *Ibid.*, p. 227.

43 *Ibid.*, p. 269.

44 *Ibid.*, p. 268.

précédemment, comme ce à travers quoi un moi est en prise avec des choses. C'est ce que Marías commente ainsi :

La vie ressemble à un se *faire* [un hacerse], comme quelque chose qui n'est pas une chose, mais pure activité, mais qui ne se fait néanmoins qu'auprès des choses, et qui, à travers elles, se réalise, se transforme en une vie déjà faite, *chosifiée* (res = cosa). En une vie au passé, qui n'est plus la vie présente qui vit maintenant. C'est pourquoi Ortega écrit : « Aussi la vie, chaque vie, laisse-t-elle sur les choses le trait de son élan particulier, le profil de son activité [*afán*], en un mot, son style ». ⁴⁵

Or, s'il y a une rationalité qui doit pouvoir se dégager de cette réalisation particulière de la vie, celle-ci doit aussi en reprendre les caractères généraux : une perspective, un point de vue dans le monde où le moi est engagé, à l'horizon duquel apparaissent autant de possibles dont la réalisation est la vie elle-même en train de se faire. C'est ce que Ortega appellera lui-même la « raison vitale » dans *El tema de nuestro tiempo*, publié en 1923 :

La doctrine du point de vue exige que la perspective vitale soit articulée à l'intérieur d'un système dont ce dernier précisément émane [...] La raison pure doit être remplacée par une raison vitale, au sein de laquelle la première trouverait sa place en acquérant mobilité et force de transformation. ⁴⁶

Ce programme de fondation d'une rationalité vitale, et plus tard historique, est certainement ce qui creuse un fossé quasi infranchissable entre la philosophie ortéguienne et des ontologies d'inspiration existentielle. Sans compter que le fond vitaliste qui l'anime, qui rappelle parfois, sous ses espèces les plus générales, « la fluidité universelle » ⁴⁷ dont parle Hegel lorsqu'il évoque la vie dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, y trouverait difficilement sa place. Il n'en demeure pas moins vrai que la formule ⁴⁸ des *Meditaciones*, tel que le sens en est explicité par Marías, peut en effet donner à penser qu'elle est un prélude à ce qui sera de Heidegger à Sartre, en passant par Merleau-Ponty, la notion si décisive de l'« être-au-monde ». Les motifs de l'ustensilité, la saisie d'un rapport au monde au plan de la quotidienneté moyenne, comme être-préoccupé ⁴⁹ – dirait Heidegger –, ou la subordination assez systématique de l'être au faire selon un régime futurisant ne sont pas sans rappeler, notamment sur ce dernier point, certains passages de *L'Existentialisme est un humanisme*, ou même de *L'Être et le Néant* dans ses formulations les plus volontaristes. On retrouverait dans *Ideas y creencias* ⁵⁰ des développements sur la liberté où elle se définit selon les termes d'un déséquilibre et d'un manque d'identité à soi constitutifs (Sartre parlera de conscience « métastable » dans *L'Être et le Néant*), qui indiquent à la fois sa facticité et la nécessité d'un choix qui se retourne en responsabilité. Cela dit, il est bien plus probable – pour des raisons de chronologie évidentes – que le passage que l'on cite un peu plus bas corresponde

⁴⁵ *Ibid.*, p. 268-269.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 145.

⁴⁸ « Je suis moi et ma circonstance, or si je ne la sauve pas elle, je ne me sauve pas moi non plus. », José Ortega y Gasset, *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁹ « Vivre c'est, de fait, être en rapport avec [*tratar con*] le monde, s'adresser à lui, y agir, s'en occuper ». Julián Marías, *Filosofía actual...*, *op. cit.*, p. 207.

⁵⁰ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza, 1999. Les citations que nous empruntons à cet ouvrage correspondent au texte d'un cours, daté de 1934-1935, que Ortega donnait alors à la Faculté de Lettres de Buenos Aires. L'ouvrage, initialement publié chez Losada en 1940, a été ensuite traduit assez rapidement en français en 1945.

à une réinterprétation libre de Ortega à partir des sections § 9 et § 29 de *Être et temps* ; le terme de « facticité » apparaissant chez Heidegger dans la section § 29 en liaison avec l'être-jeté qu'il distingue de la factualité brute des choses⁵¹. Mais certaines formulations sont indéniablement « sartriennes » avant l'heure :

Le *factum* de l'existence est à la fois un *faciendum* et une tâche, un devant-être-fait et ce qu'il y a à faire. [...] Nous sommes liberté en un sens terrible. Parce qu'il ne s'agit du fait que puissions ou non être libres, mais que nous devons l'être, nécessairement. Être libre veut dire manquer [*carecer*] d'identité constitutive [...]. La seule chose qu'il y a d'être fixe et de stable dans l'être libre, c'est son instabilité constitutive. [...] L'être de l'homme consiste dans un non-être, dans le manque [*falta*] comme trou d'être.⁵²

Si l'on revient plus précisément au texte de Marías pour examiner ses conclusions, il faut bien admettre qu'il se termine de manière un peu brutale. Après Sartre, c'est Heidegger et Husserl qui sont finalement éconduits en quelque sorte, renvoyés à l'irrationalisme qui caractériserait de la même façon, d'après Marías, l'existentialisme et la phénoménologie, cette dernière se trouvant réduite à sa fonction « purement descriptive »⁵³. A la suite de quoi, le plaidoyer en faveur de Ortega trouve son point d'orgue dans la célébration d'une rationalité inédite, vitale, en laissant l'impression d'une fin quelque peu attendue. Mais ce que laisse dans l'ombre Marías, en même temps qu'il met sur la voie à travers une brève allusion à Husserl, c'est l'incompatibilité la plus foncière qu'il y a entre Sartre et Ortega. Elle se joue certainement, au départ, sur le terrain de la phénoménologie, mais dans une réinterprétation très divergente de l'héritage husserlien. Sans reprendre tout le détail de la discussion de Sartre avec Husserl en 1936, dans *La Transcendance de l'Ego*, on peut en rappeler la visée et le résultat principal : rejeter l'Ego transcendantal de Husserl (Sartre rejoue en quelque sorte les *Recherches logiques* contre les *Idées directrices*), en conférant au Moi un statut de transcendant psychique.

Mais ce qui résiste au geste radical de Sartre dévidement du sujet, c'est très exactement la conscience, réduite en quelque sorte à sa plus simple expression : conscience d'elle-même (irréfléchie) par le simple fait d'être conscience de quelque chose⁵⁴. Quelles que soient les inflexions que Sartre y apportera par la suite, *L'Être et le Néant* est redevable de ces prémices phénoménologiques, parce que la conscience, rebaptisée en « pour-soi », n'en reste pas moins l'héritière de ce champ transcendantal purifié de 1936, à titre de condition de dévoilement du monde phénoménal.

En un sens, Ortega accomplira un geste tout aussi radical, à partir d'une objection qu'il adresse à Husserl, et qu'il a exposée à Fink « alors qu'il était de passage à Fribourg »⁵⁵, raconte-il dans une note de bas de page de *La idea de principio en Leibniz*. Ce qu'il y met en question d'abord, c'est

51 « L'expression être-jeté doit suggérer la facticité de la remise. Le "qu'il est et a à être" ouvert dans l'affection du Dasein n'est pas ce "que" qui exprime de manière ontologico-catégoriale la factualité propre à l'être-sous-la-main ». Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica (édition hors commerce), p. 135.

52 Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, *op. cit.*, p. 76-80. Nous traduisons.

53 Julián Marías, *Filosofía actual...*, *op. cit.*, p. 250.

54 « Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience. [...] Le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant ». Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (1936), Paris, Vrin, 1996, p. 23-24.

55 José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz* (1947), Madrid, Alianza, 1992, p. 129. Nous traduisons toutes les citations extraites de cet ouvrage.

la méthode de l'épochè en tant qu'elle est, selon lui, contradictoire en elle-même, mais aussi avec l'idée de conscience. Ortega interprète l'épochè comme un regard en surplomb de la conscience réflexive sur un vécu de conscience, où la première vise le second « sans l'accompagner dans ses positions [Setzungen] »⁵⁶. Or, demander à la conscience de suspendre son « caractère positionnel [ponencialidad] »⁵⁷, c'est précisément lui ôter ce qu'elle a de plus constitutif, lui ôter le fait même d'être conscience comme conscience de quelque chose. Parallèlement, poursuit Ortega, la méthode réductive revient à conférer une sorte de supériorité ontologique, un « caractère d'être absolu »⁵⁸, à la conscience réflexive sur la « conscience primaire et réfléchie »⁵⁹, puisqu'elle est la titulaire de l'opération de mise entre parenthèses. Ce n'est pas recevable puisque, en tant que consciences primaire et réflexive, elles « sont conscience » toutes les deux, et de ce point de vue l'une ne saurait « invalider l'autre » : « L'hallucination et la perception, écrit dans ce sens Ortega, ont en elles-mêmes des droits identiques »⁶⁰. Il faut en tirer toutes les conséquences, et admettre que la « description du phénomène "conscience de..." n'est pas purement descriptive, mais relève d'une hypothèse »⁶¹. De sorte qu'avec la conscience, « Husserl revient à Descartes », conclut Ortega. Or c'est à ses *Meditaciones* de 1914 qu'il conviendrait plutôt de revenir, dans lesquelles il énonçait déjà « la plus grosse énormité que l'on pouvait dire en philosophie entre 1900 et 1925 » à savoir que :

Il n'y a pas de conscience comme forme primaire de rapport entre ce qu'on appelle un « sujet » et ses« objets ». Ce qu'il y a, en revanche, c'est l'homme étant aux choses [siendo a las cosas], et les choses à l'homme, c'est-à-dire le vivre humain. La jeunesse de Montmartre, qui aujourd'hui joue de la guitare « existentialiste » rien qu'à l'oreille, ignore tout de cela, de ce qui est le préalable indispensable à qui veut s'aventurer dans la haute mer de la métaphysique.⁶²

Et il conclura au même endroit que, en dernière analyse et conséquemment, « c'est dans l'événement *vie* que toute réalité est donnée à chacun, comme sa présence, son annonce ou son symptôme »⁶³

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid*

⁵⁸ *Ibid*

⁵⁹ *Ibid*

⁶⁰ *Ibid*

⁶¹ *Ibid*

⁶² *Ibid*

⁶³ *Ibid.*, p. 128.

BIBLIOGRAPHIE

- ABELLÁN, José Luis, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa- Calpe, 1978, 222 p.
- ARIAS MUÑOZ, José Adolfo, *Jean-Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Madrid, Cincel, 1987, 213 p.
- HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, 565 p.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris : Authentica (édition hors commerce), 1985, 323 p.
- IDT, Geneviève, « L'émergence du phénomène Sartre », in : Ingrid Galster (dir.), *La naissance du « phénomène Sartre ». Raisons d'un succès 1938-1945*, Paris, Seuil, 2001, 365 p.
- MARÍAS, Julián, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, 376 p.
- MARÍN IBÁÑEZ, Ricardo, *Libertad y compromiso en Sartre*, Valencia, Diputación Provincial, 1959, 226 p.
- MARISTANY, Joaquín, *Sartre. El círculo imaginario : ontología irreal de la imagen*, Barcelona, Anthropos, 1987, 338 p.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote* (1914), Edición de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1995, 247 p.
- , *Ideas y creencias* (1940), Madrid, Alianza, 1999, 197 p.
- , *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), Madrid, Alianza, 1979, 378 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendence de l'Ego* (1936), Paris, Vrin, 1996, 134 p.
- , *La Nausée* (1938), Paris, Gallimard, 1995, 250 p.
- , *Qu'est-ce que la littérature ?* (1948), Paris, Gallimard, 1970, 374 p.
- , *Lettres au Castor et à quelques autres* (1940-1963), tome II, Paris, Gallimard, 1983, 372 p.

PARTIE 1 : EXISTENTIALISME LITTÉRAIRE

Existentialisme dans le premier roman de Miguel Delibes : *La sombra del ciprés es alargada*

Existencialismo en la primera novela de Miguel Delibes: La sombra del ciprés es alargada

Existentialism in the first novel of Miguel Delibes: La sombra del ciprés es alargada

Rocío CHARQUES GÁMEZ

Laboratoire LLC Arc Atlantique (EA 1925)

Le premier roman de Miguel Delibes, *La sombra del ciprés es alargada*, s'interroge sur des questions existentialistes. Bien que le roman ne soit pas véritablement une réussite du point de vue esthétique et qu'il ne manifeste pas non d'idées philosophiques très élaborées, il laisse cependant poindre des thématiques qui seront développées dans d'autres ouvrages de l'auteur et est avant tout représentatif du genre du roman existentialiste, pratiqué dans l'Espagne de l'après-guerre. Cet article analyse la présence de ces questions existentialistes et leur traitement dans *La sombra del ciprés es alargada*.

La primera novela de Miguel Delibes, La sombra del ciprés es alargada, gira en torno a cuestiones existencialistas. Si bien la novela no supone un gran logro desde el punto de vista artístico ni posee una gran elaboración de ideas filosóficas, deja entrever temáticas sobre las que girarán otras obras del autor y, sobre todo, representa un ejemplo del tipo de novela existencialista que se cultivaba en España en los años de posguerra. Analizamos, en nuestro trabajo, la presencia y tratamiento de estas cuestiones existencialistas en La sombra del ciprés es alargada.

The first novel by Miguel Delibes, La sombra del ciprés es alargada, focuses on existentialists questions. Although this novel is not an achievement from the artistic point of view and it does not offer a great development of philosophical ideas, it shows subjects that appear in his next works and, above all, is an example of the type of existentialist novel written in Spain in postwar years. This article analyzes the presence and treatment of these issues in La sombra del ciprés es alargada.



Mots-clés : existentialisme,
Miguel Delibes, roman espagnol
d'après-guerre

Domaine : littérature, Espagne,
xx^e siècle

*Palabras claves : existencialismo,
Miguel Delibes, novela española
de posguerra*

*Keywords : existentialism,
Miguel Delibes, Spanish Postwar
novel*

L'angoisse de la mort est le thème fondamental du premier roman de Miguel Delibes, *La sombra del ciprés es alargada*. Bien que Delibes ne se soit pas servi des théories philosophiques existentialistes au moment de l'écriture de son histoire, son approche du conflit de l'individu face à la mort confirme son intérêt pour une thématique tout à fait existentielle. Gonzalo Sobejano parle à propos de ce type de roman espagnol de l'après-guerre d'un « *realismo existencial* », où les auteurs examinent les conflits de l'individu en recréant des situations pour les analyser¹. Parmi les caractéristiques de ce roman citées par Sobejano, nous retiendrons, par rapport au livre de Delibes, la présence puissante de l'environnement ainsi que l'importance des aspects éthiques sur la problématique métaphysique². Le traitement de l'angoisse existentielle face à la mort dans *La sombra del ciprés es alargada* constitue l'axe central de notre article, où nous nous proposons de l'analyser en prenant appui sur une lecture linéaire du texte. Dans un premier temps, nous présenterons un tableau général faisant remonter la genèse du roman à sa source autobiographique. En effet, ce premier roman, *La sombra del ciprés es alargada*, qui, pour mémoire, remporta le prix Nadal en 1947, naquit d'une nécessité vitale, et plus exactement de la nécessité de Delibes de se libérer d'une obsession infantile : la mort. Sa présence accompagne l'élaboration de l'œuvre de bout en bout, ce dont témoigne l'auteur : « *La muerte es una constante en mi obra. Yo diría más. Diría que es una obsesión* »³. Cette obsession était apparue chez lui dès l'enfance, lorsqu'il imaginait la façon dont on descendrait son père défunt par les escaliers de leur maison. Le protagoniste Pedro est un alter ego de l'auteur et, comme l'enfant Delibes, il est très tôt préoccupé par des idées transcendantes. L'auteur évoque également cette nécessité qui le poussa à prendre la plume à 27 ans, alors qu'il collaborait à *El Norte de Castilla*, pour se présenter au Prix Nadal. Seule son épouse et ses parents étaient dans la confidence. L'événement fit grand bruit dans les coulisses du journal quand le jeune Delibes annonça qu'il avait remporté ce prix prestigieux. Cela n'empêcha pas les critiques de pleuvoir contre cet auteur fraîchement débarqué dans le monde des Lettres. Il dit les comprendre et même, dans certains cas, les partager⁴. On reprocha notamment à *La sombra del ciprés* sa construction un peu décousue, visible dans la seconde partie du roman où se succèdent de façon désordonnée des atmosphères hétéroclites. Dans cette perspective, Sanz Villanueva conclut :

En esta primera parte de *La sombra del ciprés es alargada* hallamos una historia de acentos personales y casi novedosos en el panorama de la narrativa española de fines de los cuarenta. La segunda, en cambio, no alcanza la personalidad de la anterior y coincide con el tono existencialista, barnizado de tremendismo, bastante común en la prosa novelesca de entonces, en el caso del

1 Cité par Gemma Roberts, *Temas existencialistas en la novela española de postguerra*, Madrid, Gredos, 1973, p. 48.

2 *Ibid.*, p. 49-50.

3 Voir César Alonso de los Ríos, *Conversaciones con Miguel Delibes*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1971, p. 37.

4 Eugenio G. de Nora indique que c'est le roman de Delibes le plus critiqué, « *no sin razón, pues ofrece en efecto algo de desconcertante – aunque se trate ya de un relato valioso y extrañamente personal – debido a una forma estilística rígida, estereotipada y arcaizante, en correspondencia con un “tempo” lentísimo y con un leitmotiv filosófico-moral monocorde y obsesivamente sombrío* ». In : *La novela española contemporánea (1939-1967)*, t. III, Madrid : Gredos, p. 111. Alborg remarque, quant à lui, l'excès de descriptions et d'explications qui laissent apparaître l'influence du réalisme traditionnel. Luis Alborg, *Hora actual de la novela española*, t. I, Madrid, Taurus, 1958, p. 212.

vallisoletano pasado por el tamiz de una concepción cristiana de la vida que insiste en proclamar la fe de Pedro.

Si le roman présente un certain nombre de défauts signalés par la critique et admis par le jeune écrivain, *La sombra del ciprés* nous intéresse néanmoins par sa thématique.

Cette contextualisation succincte étant posée, nous commencerons l'analyse du roman en effectuant, comme nous le signalions plus haut, une lecture linéaire de l'œuvre. Ce parcours sera l'occasion de s'arrêter sur les aspects qui paraissent fondamentaux pour aborder la thématique existentialiste telle qu'elle se manifeste dans *La sombra del ciprés es alargada*. Ce thème apparaît d'abord dans des énoncés épigraphiques, à deux reprises. Le premier sert d'incipit, il s'agit d'un fragment de *Hoguera viva*, recueil de poèmes (1941) de Manuel Alonso Alcalde, collaborateur à *El Norte de Castilla* pendant plus de quarante ans :

*¿Por qué esta ansia, este amor,
estos supremos anhelos en el hombre?
¿Por qué existe un destino de amar,
bárbaro y triste, en la ruina de carne
que movemos?*

Ces vers font signe vers ce grand moteur qui met le monde en branle et auquel ne pouvons échapper : l'amour, destin barbare et triste auquel nous ne saurions nous soustraire.

La seconde citation de l'auteur de Valladolid appartient à un proverbe arabe et est incluse au début du premier chapitre du livre premier. Cette citation annonce le chemin de souffrance que doit parcourir le protagoniste sur fond d'amitié perdue : « *Un amigo hace sufrir tanto como un enemigo* ». La souffrance, l'amour, les aspirations suprêmes, l'amitié... tel est le premier faisceau thématique qui délimite un espace aux résonances existentialistes. Mais il est un second espace, géographique et intime à la fois, qui se superpose à celui que nous venons d'évoquer, qui le prolonge en quelque sorte. Nous nous référons à l'importance qu'acquiert la ville d'Avila dans le roman de Delibes. Avila, ville provinciale dont le protagoniste est issu, et qu'il a dans la peau, ou plutôt dans l'âme. Il y a symbiose entre les deux⁵. Ou, comme le signale encore Sanz Villanueva :

*El gran acierto de la obra se localiza fuera de este ámbito de la psicología. Consiste, ante todo, en el hallazgo de un espacio narrativo cerrado que se ciñe con justeza a la acción [...] la criba de detalles concretos de la capital [...] logra, sobre todo, un ambiente que sintoniza a la perfección con el estado emocional del muchacho.*⁶

On pourrait parler d'une forme de déterminisme puisque le personnage principal, Pedro, *alter ego* de Delibes⁷, confesse qu'Avila a participé à la formation de son caractère. On repère ici une

5 Muñoz Quirós analyse l'importance de l'apparition d'Avila dans ce roman et souligne : « *la contemplación de Ávila no es una simple observación, va mucho más allá del planteamiento puramente estético. La figura de Santa Teresa de Jesús adquiere también un significado especial. Y es en este momento cuando el maestro Don Mateo va a razonar su planteamiento vital, no lejano del mundo de la nada y la desnudez que los místicos también dicen, no lejos de la apreciación profunda del sentido del vivir, del tiempo, de la materia* ». José María Muñoz Quirós, « Miguel Delibes: contemplación de un paisaje abulense », *Trasierra*, II^a época, n° 6, 2007, p. 139.

6 Santos Sanz Villanueva, « Prólogo » a Miguel Delibes, *La sombra del ciprés es alargada*, Barcelona, Ed. Bibliotex, El Mundo, 2001, p. 11.

7 Marisa Sotelo remarque comment Delibes se dédouble dans ses personnages en suivant la théorie soutenue par Unamuno dans ses *Tres novelas ejemplares y un prólogo*.

communion entre l'esprit du personnage et le lieu où il habite ; comme, de fait, cela était arrivé à Miguel Delibes, qui aimait à répéter qu'il était comme les arbres qui grandissent et meurent là où on les a plantés. Cette idée trouvera ses formulations les plus abouties dans le roman lui-même. Le déterminisme du milieu est souligné dès les premières lignes de l'œuvre :

*Yo nací en Ávila, la vieja ciudad de las murallas, y creo que el silencio y el recogimiento casi místico de esta ciudad se me metieron en el alma nada más nacer. No dudo de que, aparte de otras varias circunstancias, fue el clima pausado y retraído de esta ciudad el que determinó, en gran parte, la formación de mi carácter.*⁸

Miguel Delibes, dans ses conversations avec César Alonso (1971), signale comment le choix de cette ville est motivé par la possibilité de tisser un lien étroit entre une ville et un homme, entre Avila et Pedro, entre la ville et l'idée de la mort : « *Desde el primer momento, Ávila se me representó como lugar ideal para ambientarla, porque el frío mineral que la envuelve y el frío físico de la nieve se adecuán a la perfección con la idea de la muerte* »⁹. Toute la première partie du roman se déroule dans cette ville de province, où retournera finalement le protagoniste.

Un résumé de l'action principale laisse encore mieux apparaître les différentes idées métaphysiques qui se font jour au fil de l'ouvrage. L'oncle de Pedro confie l'éducation de son neveu orphelin au précepteur Mateo Lesmes, en échange d'une pension mensuelle. Peu après, Pedro est rejoint par Alfredo, du même âge que lui, avec lequel il noue une grande amitié, que le décès de l'enfant fait ensuite avorter. À la faveur d'une conversation avec les enfants, au mirador des *Cuatro Postes*, le tuteur est à l'origine des premières méditations du personnage principal. C'est à compter de ce moment-là que le caractère introspectif du garçon est mis en exergue, lui qui commence déjà à se poser des questions existentielles. La leçon du tuteur peut être résumée en une formule : le détachement envers tout et envers tous. Il prône dans son discours la non-ambition afin d'éviter la souffrance consécutive à la perte irrémédiable, tant des choses que des personnes. Ensuite, Pedro réfléchit à ces idées qu'il fait siennes. Ces croyances constituent le fond de sa doctrine existentielle et, par voie de conséquence, elles font de lui un être asocial et tourmenté.

L'atmosphère de la maison de Lesmes va déterminer le caractère passéiste et triste du personnage principal. De fait, le silence règne entre les quatre murs. Apparemment, la personnalité de l'enseignant s'impose sur celles des autres occupants des lieux, et d'abord sur son épouse. Du moins Pedro le perçoit-il ainsi lorsqu'il commence à vivre en leur compagnie (« *Doña Gregoria, como un eco sincero y fiel de su marido, era también una mujer tristonra. Lo que no sé es si lo era de natural o por reflejo* », p. 26), bien qu'il hasarde ensuite qu'une même inclination à la tristesse les aurait peut-être réunis : « *Podría ocurrir que tanto don Mateo como su mujer lo fuesen por naturaleza, y precisamente ello hubiese constituido el punto de atracción que acabara por llevarlos al altar* » (*Ibid.*). Il conclut finalement que le mari aurait transmis son caractère à son épouse : « *Tampoco era difícil que el pesimismo innato en alguno de ellos se hubiese transferido a su consorte en virtud de la todavía no expuesta teoría de los "caracteres comunicantes"* » (*Ibid.*). Bien qu'ils semblent partager le même caractère, Pedro constate qu'ils correspondent à deux types de personnes différentes, puisque, en accord avec la théorie des similitudes entre les arbres et les hommes qu'il développe tout au long du roman, Lesmes appartiendrait, tout comme lui, au

8 Miguel Delibes, *La sombra del ciprés es alargada*, Barcelona, Ed. Destino, 1969, p. 13. La pagination des citations ultérieures du roman de M. Delibes apparaît dans le corps du texte.

9 César Alonso de los Ríos, *Conversaciones con Miguel Delibes*, op. cit., p. 38-39.

genre d'homme introspectif et tourmenté (qu'il compare au cyprès), tandis que Gregoria ferait partie des équilibrés et des vitalistes (qui seraient semblables aux pins).

D'autre part, il y a la fille du couple, Martina, qui est bien plus jeune que lui, raison pour laquelle il ne trouve pas d'affinité avec elle. De fait, la tristesse et l'isolement semblent irrémédiables, jusqu'au jour où apparaît Alfredo qui, à l'inverse de Pedro, n'est pas déterminé par la lourdeur de cette atmosphère. Son arrivée fait naître en Pedro un espoir, car il pourrait enfin trouver quelqu'un avec qui partager quelque chose dans « *aquella existencia monótona y fría* » (p. 26). Il y a là un premier indice d'optimisme, de joie, dans l'âme du petit. Mais cette joie, comme toute joie, est passagère. La réalité est que tout a une fin, que nous le voulions ou non.

De ce point de vue, *La sombra del ciprés es alargada* fonctionne comme un roman d'apprentissage dans lequel on nous fait voir le chemin que Pedro parcourt depuis les débuts de son éducation jusqu'au moment où il décide de s'en aller pour finalement retourner dans sa ville natale. Les mois passent, et Pedro est toujours obsédé par le passage du temps et par la fugacité des choses. Par exemple, à la fin des vacances, il observe que toutes les bonnes choses ont une fin, que la vie est une succession de moments que nous ne pouvons pas arrêter. C'est à la fin des vacances qu'il s'en rend compte : « *Transcurridas ya [las vacaciones], empecé a darme cuenta de que nada hay largo en la vida por muy largo que quiera ser* » (p. 55). Par conséquent, nous découvrons la prédisposition du garçon à faire siennes les pensées de son tuteur qui, peu de temps après, expose ses idées transcendantales devant les garçons. Si nous poursuivons la lecture du roman, nous observons que les idées sur la fugacité de la vie sont exposées un peu plus tard. Une année s'est écoulée depuis que son oncle l'a laissé avec Mateo et sa famille, et l'enfant fait un bilan de cette période. Le passage du temps, qui a si peu d'influence sur la plupart des enfants, est un sujet sur lequel Pedro médite. Un autre extrait qui souligne le caractère du garçon est le suivant :

Había pasado un año de mi existencia desde el día que mi tío me llevara a casa de don Mateo a bordo de una carretela descubierta. De entonces acá me quedaba la huella de unos cuantos días, muy pocos, que destacaban sobre la uniformidad de los demás con características peculiares. Opiné, para mis adentros, que si la vida normal se componía de otras sesenta unidades como ésta, tenían mucha razón los que afirmaban que la existencia era un soplo, el transcurso fugaz de un instante, una realidad que sólo daba tiempo para meditar que, aun pareciéndonos mentira, ya habíamos vivido la vida que nos correspondía. (Ibid.)

Un des moments les plus importants dans la biographie du protagoniste est, comme nous l'avons déjà évoqué, celui où Lesmes expose ses idées sur la vie pendant une promenade jusqu'au mirador des *Cuatro Postes*. La date choisie, le jour de la Toussaint, est sans doute tout aussi symbolique. Dans son discours sur le bonheur, Lesmes raconte comment il faut apprendre à se contenter de peu pour l'atteindre. La non-ambition en constitue la pierre angulaire et s'accompagne de plusieurs exemples concrets retenus pour leur valeur édifiante. Mais l'exemple le plus frappant dont est assortie cette théorie est tout droit tiré de l'accident dont est victime la petite chienne de la famille, qui perd une de ses pattes après un accident au moment où les enfants se disposaient à retourner à la maison. Dès lors, le garçon formule le raisonnement suivant : si le chien n'avait pas eu quatre pattes, il n'aurait pas senti la perte de la quatrième. Il ne faut posséder aucune chose pour ne pas avoir à supporter leur perte. En termes de vraisemblance, on pourrait se demander s'il était opportun d'utiliser des exemples si évidents, dont les ficelles sont un peu grosses, et de les expliciter quand même. Cependant, il convient de souligner qu'après avoir écrit le roman, Delibes évoque lui-même ces maladresses présentes dans ses premières œuvres et il en fait amende honorable¹⁰.

10 « *Se trata de una obra mediocre, de un libro balbuciente. Como muchas primeras novelas no es mala por lo*

Retournons à notre récit. Pedro observe une relation de cause à effet entre les paroles de Lesmes et l'accident auquel il a assisté. Mais par la suite il débouche sur la conclusion qu'il ne s'agit pas d'une relation accidentelle, mais d'une intervention proprement divine : « *Adivinaba, detrás de todo ello, la mano de Dios mostrándome por señas lo que la vida era y lo que de ella debía esperar* » (p. 62). C'est à ce moment-là que Pedro signale qu'une nouvelle étape de sa vie est en train de s'ouvrir et que l'enfant se tient en retrait pour laisser place à l'homme : « *Presentí que comenzaba a hacerme hombre por dentro [...]* » (*Ibid.*). Ses pensées prennent un tour obsessionnel et débouchent sur une solution pour trouver le bonheur. En effet, puisque le garçon se sent incapable de cultiver *la capacité du prendre et du laisser* sans ressentir de la souffrance, il adopte la voie négative du renoncement comme étant la seule envisageable :

Pensé en la fuerza lógica de las aseveraciones del señor Lesmes. La felicidad o la desdicha era una simple cuestión de elasticidad de nuestra facultad de desasimiento, La vida transcurría en un equilibrio constante entre el toma y el deja. Y lo difícil no era tomar, sino dejar, desasirnos de las cosas que merecen nuestro aprecio. Aquí estribaban las posibilidades de felicidad de cada humano: en que su facultad de desasimiento fuese más o menos elástica, en que el hombre estuviese más o menos aferrado a las cosas materiales. Por ello tal vez el secreto básico estuviese en el hecho de no tomar nunca para no tener que dejar nada. Era un remedio negativo, de renunciación, pero, con certeza, el adecuado a mi calidad humana, desprovista de reservas y de capacidad de sacrificio. Lo cuestionable consistía en saber si el hombre tiene una probabilidad de subsistir sin aprehender nada, desasido de todo, desconectado de los seres y las cosas que le rodean; si el individuo es capaz de desarrollar su individualidad propia y primitiva sin necesidad de echar mano de otros recursos extraños a sí. (p. 63)

Par contre, cette solution ne s'avère pas non plus satisfaisante car l'isolement absolu est impossible, ce qui l'engage sur une voie sans issue. Le protagoniste se définit, à ce moment, comme un être hyperesthésique et il mesure toute la différence qui le sépare des autres :

El hombre absolutamente aislado era inconcebible. En ese equilibrio entre el toma y el deja, no era solución posible el no tomar nada para no tener que dejar nada. La encrucijada del desasimiento, en más o en menos, había de llegar forzosamente para todos. (p. 64)

Une autre image¹¹ qui sert d'exemple à la théorie exposée apparaît un peu plus loin dans le roman, lorsque Pedro imagine un homme marchant sur un chemin et cueillant différentes fleurs sur son passage. Chacune de ces fleurs a un nom : amour, fils, augmentation de catégorie professionnelle et de salaire, santé. L'homme continue son chemin et perd chacune de ces fleurs sur son parcours vital. La simplicité et l'évidence de l'image s'avèrent encore une fois critiquables, mais, comme Oscar Barrero le signale, c'est là une des caractéristiques générales du roman existentiel espagnol : l'explication des symboles est due au lien des romanciers avec la littérature réaliste espagnole d'après-guerre¹².

Un autre événement marquant son séjour chez Lesmes est la visite d'un couple, les parents de Gregoria. La narration des aventures vécues par Felipe, le mari – il est marin –, surprend les

que le falta sino por lo que le sobra. Sin embargo, y pese a considerarla malograda, es una novela con fuerza, que mete el frío en los huesos ». M. Delibes, « Prólogo », *Obra completa*, t. 1, Barcelona : Destino, 1964, p. 13.

11 Stephen Hart explique comment les images du roman sont utilisées pour présager les morts. Ce sont surtout des symboles virtuels tels que le cyprès, le veuf, le froid, le bouquet de roses, Janus, les poissons rouges, la corvette et le matelot noyé. « La Mort, la prédestination et le symbolisme des images dans *La sombra del ciprés es alargada* de Miguel Delibes », *Imprevue*, 1990; 2: p. 7-26. »

12 *La novela existencial española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1987, p. 244.

enfants et les enthousiasme, à tel point Pedro décidera, à la fin de ses études, de choisir cette même profession.

Par ailleurs, la visite au cimetière apporte une explication au titre du roman, *La sombra del ciprés es alargada* : Pedro compare les personnes avec les cyprès et les pins qu'il y observe, et Alfredo ne peut pas dissimuler son aversion envers les premiers en signalant l'ombre d'un cyprès se projetant au sol sur un enfant, Manolito García. Cette visite se termine sur la vision d'un cortège funèbre dans lequel un jeune pleure la perte de sa compagne. Dès lors, Pedro décide de rester célibataire. Cette vision suppose un autre exemple pratique de la théorie exposée par l'enseignant qui se transforme ainsi en prémonition, puisque Pedro occupera la place du jeune veuf quand mourra son ami.

La succession des saisons accentuent le caractère introspectif et pessimiste du protagoniste qui ne se reconnaît pas comme un homme normal :

Pero yo – empezaba a empaparme de ello – no era un ser normal. No. No era como los demás que me rodeaban. Profundizaba más sobre las cosas y me martirizaba con posibles cosas venideras, frecuentemente sin razón alguna. (p. 91)

Le caractère pessimiste et obsessionnel de Pedro augmente quand Alfredo tombe malade suite à une promenade nocturne qu'ils font en plein hiver. La maladie de l'ami augmente chez le protagoniste ses cauchemars et, finalement, vient confirmer sa théorie de la vie comme perte quand l'ami meurt¹³. À partir de ce moment, la mort vient s'installer dans sa pensée d'une manière constante. Le premier livre se referme au moment où Pedro part d'Avila pour entreprendre ses études de marin marchand. La décision de se consacrer à ce métier vient, comme nous le signalions déjà, de la visite de Felipe. La vie religieuse avait été une autre des options envisagées, mais l'idée de devoir se consacrer aux autres contrariait ses plans. Par contre, la vie de marin lui permettait de continuer en contact avec la société sans devoir nouer des liens profonds avec qui que ce soit.

Quant au second livre, il faut signaler qu'il s'ouvre avec cette citation de la Genèse : « *No es bueno que el hombre esté solo* ». Cette citation peut s'interpréter comme un résumé de cette partie parce que le protagoniste tombera amoureux et négligera son dogme. Après ses études à l'École Nautique de Barcelone, Pedro embarque sur le *San Fulgencio*, où il vit ses premières expériences de guerre. Contrairement à ce qui arrive dans sa vie intime, Pedro parvient à évoluer et à grandir dans la sphère professionnelle. De fait, il finit par occuper le poste de capitaine sur l'Anthracite. En revanche, il continue à chercher une vie intérieure, concentrée et isolée, à l'écart de tout stimulus externe. A ce moment-là, il pense avoir atteint son objectif consistant à « *vivir autónomamente, sin conexiones cordiales, sin afectos...* » (p. 163). « *Prefería vivir a obscuras, ignorando, que palpar una felicidad que a la larga se muda y se trastrueca* » (p. 164), affirme-t-il.

Trois nouveaux personnages sont remarquables dans ce livre dans la mesure où ils arrivent à mettre fin à l'isolement de Pedro : Julián Royo, un caricaturiste ; le pilote, Luis Bolea ; et Jane. D'abord, la rencontre dans un café de Málaga avec Julián Royo est digne d'intérêt car la caricature qu'il fait de Pedro souligne certaines de ses caractéristiques extérieures et en suggère d'autres,

13 « *Siempre giraban mis torturas en derredor del viudo, del negro luto, del picar de los canteros, del pino redondo y aromático elegido por Alfredo para reposar eternamente... Me asomaba con frecuencia a la angustiosa teoría del desasimiento. Paulatinamente iba conformándome en ella. "Vivir es ir perdiendo", me decía; e incluso, aunque parezca aparentemente que se gana, a la larga nos damos cuenta de que el falso beneficio se trueca en una pérdida más. Todo es perder en el mundo; para los que poseen mucho y para los que se lamentan de no tener nada* ». Miguel Delibes, *La sombra del ciprés es alargada*, op. cit., p. 105.

plus intimes. Par ailleurs, un autre objet métaphorise alors l'état d'esprit du protagoniste : il s'agit de la corvette mise en bouteille que lui donne le fils de son armateur. Cette double image du protagoniste – la caricature et la corvette dans sa bouteille – le conduisent à se représenter lui-même comme un « *individuo deforme, viscoso y complacido* » (p. 164). Ainsi commente-t-il :

Veía en los rasgos de Julián Royo una interpretación elemental pero sincera de mi propia deformidad; en la obra del hijo de mi antiguo naviero una realidad evidente, cuyo origen y proceso desconocía, pero que simbolizaba, con un verismo meticuloso, mi excéntrica idiosincrasia. (p. 164)

D'autre part, et bien que Pedro se montre réfractaire à toute forme de relation avec autrui, son amitié avec Luis Bolea se resserre. Il l'accepte finalement, considérant que cette relation prendra fin au fil du temps. En réalité, le pilote est à l'opposé de Pedro, puisqu'il représente la joie de vivre, l'exubérance vitale, et il joue un rôle semblable à celui d'Alfredo dans le premier livre, dans la mesure où sa présence lui permet de sortir du cercle vicieux dans lequel il s'est enfermé. À un moment de l'histoire, le protagoniste tombe malade, à cause de ses obsessions psychologiques. Bolea décide alors de l'amener chez lui, dans sa maison de campagne, et il essaye de faire renaître en lui le désir de vivre. Le temps passé dans la propriété lui permet de se stabiliser et de conforter son idée sur la relation entre les arbres et les hommes, et plus précisément « *entre el aspecto externo de los árboles y la conformación del alma de los hombres* » (p. 220). S'opère alors en lui un changement de posture face à la vie. Son obsession malade semble disparaître quand il s'enfonce dans un taillis, la Castañera, pendant sa retraite à la campagne. S'enfoncer dans la nature pour méditer lui apporte un grand calme qu'il regrette de ne pas avoir trouvé avant. Il comprend, comme Julián Royo l'avait expliqué à propos des arbres, qu'il existe une sorte de déterminisme¹⁴ dans la vie humaine. Les derniers moments passés à la campagne lui font penser à une nouvelle option de vie. En fait, la discussion qu'il a avec Sole, belle-mère de Bolea, parvient à le convaincre qu'il est sur le mauvais chemin et que l'on a besoin d'un équilibre dans la vie. Il est marqué par le récit du destin funeste du beau-frère de Sole, atteint de la même obsession que Pedro. Retrouvant alors Jane, il s'engage dans une relation amoureuse qui produit en lui un changement vital et lui offre une tranquillité absolue allant à l'encontre de tous ses préjugés. Ainsi, reprenant encore l'image de l'arbre, il soutient : « *Sobre el tronco del ciprés que sombreaba mi corazón Jane había depositado igualmente una distinta simiente que había arraigado y florecido bajo el celo de sus constantes cuidados* » (p. 242). Les idées qui lui viennent alors à l'esprit sont caractérisées par la proportion et la mesure, l'équilibre entre le corps et l'esprit, entre l'intériorité et l'extériorité. La transcendance est celle qui apportera la paix à son esprit. Finalement, il admet la mort comme un fait naturel et il acquiert la ferme croyance d'une rencontre ultérieure des âmes dans une nouvelle vie :

Me daba cuenta ahora de que es un error en la vida guiarse sólo por el cerebro; que en la vitalidad íntima, como en la externa, como en la del mundo en que nos movemos, todo debe fundarse en el criterio de la proporción y del equilibrio; que todo lo que el uso tiene de humano, lo tiene de inhumano el abuso, el exceso y la desproporción. Había llegado a topar con esa armoniosa coincidencia de la parte en el todo, de mi yo en el mundo circundante. (p. 242-243)

Mais une fois de plus, le destin lui réserve une nouvelle épreuve. Après son mariage avec Jane aux États-Unis, le jeune couple se sépare. Pedro prépare en Espagne un foyer pour la famille et

14 Il convient de signaler ici que Miguel Delibes ne croyait pas au déterminisme, fait qui contraste avec le fond de son premier roman. Il s'en explique en ces termes à Alonso de los Ríos: « *No creo que exista fatalismo, ni siquiera un determinismo en mis libros. Hay, tal vez, una rutina, porque en el fondo yo soy un rutinario. Yo crezco donde me plantan, como los árboles* ». César Alonso de los Ríos, *Conversaciones con Miguel Delibes*, op. cit., p. 39. Les derniers mots du passage sont ceux que répète le personnage de Julián Royo dans *La sombra del ciprés*.

il doit repartir aux États Unis lorsqu'elle lui annonce l'arrivée de leur futur enfant. Pendant son voyage de retour, il est assailli par de nombreux cauchemars et de mauvais pressentiments qui, malheureusement, deviennent réalité : depuis le bateau, il est témoin de l'accident mortel de sa femme et suite à ce malheur, il retourne à Avila. Ses idées de bonheur étant désormais caduques, Avila devient le seul réconfort qu'il puisse trouver dans un monde où lui sont interdits tout lien ou toute relation avec autrui :

La rememoré con ansias anormales, casi bestiales de poseerla, de identificarme con ella, de relajar a su amparo mi atormentado espíritu y dejarle que se impregnase de su añeja y nostálgica substancia [...] Me convencí entonces de que también las almas precisan de un clima propicio para poder pervivir; de que era Ávila lo único que me restaba en el seno de la tierra, de que entre sus piedras milenarias y sus nevadas almenas extraería mi decrecida vitalidad el estímulo suficiente para rehacerse. (p. 271)

Le sentiment d'angoisse prend fin quand Pedro entre à nouveau dans le cimetière où est enterré Alfredo et qu'il glisse dans sa tombe l'alliance de sa compagne. Il laisse ensemble, en paix, les deux personnes qui lui ont rendu la vie, et il retourne à Avila. La paix obtenue est absolue lorsqu'il admet l'existence de Dieu. La fin du roman, à savoir la mort de Jane, constitue – ainsi que l'auteur lui-même s'en fait l'écho –, l'aboutissement logique des faits présentés et elle n'est associée à aucune espèce de fatalisme cosmique. Le romancier l'indique ainsi : « *En fin, Pedro pierde a su mujer porque la tesis pesimista de la novela así lo exigía, no porque yo sea fatalista* »¹⁵.

Toutefois, le pessimisme du roman ne doit pas nier le fond religieux de celui-ci, véritablement mis en évidence dans les dernières lignes du roman :

Ya no me encontraba solo. Detrás dejaba a buen recaudo mis afectos [...] Me sonreía el contorno de Ávila allá, a lo lejos. Del otro lado permanecían Martina, doña Gregoria y el señor Lesmes. Y por encima aún quedaba Dios. (p. 278)

Comme l'explique Oscar Barrero : « *Su pesimismo existencial es independiente de una convicción religiosa, pero no la contradice, al basarse en una valoración suprema de la vida ultraterrenal* »¹⁶. La vie après la mort est indiscutable dans l'idéologie du protagoniste qui critique la cécité des hommes n'ayant pas voulu ouvrir les yeux face à la mort, en oubliant eux-mêmes qu'ils n'y échapperaient pas. En revanche, à la fin du roman, il reste en paix avec ses morts et trouve son propre chemin, qui l'amène à retourner à Avila, seul lieu au monde où il trouve l'harmonie, et où le corps et l'esprit paraissent trouver un équilibre parfait.

Bien que Miguel Delibes admette ne pas utiliser de références philosophiques pour son premier roman, il y présente les principales problématiques existentialistes¹⁷ par le biais d'un narrateur-protagoniste dans lequel l'auteur lui-même se dédouble, extériorisant par là-même une obsession de son enfance. La peur face à la mort, surtout face à la mort de l'être aimé, obsède le protagoniste qui doit chercher un chemin qui le soulage. Différentes solutions sont recherchées pour éviter cette souffrance et elles passent, tout d'abord, par le renoncement au contact avec les autres après la mort de l'ami d'enfance, Alfredo. Finalement, la transcendance et le retour aux origines – à Avila concrètement –, deviennent la solution à ses angoisses, l'équilibre parfait entre le physique et le spirituel. Les images utilisées ne sont pas toujours très subtiles et la

15 César Alonso de los Ríos, *Conversaciones con Miguel Delibes*, op. cit., p. 43.

16 *La novela existencial española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1987, p. 193.

17 Gemma Roberts précise à ce sujet : « *No es necesario [...] que Delibes haya leído a Sartre, para que en su preocupación por la relación de los muertos con el mundo de los vivos, se aproxime a las teorizaciones del filósofo francés en torno a lo que éste considera ontológicamente como una estructura esencial de la relación del "ser-para-otro"* ». *Temas existenciales en la novela española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1978, p. 218.

critique n'a pas laissé passer les défauts du roman, essentiellement concentrés dans le deuxième livre. Nous ne jugerons pas les réussites esthétiques de cette œuvre, dont les maladresses sont signalées par l'auteur lui-même, mais nous retiendrons l'habileté de l'auteur à broser le portrait de ce personnage hyperesthésique. Le premier roman de Delibes est avant tout une première tentative, un premier contact avec un genre qui verra fleurir des œuvres célèbres ayant pour titre *Cinco horas con Mario* (1966) ou « plus » tardivement *El hereje* (1998), entre autres. En quelque sorte, ce premier roman de Delibes, roman d'apprentissage, devient une échappatoire lui permettant d'exprimer son angoisse personnelle face à la mort, ainsi qu'un premier essai dans un genre littéraire qu'il ne devrait ensuite jamais abandonner.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBORG, Luis, *Hora actual de la novela española*, t. I, Madrid, Taurus, 1958, 349 p.
- ALONSO DE LOS RÍOS, César, *Conversaciones con Miguel Delibes*, Madrid, ed. Magisterio Español, 1971, 235 p.
- BARRERO PÉREZ, Óscar, *La novela existencial española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1987, 306 p.
- BUCKLEY, Ramón, *Problemas formales en la novela española contemporánea*, Barcelona, Ed. Península, 1968, 214 p.
- DELIBES, Miguel, « Prólogo », *Obra completa*, t. 1, Barcelona, Destino, 1964, p. 7-22.
- DELIBES, Miguel, *España 1936-1950: Muerte y resurrección de la novela*, Barcelona, Destino, 2004, 165 p.
- DELIBES, Miguel, *La sombra del ciprés es alargada* (1948), Barcelona, Ed. Destino, 1969, 278 p.
- DE NORA, Eugenio G., *La novela española contemporánea (1939-1967)*, t. III, Madrid, Gredos, 1970, 436 p.
- GÓMEZ DOMÍNGUEZ, Ramón, *Miguel Delibes: un hombre, un paisaje, una pasión*, Barcelona, Ed. Destino, 1985, 101 p.
- HART, Stephen, « La Mort, la prédestination et le symbolisme des images dans *La sombra del ciprés es alargada* de Miguel Delibes », *Imprevue*, 1990; 2: p. 7-26.
- MUÑOZ QUIRÓS, José María, « Miguel Delibes: contemplación de un paisaje abulense », *Trasierra*, IIª época, nº 6, 2007, p. 133-144.
- ROBERTS, Gemma, *Temas existenciales en la novela española de postguerra*, Madrid, Gredos, 1978, 326 p.
- SANZ VILLANUEVA, Santos, « Prólogo » a Miguel Delibes, *La sombra del ciprés es alargada*, Barcelona : Ed. Bibliotex, El Mundo, 2001, p. 10-11.
- « Semblanza biográfica », *El Norte de Castilla*, disponible en ligne : <http://canales.elnortedecastilla.es/delibes/semblanza/sembio.html>
- SOBEJANO, Gonzalo, *Novela española de nuestro tiempo. (En busca del pueblo perdido)*, Madrid, Ed. Prensa Española, 1975, 665 p.
- SOTELO VÁZQUEZ, Marisa, « Los personajes de Miguel Delibes: Las sucesivas máscaras del escritor », disponible en ligne : <http://cvc.cervantes.es/literatura/escritores/delibes/acerca/acerca_04.htm>
- TORRE, Guillermo de, *Ultraísmo, existencialismo y objetivismo en la literatura*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968, 318 p.

Rocío CHARQUES GÁMEZ. Docteur en Littérature espagnole par l'Université d'Alicante.
Membre associée du laboratoire de recherche LLC-Arc Atlantique (EA 1925)

PARTIE 1 : EXISTENTIALISME LITTÉRAIRE

Machado existentialiste ?

¿ Machado existencialista ?

Philippe DUCAT

Université de Pau et des Pays de l'Adour

L'itinéraire poétique de Machado, tout comme son discernement philosophique, l'ont amené à formuler, bien avant que le mot ne devienne à la mode, un concept d'existentialisme aussi pertinent en tant que clef pour l'interprétation de Heidegger, que philosophiquement d'avant-garde : l'existentialisme du Machado des années 1930 se situant peut-être, parce qu'échappant aux ornières de l'anthropologisme et de l'humanisme, bien au-delà de la position métaphysique des existentialistes parisiens d'après-guerre. La mise à l'épreuve de cette hypothèse de lecture passe par le rappel de la manière dont Machado détermine les rapports entre poésie et philosophie, élucide certaines structures fondamentales de l'existence (temporalité, angoisse, mort), et nomme le divin.

El itinerario poético de Machado, al igual que su discernimiento filosófico, le llevaron a formular, mucho antes de que la palabra se pusiera de moda, un concepto de existencialismo clave para interpretar a Heidegger, así como también filosóficamente vanguardista. Y al escapar de las rutinas del antropologismo y del humanismo, el existencialismo del Machado de los 30 quizás vaya mucho más allá de las posiciones metafísicas de los existencialistas parisinos de posguerra. Poner a prueba esta hipótesis de lectura supone examinar previamente cómo Machado determina la relación poesía-filosofía, cómo dilucida ciertas estructuras fundamentales de la existencia (temporalidad, angustia, muerte) y cómo nombra lo divino.

Mots-clés : philosophie, poésie, existentialisme, Machado, Heidegger

Palabras claves : filosofía, poesía, existencialismo, Machado, Heidegger

Domaine : philosophie, Espagne, xx^e siècle



Notre titre pourrait passer pour un anachronisme : la vogue ou la vague de l'existentialisme, partie de Paris, ne s'est propagée qu'à la Libération, six ans après la mort de l'auteur des *Champs de Castille*. La fortune du mot « existentialisme », en France, doit peut-être quelque chose aux relations épistolaires entre Karl Jaspers et Jean Wahl, beaucoup assurément aux efforts tenaces de Jean Beaufret pour comprendre quelque chose à *Être et Temps* de Heidegger sans méconnaître l'abîme séparant l'analytique du Dasein d'une philosophie de la conscience à la Sartre, et apparemment rien à une hypothétique influence posthume de Machado sur le débat d'idées dans la France de l'après-guerre. Le titre même d'existentialisme a été explicité par Jean Beaufret à travers une série de huit articles parus dans la revue *Confluences* entre mars et septembre 1945, et a été repris dès cette époque par la grande presse (interview du même Beaufret dans *Le Monde* du 15 décembre 1945, sur le thème : « Qu'est-ce que l'existentialisme ? »). On verra pourtant que l'itinéraire poétique de Machado, tout comme le chemin de pensée de ce Denker/Dichter (penseur/poète) au discernement philosophique assurément remarquable, l'avaient amené à formuler, bien avant que le mot ne devienne à la mode, un concept d'existentialisme aussi pertinent en tant que clef exégétique pour la lecture de Heidegger, que philosophiquement d'avant-garde : l'existentialisme du Machado des années 1930 se situant peut-être, parce qu'échappant aux ornières de l'anthropologisme et de l'humanisme, bien au-delà de la position métaphysique défendue par Sartre dix ans plus tard dans sa fameuse conférence du Vieux-Colombier (« L'existentialisme est un humanisme »). Machado, plus précocement et plus authentiquement existentialiste que Sartre ? Telle sera en tout cas notre hypothèse de lecture, dont la mise à l'épreuve passera par le rappel de la manière dont Machado détermine les rapports entre poésie et philosophie, élucide certaines structures fondamentales de l'existence (temporalité, angoisse, mort), et nomme le divin.

Reconnaître la grandeur poétique de Machado doit-il empêcher de le considérer aussi comme philosophe ? Ne vaut-il pas mieux ne pas prendre le risque de réduire l'enjeu de sa poésie à l'illustration plus ou moins séduisante de thèses philosophiques toutes faites ? « L'on nous dira que notre position de poètes doit être celle de l'homme naïf, qui ne se pose aucun problème métaphysique », présume Juan de Mairena¹. Mais Machado ne peut se satisfaire de ce partage des rôles. Poète, il peut bien railler momentanément « des philosophes nourris de soupe de couvent », béatement plongés dans la contemplation de « l'ample firmament »², qui font partie d'une Espagne conservatrice et hypocrite, qu'il voue aux gémonies :

L'Espagne des fanfares et des tambourins basques,
sentant le renfermé, fleurant la sacristie, [...]
Cette Espagne inférieure qui prie et qui baille.³

Il lui arrive aussi de clamer son refus d'une poésie intellectuelle ou intellectualiste – « L'entendement n'a jamais chanté, ce n'est pas sa mission »⁴ – mais c'est pour mieux opposer au

1 Antonio Machado, *Juan de Mairena, Maximes, mots d'esprit, notes et souvenirs d'un professeur apocryphe*, traduit de l'espagnol par Catherine Martin-Gevers, Paris : Anatolia/Éditions du Rocher, 2009, (désormais abrégé : JM), p. 156.

2 A. Machado, « Sur les bords du Douro », *Champs de Castille*, précédé de *Solitudes, Galeries et autres poèmes*, et suivi des *Poésies de guerre*, tr. fr. Sylvie Léger et Bernard Sesé, Paris, Gallimard, collection « Poésies », 1973 (désormais abrégé : CC), p. 114.

3 « Le lendemain éphémère », CC, p. 197.

4 CC, p. 267.

métaphysicien repus et au logicien borné le « triste et pauvre/philosophe noctambule »⁵, qui n'est autre que lui-même.

C'est lorsqu'elle se réduit au maniement formel d'idées générales, « vérités/qui ne sont rien que des vanités » que l'activité de la « tête méditative » est dépréciée par notre auteur au profit du « bourdonnement de l'abeille », synonyme d'un authentique travail créateur « faisant son miel/du suc des champs et du soleil »⁶. Rien de plus vain, en effet, que d'aller « de la mer à la perception,/de la perception au concept,/du concept à l'idée » pour enfin, succombant à la nostalgie du concret, retourner « de l'idée à la mer ». L'abstraction et ses détours jettent « un voile d'ombre/sur le beau monde »⁷, qu'il s'agirait au contraire d'apprendre à voir en lui-même et pour lui-même, sans s'embarrasser des « catégories formelles » et autres « capsules logiques »⁸. L'entendement et sa logique ne sont pas les seuls obstacles à surmonter. La conscience psychologique et les replis de son intériorité ne sont pas moins à fuir, sous peine de prendre la proie pour l'ombre, la chair du monde pour son pâle reflet cogitatif⁹ :

Le mot *représentation* [...] renferme bien des ambiguïtés capables de s'avérer funestes pour le poète. [...] Vous, qui voulez devenir poètes, artistes créateurs, [...] vous n'échapperez pas à la nécessité de vous colleter avec des présences et des absences, jamais avec [...] des représentations.¹⁰

Cependant, si nombreuses que soient pour la poésie les bonnes raisons de s'abstenir de tout « respect superstitieux [...] devant la philosophie »¹¹, il n'en demeure pas moins que Machado est loin de plaider pour l'indifférence réciproque, l'ingratitude ou l'oubli. La poésie n'en aura jamais tout à fait fini avec la philosophie, parce qu'elle est son *autre*. Et donc, pour le poète, à tout le moins un passage obligé : si du point de vue du sens commun la philosophie c'est, comme le notait Hegel, « le monde à l'envers », alors la poésie est l'envers de la philosophie, « le monde enfin vu à l'endroit »¹² – « enfin » signifiant bien qu'il fallait nécessairement en passer par là, avoir vu l'envers (philosophique) du monde, pour pouvoir entreprendre de faire son « miel » de celui-ci. Ce passage de l'envers à l'endroit, il faut être né poète pour être capable de l'accomplir. Le philosophe arpente « les voies sans issue de la pensée », expérimente à fond « le caractère [...] *aporétique* de notre raison »¹³. Guidés par lui, nous pensons, c'est-à-dire déambulons « de ruelle en passage, pour tomber enfin dans une impasse ». À ce point toutefois, seul le poète sera capable de véritablement « prendre du champ »¹⁴, de s'extraire de l'impasse « en passant par les toits », abandonnant le philosophe au labyrinthe de ses raisonnements. Mais qu'on ne s'y trompe pas : se détourner des « chemins inconnus ne menant, qui sait, nulle part »¹⁵ de la philosophie ne conduit pas le poète à s'engager sur une voie plus sûre – comme s'il pouvait se dire en possession d'une méthode, au sens étymologique du terme. Bien plutôt la poésie est-elle essentiellement

5 « Couplets mondains », CC, p. 106.»

6 «Paraboles », CC, p. 216.

7 *Ibid.*

8 « Poétique », CC, p. 268.

9 Sur le « cercle vicieux » que constituerait la découverte cartésienne du cogito, voir JM, p. 329.

10 JM, p. 16.

11 JM, p. 234.

12 JM, p. 26.

13 JM, p. 115.

14 JM, p. 93.

15 JM, p. 344.

déroutée. Mairena évoque des poètes « désorientés, égarés à la croisée des chemins »¹⁶ – dont il précise, en des termes qui semblent empruntés à Rilke, que ce sont eux aussi des « chemins ne menant nulle part »¹⁷. Dans ses poèmes, Machado se méfie même de l'image du cheminement comme telle, encore trop pompeuse à son goût. « À quoi bon appeler chemins/les sillons du hasard ? », demandent les « Proverbes et chansons »¹⁸, avant de renchérir : « Voyageur, il n'est pas de chemin,/rien que sillages sur la mer »¹⁹.

Que philosophie et poésie aient malgré tout un bout de chemin à faire ensemble pourrait donner un commencement de sens à la maxime de Juan de Mairena, « le *primum philosophare* de tout être bien né »²⁰. Machado n'en reste pas cependant à l'affirmation de cette fonction propédeutique du passage par la philosophie. La poésie pourrait entretenir avec elle un rapport plus intrinsèque. Toutes deux seraient en effet, selon Machado, en quête de l'être, mais sans en saisir au même niveau de profondeur la relation au temps. La philosophie, qui conformément aux exigences d'une rationalité logique ordonnée au principe d'identité, « génère de l'homogénéité »²¹, aurait tôt fait de chercher à « jeter l'ancre dans le fleuve d'Héraclite »²² en cherchant à penser l'être dans l'horizon du même, d'un présent figé sous forme d'éternité. La poésie, au contraire, se préoccupe avant tout de l'autre de l'être – par quoi il faut entendre non pas un autrement qu'être, un plan de la phénoménalité situé hors d'être, mais une altérité inscrite au cœur même de l'être, que le maître de Juan de Mairena, Abel Martín, nomme de manière presque pléonastique « essentielle hétérogénéité de l'être »²³. Mue par cet affect fondamental que Martín nomme la « grande nostalgie de l'Autre », la poésie se déploie bien sous la forme d'une pensée, et d'une pensée de l'être, mais cette « pensée poétique » est caractérisée comme « génératrice d'hétérogénéité »²⁴, contrairement aux formes canoniques de la pensée philosophique. Or que pourrait désigner cette expression d'hétérogénéité de l'être, sinon le caractère temporel ou, dirait Heidegger, « temporel » de celui-ci ? Il revient à la poésie de nous donner l'épreuve de l'être comme temps ; dans les mots de Machado, « la poésie est la parole essentielle dans le temps »²⁵. Les chants d'un poète sont à la fois « des signes du temps », et en tant que tels, « des révélations de l'être »²⁶ ; la logique en revanche, dans sa prétention à formuler des principes formels dotés d'une validité omni-temporelle, est « une activité détemporalisatrice »²⁷.

16 JM, p. 286.

17 *Ibid.* On sait que *Chemins qui ne mènent nulle part* a servi en 1962 de titre à la traduction française des *Holzwege* (littéralement : « Traverses ») de Heidegger, en écho direct au trente et unième « Quatrain valaisan » de Rilke : « Chemins qui ne mènent nulle part/entre deux près,/que l'on dirait avec art/de leur but détournés » (*Oeuvres poétiques et théâtrales*, Pléiade, p. 1122).

18 CC, p. 199.

19 *Ibid.*, p. 205.

20 JM, p. 94.

21 *Ibid.*, p. 74.

22 « Poétique », CC, p. 267.

23 JM, p. 18.

24 *Ibid.*, p. 74.

25 CC, p. 266.

26 *Ibid.*, p. 268.

27 *Ibid.*, p. 267.

Or c'est précisément pour expliciter l'enjeu de cette opposition entre pensée poétique et réflexion d'entendement que Machado, dans sa « Poétique » de 1932, utilise – et qui sait s'il ne l'invente pas ? – l'adjectif « existentialiste ». Mais il semble que le terme soit alors utilisé, curieusement, comme synonyme d'essentialiste : Machado oppose les « intuitions directes de l'être qui devient, de sa propre existence », qui sont le matériau de la création poétique véritable, aux « éléments achroniques existentialistes »²⁸, produits d'une mécompréhension sur l'impératif d'« essentialité » incombant à la poésie, dont se rendraient coupables les « poètes d'aujourd'hui » qui tendent à une

« détemporalisation de la lyrique »²⁹ et emploient des images qui sont des résidus de concepts davantage que l'expression de tonalités affectives. Qui sont ces « poètes d'aujourd'hui », que Machado qualifierait presque d'existentialistes, mais en conférant au terme un sens éternitaire, élatique, diamétralement opposé à celui qu'il revêtira bientôt sous sa propre plume ? Tous ceux, sans doute, qui se laisseraient impressionner par la première partie du « cimetière marin ». Mairena est présenté comme peu enclin à l'indulgence envers les poètes prompts à « chanter leur émerveillement devant les grandes prouesses métaphysiques, notamment la plus grande d'entre elles, consistant à concevoir l'être en dehors du temps »³⁰, et Machado prend soin de préciser que ce propos oraculaire anticipait sur l'avènement d'un « poète du style de Valéry »³¹. Si donc il existe une « colombe lyrique capable d'annuler le temps pour mieux s'élever dans l'éternité »³², gageons qu'elle ne fait, comme la colombe du dogmatisme métaphysique évoquée par Kant³³, à laquelle se réfère ici Mairena, que s'illusionner sur le sens et les conditions de possibilité de son essor. Pour entendre quoi que ce soit à la poésie, il ne faut jamais perdre de vue que « le temps est l'ultime réalité »³⁴.

Pour le dire en un mot, « notre vie est temps »³⁵, et le poète véritable se définit comme « poète du temps »³⁶. Il lui incombe de plonger hardiment dans le fleuve d'Héraclite plutôt que de s'abîmer, avec Parménide, dans la contemplation de « la sphère massive de l'être immuable »³⁷. Faut-il, pour en prendre conscience, devenir existentialiste au sens courant du terme ? On pourrait croire que sa fréquentation de l'œuvre et des cours de Bergson aurait pu suffire sur ce point à édifier Machado : « Sur ma table Les Données/de la conscience, immédiates. Ce n'est pas mal/ce moi fondamental », reconnaît le « Poème d'un jour » (douzième et dernière strophe)³⁸, après avoir opposé le tic-tac de l'horloge, « cette monotonie/qui mesure un temps vide » (cinquième strophe), à la durée vécue. À n'en point douter, telle maxime de Juan de Mairena – « Nous

28 *Ibid.*, p. 268.

29 *Ibid.*, p. 267.

30 *JM*, p. 181.

31 *Ibid.*, p. 182.

32 *Ibid.*, p. 41.

33 La colombe légère qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance pourrait s'imaginer qu'un espace vide d'air lui réussirait mieux encore. » (*Introduction* à la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, in *OEuvres philosophiques*, Pléiade, t. I, p. 764).

34 *JM*, p. 42.

35 *CC*, p. 54.

36 *JM*, p. 344.

37 *Ibid.*, p. 351.

38 *CC*, p. 186.

devons attendre que le concombre mûrisse »³⁹ – fait écho à celle que Bergson n'a cessé de répéter depuis son cours de 1901 au Collège de France : « Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde »⁴⁰. Mais un écho pas totalement dépourvu d'ironie. C'est que Machado ne se contente pas comme Bergson d'opposer au temps des sciences mathématiques de la nature, discontinu, homogène et quantitatif, une durée vécue, qualitative, au long de laquelle le moi se crée continuellement lui-même, en changeant continuellement. S'il professe à son tour que « nos montres n'ont rien à voir avec notre temps [...] qui ne se compte ni ne se mesure »⁴¹, on chercherait en vain dans son œuvre des traces de la conception bergsonienne de la durée concrète comme progrès continu. À lire Machado, la « pente douce » évoquée par Bergson⁴², tout au long de laquelle est censée se déployer « notre courbure d'âme originelle »⁴³, cède la place à une ligne brisée. Ce qui révèle, en effet, que « la vie est temps », ce n'est pas la continuité mélodique d'une durée sans cassure ou sans hachures, mais l'anticipation de la mort (« Elle ne manquera pas au rendez-vous »)⁴⁴, qui livre l'existence au « souci »⁴⁵ ou, par un « après-midi cendreuse et morne », abandonne une âme « délabrée » à sa « vieille angoisse »⁴⁶. Il arrive certes à Machado de nommer la durée ; non pas cependant pour reprendre à son compte sa représentation bergsonienne⁴⁷, mais pour souligner que le poète n'aurait « plus rien à faire » si cette « création de Lucifer au moment de sa chute » ne plongeait pas l'homme dans « l'angoisse de l'attente »⁴⁸. Tant il est vrai que ce que le poète chante, ce n'est pas autre chose que « l'inquiétude, l'angoisse, les craintes, la résignation, l'espérance, l'impatience »⁴⁹, c'est-à-dire toutes les manières que peut avoir une existence finie et précaire, qui ne fait que passer⁵⁰, de se projeter vers l'avenir :

Nous vivons tournés vers l'avenir, cette inépuisable boîte à malice, et le sentiment humain le plus profond et authentique est notre inquiétude face à l'infinie imprévisibilité du lendemain.⁵¹

Si la « note grosse d'angoisse »⁵² revêt pour le poète, dans cette perspective, une importance privilégiée, c'est pour autant qu'elle est suscitée par le néant (tandis que l'étonnement philosophique tient au fait que quelque chose soit, plutôt que rien, c'est en revanche selon Machado le néant qui suscite, chez le poète, « son admiration et son étonnement »⁵³), et que la « pensée sur le

39 JM, p. 42.

40 La formule se retrouve pour exemple dans *L'Évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907, p. 9.

41 JM, p. 213.

42 Bergson, *op. cit.*, p. 3.

43 *Ibid.*, p. 5.

44 CC, p. 54.

45 *Ibid.*

46 CC, p. 94.

47 Cette « berceuse de la continuité » dans laquelle Bachelard ne voyait qu'une « douce rêverie » (*La Dialectique de la Durée*, Paris, PUF, 1950, p. 113).

48 JM, p. 125.

49 CC, p. 268.

50 « Tout passe et tout demeure,/mais notre affaire est de passer.» (*Ibid.*, p. 209).

51 JM, p. 410.

52 *Ibid.*, p. 163.

53 *Ibid.*, p. 160.

néant » constitue plus qu'aucune autre « l'activité spécifiquement humaine »⁵⁴. « L'angoisse fondamentalement poétique de l'être au bord du néant »⁵⁵ fait donc figure non seulement de thème privilégié, mais surtout de source d'inspiration principale. Tout cela conduit Machado à parler moins de durée que de temporalité, en insistant notamment sur le fait que la « conscience temporelle de notre existence »⁵⁶ n'est elle-même pas également intense en tout temps et en tout lieu, mais constitue plutôt un trait d'époque, l'homme moderne se caractérisant de manière frappante par une « vocation pour la temporalité »⁵⁷ éminente. Impossible dès lors d'en rester au « temporalisme bergsonien »⁵⁸, qui n'aura représenté qu'une étape transitoire : « éternité vivante »⁵⁹, la durée bergsonienne ne subvertit que l'éternité figée où s'enfermerait l'entendement logique, sans remettre en question radicalement la « cure d'éternité »⁶⁰ en laquelle aura consisté la métaphysique. Il faut s'avancer jusqu'aux « conséquences ultimes »⁶¹ de ce « temporalisme », qui ne doivent pas être confondues avec « une simple conséquence du bergsonisme »⁶², mais consistent en une assomption radicale de la « valeur ontologique de l'existence humaine »⁶³, inconnue des « philosophies existentielles au rabais » que tenaille la « crainte de la mort »⁶⁴, mais révélée par l'analytique existentielle du dernier en date des « phénoménologues fribourgeois »⁶⁵, qui le premier a su interpréter l'angoisse comme la tonalité affective qui ébranle de fond en comble « la totalité de l'existence humaine »⁶⁶, et voir dans la mort « l'existence elle-même, en passe de réussir son propre achèvement »⁶⁷.

« Existentialisme » devient alors, sous la plume de Machado, le titre propre à désigner cette philosophie grâce à laquelle l'existence, brusquement rendue transparente à elle-même « en même temps que l'angoisse devant la mort », parvient à se saisir elle-même dans son entièreté⁶⁸. C'est ainsi qu'il loue « l'existentialisme hardi » de Heidegger, en créditant ce mode de penser « profondément lyrique » de la capacité d'attirer les poètes comme la lumière, les papillons⁶⁹.

« Existentialisme » vaut, en première analyse, comme un synonyme de « temporalisme » : on qualifiera d'« existentialiste » une philosophie en tant qu'elle est « fondée sur le temps »⁷⁰. Mais

54 *Ibid.*, p. 335.

55 *Ibid.*, p. 182.

56 *Ibid.*, p. 83.

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*, p. 157.

59 *Ibid.*, p. 351.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, p. 344 (je souligne)

62 *Ibid.*, p. 344 (je souligne).

63 *Ibid.*, p. 157.

64 *Ibid.*, p. 342

65 *Ibid.*, p. 157.

66 *Ibid.*, p. 347.

67 *Ibid.*, p. 348.

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*, p. 350.

70 *Ibid.*, p. 182.

si le titre d'existentialisme est préférable, c'est parce qu'il a l'avantage de faire ressortir que c'est l'existence humaine, dans sa teneur concrète, qui se trouve alors placée au foyer de la réflexion – tout simplement parce que c'est elle qui se déploie comme temporalité. « L'existence de l'homme, l'être au monde et dans le temps »⁷¹, deviennent avec Heidegger les thèmes privilégiés de la réflexion philosophique. Non pas pour eux-mêmes, cependant – et peut-être pourrait-il y avoir ici un décalage entre philosophie et poésie dans la hiérarchisation des priorités. Machado a fort bien compris que la question fondamentale de la philosophie, selon Heidegger, n'est pas « qu'est-ce que l'homme ? » mais « que veut dire être ? », et que l'existant singulier humain ne se voit convoqué et interrogé dans cette perspective que dans la mesure où, dans cet étant « dont l'essence consiste à exister », « essence et existence se fondent l'une en l'autre »⁷² : c'est parce qu'il a trait à l'être, ou dans les mots de Machado, au titre de son exceptionnelle « participation à l'être »⁷³, que l'homme mérite d'être thématiqué. Et dans la mesure où le titre traditionnel de métaphysique sert généralement à désigner ce que serait la science, recherchée, de l'être en tant qu'être, on comprendra que Machado réfère à une « métaphysique existentialiste » le projet philosophique sous-jacent à *Sein und Zeit*⁷⁴. Toutefois ce qui l'intéresse chez Heidegger est moins le réveil de l'ontologie que la radicalisation de la question de l'homme. Machado, pour sa part, ne met pas l'accent sur l'élaboration expresse de la compréhension pré-ontologique de l'être : « De l'être, tous les êtres savent quelque chose, qu'il s'agisse d'hommes ou de moustiques »⁷⁵. C'est l'élucidation de l'être-pour-la-mort qui constitue à ses yeux l'apport le plus important d'Être et Temps, et ce d'autant plus que selon Machado la mort aura été un sujet « depuis longtemps éludé », et même « presque toujours évité »⁷⁶, par la philosophie. Sans doute, Machado n'a pas eu besoin de Heidegger pour saisir que c'est la certitude de sa mortalité qui rend l'homme « spécifiquement humain »⁷⁷, et que chacun doit « affronter de l'intérieur »⁷⁸ une mort « engendrée dans les entrailles de la vie elle-même »⁷⁹, qui mûrit en lui et lui confère son ipséité : « Il n'est pas mauvais que nous l'imaginions comme [...] le squelette qui nous soutient »⁸⁰. Rilke n'a pas cessé de méditer poétiquement de telles idées. Mais ce que Machado trouve chez Heidegger, c'est une forme profondément originale d'euthanatologie, d'éthique du bien mourir, qui fait de l'auteur de *Sein und Zeit*, avant tout, un « métaphysicien de l'humanité »⁸¹, et qui permet de qualifier la « métaphysique existentialiste » de « profondément humaine »⁸². C'est « grâce à la mort elle-même », envisagée indépendamment de toute spéculation transcendante sur un imaginaire au-delà, que Heidegger s'efforce de nous apporter « une certaine consolation au fait de mourir »⁸³ : la résolution, la liberté pour la mort, autant de thèmes qui donnent à espérer, selon Machado, que la mort peut être pour l'existence le

71 *Ibid.*, . 350.

72 *Ibid.*, p. 345.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*, p. 182 et 411.

75 *Ibid.*, p. 364.

76 *Ibid.*, p. 342.

77 *Ibid.*, p. 11.

78 *Ibid.*, p. 64.

79 *Ibid.*, p. 420.

80 *Ibid.*, p. 122.

81 *Ibid.*, p. 427.

82 *Ibid.*, p. 411.

83 *Ibid.*, p. 348.

moyen de « réussir son propre achèvement »⁸⁴. L'homme pourrait ainsi être défini comme « l'être qui se trouve lui-même au moment où il rencontre la mort »⁸⁵. À ce compte, l'existant parvient à sa mort comme le fleuve à la mer ; l'achèvement est joie, et objet de célébration poétique : « Derrière l'effroi du mourir, il est le plaisir d'arriver »⁸⁶.

Les lignes les plus saisissantes consacrées par Machado à Heidegger sont celles dans lesquelles il explique avoir vu la liberté pour la mort marquer de son empreinte le visage des combattants républicains : « Si l'on examine ces visages à la lumière de la métaphysique de Heidegger, il semble facile d'y repérer une angoisse, maîtrisée par un choix suprême, la marque de cette résignation triomphante [...] à laquelle le célèbre philosophe de Fribourg fait allusion »⁸⁷. On pourrait être un instant surpris de voir Heidegger enrôlé dans les brigades internationales... Il n'en reste pas moins que la joie fasciste – la légèreté qui a pu pousser des brutes écervelées à s'écrier « *Viva la muerte !* » – est bien aux antipodes de la résolution angoissée et désillusionnée évoquée par Heidegger ; et que si l'on s'ingéniait à trouver à l'analytique du Dasein des prolongements politiques, ceux-ci pourraient sans doute se révéler compatibles avec un républicanisme intransigeant. « L'homme heideggérien est aux antipodes du Germain selon Hitler »⁸⁸ proclame à juste titre Machado, pour qui la méditation heideggérienne de l'être-pour-la-mort (être « promis à la mort », traduit magnifiquement le poète)⁸⁹ met au jour les fondements ultimes de la « dignité de l'homme », alors que le nazisme réduit celui-ci à son « animalité »⁹⁰. L'attention aiguë qu'il porte à la teneur éthique de la « philosophie existentialiste de Heidegger »⁹¹ suffit à Machado pour pouvoir assurer sans l'ombre d'un doute que « Martin Heidegger est un Allemand de première catégorie, de ceux qui n'ont rien à voir [...] avec l'Allemagne haïssable et haïe du Führer »⁹² ; un de ces Allemands qui méritent l'admiration du poète de l'« Espagne implacable et rédemptrice » qui « commence à poindre »⁹³. Et aux petits malins qui prétendraient exciper des prises de position politiques de l'individu Heidegger pour jeter la suspicion sur son œuvre philosophique, Machado aura d'avance répliqué, non sans superbe, « avoir plaisir à ignorer la position politique »⁹⁴ d'un Allemand de ce calibre : quelle qu'elle soit, elle ne peut faire ombrage à sa pensée, digne héritière des « Grecs agiles et magnifiques »⁹⁵.

Puisqu'il porte plus haut que la métaphysique l'étendard de la dignité humaine, l'existentialisme devrait-il être considéré comme un humanisme ? Machado n'a pas sur ce point l'empressement de Sartre, quelques années plus tard. Il me semble en effet qu'il évite soigneusement, pour sa part, de tomber dans le piège de l'anthropologisme. Loin de lui, par exemple, l'idée saugrenue de traduire Dasein par « réalité humaine » : il préfère dire simplement « existence », et appréhende

84 *Ibid.*

85 *Ibid.*, p. 352.

86 « Glose », CC, p. 80.

87 JM, p. 411.

88 *Ibid.*, p. 427.

89 *Ibid.*, p. 411.

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*, p. 348.

92 *Ibid.*, p. 349.

93 « Le Lendemain éphémère », CC, p. 198.

94 JM, p. 349.

95 *Ibid.*, p. 351.

celle-ci comme radicalement transie de finitude. Si donc on peut selon lui parler d'« humanisme nouveau »⁹⁶ à propos de Heidegger, c'est à condition de ne pas faire de cet étiquetage un prétexte au déchaînement du subjectivisme et du volontarisme : pour pouvoir se dire « enraciné dans notre temps », l'humanisme a de nombreuses bonnes raisons de demeurer « humble et morose »⁹⁷, rétif au triomphalisme des métaphysiques du sujet. On sait qu'il faudra attendre l'après-guerre pour voir Heidegger, dans sa lettre à Jean Beaufret Sur l'« humanisme », faire explicitement grief à l'exaltation métaphysique de l'animal rationnelle d'être incapable de penser l'homme dans son absolue spécificité, en dehors de toute référence à l'animalité – Heidegger faisant au passage du nationalisme et de l'internationalisme, considérés comme métaphysiquement équivalents, des expressions d'un même anthropologisme, et donc autant de manières dont « l'homme, expulsé de la vérité de l'être, tourne autour de lui-même comme animal rationnelle »⁹⁸. Juan de Mairena ne l'aura pas attendu pour fustiger, au nom de l'existentialisme bien compris, le fantasme métaphysique du « self-made-man au sens littéral du terme, qui ne croit qu'en lui-même et s'arroge l'aséité »⁹⁹, c'est-à-dire un être par soi-même traditionnellement attribué à Dieu seul. N'était-ce pas, par avance, faire un sort au pour-soi sartrien ? Machado, en tout cas, fustige avec une rare clairvoyance l'auto-idolâtrie de la moderne monade, étrangère à toute communauté, et donc incapable de « communisme » tout autant que de « communion »¹⁰⁰ – cette bête de labour assoiffé de puissance, qui « a accaparé la terre »¹⁰¹.

Il resterait donc, pour finir, à se demander si l'interprétation « existentialiste » de Heidegger proposée par Machado préfigure en quoi que ce soit l'existentialisme « athée » d'un Sartre. Ce dernier, on le sait, n'hésitera pas pour sa part à « ranger Heidegger » parmi « les existentialistes athées »¹⁰², s'attirant ainsi de la part du maître une volée de bois vert : « Il n'est pas seulement précipité, mais déjà aberrant dans le procédé même, d'affirmer que l'interprétation de l'essence de l'homme à partir du rapport de cette essence à la vérité de l'être serait de l'athéisme »¹⁰³. Là encore, on ne peut qu'être frappé par la convergence du discours de Heidegger en 1946 avec les réflexions placées par Machado dans la bouche d'Abel Martín, en 1937 : il fait de l'athéisme une « posture essentiellement individualiste » au sens fort du terme, c'est-à-dire un mode du déchaînement de la subjectivité qui « se croit Dieu » et en vient ainsi à « instaurer le règne du néant »¹⁰⁴. Est-il besoin de le dire ? Le rejet de l'athéisme est aussi celui du théisme¹⁰⁵. L'adhésion dogmatique à la thèse de l'existence de Dieu n'est pas moins prisonnière de la métaphysique que

96 *Ibid.*

97 *Ibid.*

98 Heidegger, *Lettre sur l'« humanisme »* (1946), GA 9, 341 sq. ; tr. fr. E. Martineau, Authentica (hors commerce), 1988, p. 121.

99 *JM*, p. 172.

100 *Ibid.*

101 « Proverbes et chansons », IX, *CC*, p. 200. Voir la pièce n°XVI : devenu le seigneur de la terre, « l'animal absurde qui a besoin de logique » proclame triomphalement : « Je connais le secret ; tout est néant » (*CC*, p. 202).

102 Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 17.

103 Heidegger, *op. cit.*, p. 350 sq. ; trad. cit., p. 128.

104 *JM*, p. 172.

105 Voir Heidegger, *op. cit.*, p. 352 ; trad. cit., p. 129.

sa négation passionnée : « Un Dieu qui existerait, disait mon maître, serait une terrible chose. Dieu nous en préserve ! »¹⁰⁶.

Machado n'a certes pas entrepris de tirer de sa lecture de Heidegger les grandes lignes de la « théologie fondamentalement temporaliste »¹⁰⁷ – c'est-à-dire, on l'a vu, existentialiste, au sens où il l'entend – qu'il appelle de ses vœux. Il faut dire que Heidegger lui-même ne s'était guère aventuré plus loin, dans ses écrits alors publiés, que le signalement de la possibilité, une fois la transcendance du *Dasein* correctement élucidée, de s'enquérir de « ce qu'il en est ontologiquement du rapport du *Dasein* à Dieu »¹⁰⁸. C'est dans ses cours sur Hölderlin qu'il avait formulé de manière plus précise ses vues sur le sacré comme dimension de l'existence humaine, et la possibilité d'un rapport endurent et endeillé aux dieux enfuis, en temps de détresse : « Lorsque le plus aimé s'en est allé, il reste encore l'amour [...]. Le fait que les dieux se soient enfuis ne veut pas dire que le divin ait disparu du *Dasein* de l'homme »¹⁰⁹. Il n'en serait que plus intéressant – quand bien même l'étendue et la complexité de la tâche ne nous permettraient pas d'aller ici au-delà de quelques remarques introductives – de s'attarder aux rencontres avec le divin qui jalonnent l'itinéraire poétique de Machado. « Recherchant Dieu toujours au milieu de la brume »¹¹⁰, le poète ne peut que constater que Dieu « joue à la mort »¹¹¹. Endurant l'absence ou le défaut du dieu, l'existence n'est pas condamnée à la déréliction, mais appelée au contraire à la plus extrême vigilance : « Quelle fut, Jésus, ta parole ? [...] Toutes tes paroles ne furent/qu'une parole : Veillez »¹¹². La vocation du poète n'est pas seulement de veiller la place vide du dieu enfui, mais de ménager par son chant la possibilité d'un retour : « C'était ensuite Dieu qui dormait/et moi je criais : Réveille-toi ! »¹¹³. Au demeurant, ce retour s'effectuera dans et par le poème (« Pour te donner l'âme que tu m'as donnée/en moi je dois te créer »¹¹⁴). Il ne concernera en rien l'Éternel de l'Ancien testament, « ce capharnaüm de la sagesse sémitique »¹¹⁵, ni le « Christ des Gitans,/ avec toujours aux mains du sang »¹¹⁶, ce Crucifié que Machado abjure (« Tu n'es pas le chant de mon cœur ! »¹¹⁷) pour lui opposer le Jésus qui marchait sur la mer¹¹⁸, sans chemin tracé d'avance, ni boussole ni ancre. Ce dieu errant, désamarré, est celui dans lequel l'homme peut se réfléchir pour apprendre à se connaître et se perfectionner, à condition de renoncer à la fausse sécurité que lui offrent les artifices de la technique : « L'homme possède quatre choses/qui ne servent

106 JM, p. 13.

107 Ibid., p. 213.

108 Heidegger, *De l'essence du fondement* (1929), op. cit., p. 159 ; trad. fr., p. 56.

109 Heidegger, *Cours du semestre d'hiver 1934/1935 sur l'hymne de Hölderlin « La Germanie »*, GA 39, p. 95 ; trad. fr. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 96.

110 « Galeries », LXXVII, CC, p. 94.

111 « Solitudes », XVIII, CC, p. 41.

112 « Proverbes et chansons », XXXIV, CC, p. 207.

113 Ibid., XLVI, p. 210.

114 « Profession de foi », CC, p. 215.

115 JM, p. 291.

116 « La Saeta », CC, p. 187.

117 Ibid. Voir JM, p. 332 : le Christ reviendra, mais il conviendra de ne surtout pas lui remettre en mémoire la Croix.

118 CC, p. 187 et 199.

pas sur la mer:/l'ancre, le gouvernail, les rames/et la peur de faire naufrage »¹¹⁹. Ainsi sera levée l'hypothèque du christianisme, qui durant des siècles a maintenu Jésus suspendu à la croix, dans une interminable agonie. Mais si « après saint Paul, il a été difficile pour le Christ de reposer ses pieds sur terre »¹²⁰, et que le chant le décloue de la croix pour le faire marcher sur la mer, qui sera le seigneur de la terre ? Peut-être n'a-t-il pas encore de nom. Il appartiendra aux poètes de demain de célébrer comme il convient ce dieu à venir. Dans l'intervalle, « mon cœur attend [...] le Dieu austère de la terre brune »¹²¹. Toutes ces réflexions sur le rôle fondateur du poète dans l'articulation du rapport entre les mortels et le dieu, la mer, la terre et le ciel, mériteraient bien sûr d'être minutieusement comparées avec la manière dont Heidegger, à la même époque, dialoguait avec Hölderlin. Il y a fort à parier que cela nous confirmerait dans notre hypothèse de départ : pour saisir le sens et la portée de ce que Machado baptise « existentialisme », il faut éviter le détour par Sartre, et revenir à *Être et Temps*. Et à la question que pose le poète avec une feinte ingénuité – « Ne serions-nous pas un peu heideggériens sans le savoir ? »¹²² – nous pressentons aisément quelle réponse il conviendrait d'apporter : heideggérien, Machado l'est à fond, et en toute connaissance de cause. Au reste, qui songerait à le lui reprocher ?»

119 Proverbes et chansons », XLVII, CC, p. 210.

120 JM, p. 382.

121 « Le dieu ibère », CC, p. 120.

122 JM, p. 346.

BIBLIOGRAPHIE

BACHELARD, Gaston, *La Dialectique de la Durée*, Paris, PUF, 1950, 150 p.

BERGSON, Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907, 403 p.

HEIDEGGER, Martin, *De l'essence du fondement* (1929), GA 9, 123-175 ; tr. fr. H. Corbin, in : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 1938, 254 p.

HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'“humanisme”* (1946), GA 9, 313-364 ; trad. fr. E. Martineau, Authentica (hors commerce), 1988, 243 p.

HEIDEGGER, Martin, *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, Cours du semestre d'hiver 1934/35, Fribourg, GA 39 ; trad. fr. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1988, 296 p.

KANT, Emmanuel, *Introduction à la seconde édition de la Critique de la raison pure*, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, t. I., 1756 p.

MACHADO, Antonio, *Champs de Castille*, précédé de *Solitudes*, *Galleries et autres poèmes*, et suivi des *Poésies de guerre*, traduction de Sylvie Léger et Bernard Sesé, Paris, Gallimard, collection « Poésies », 1973, 316 p.

MACHADO, Antonio, *Juan de Mairena, Maximes, mots d'esprit, notes et souvenirs d'un professeur apocryphe*, traduit de l'espagnol par Catherine Martin-Gevers, Paris, Anatolia/Éditions du Rocher, 2009, 442 p.

SARTRE, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, 142 p.

PARTIE 1 : EXISTENTIALISME LITTÉRAIRE

Individuo e indagaciones existenciales en *Aún es de día* de Miguel Delibes

*Individu et quête existentielle dans *Aún es de día* de Miguel Delibes*

Dolores Thion Soriano-Mollá

Universidad de Alicante

Aún es de día (1949) de Miguel Delibes es un caso ejemplar de la suerte que corrieron en manos de la censura algunas creaciones españolas que versaron en temas existenciales. En esta novela de personaje, Delibes analiza el modo de ser de Sebastián Ferrón en el mundo y ofrece una imagen realista y determinista del fluir de su vida intrascendente y mísera en la provinciana ciudad de Valladolid. El análisis de la intimidad de Ferrón, de su esencia y de sus estados de conciencia en el entorno hosco en el que vive canaliza con creatividad los conceptos y las dialécticas esenciales del existencialismo. Con ellos Delibes quiso ofrecer una visión cruda de la oscura España franquista; visión que la censura mutiló al punto de provocar el olvido y rechazo de la novela incluso por parte del autor.

Palabras claves: Miguel Delibes, *Aún es de día*, existencialismo, novela, censura, franquismo

Aún es de día (1949) de Miguel Delibes est un cas exemplaire du sort que connurent quelques œuvres espagnoles cultivant des thèmes existentiels en butte à la censure. Dans ce roman d'analyse, Delibes élucide le mode d'être au monde de Sebastián Ferrón, tout en proposant une image réaliste et déterministe du cours de sa vie morne et misérable dans la très provinciale ville de Valladolid. L'analyse de l'intimité de Ferrón, de son essence et de ses états de conscience dans l'univers grisâtre dans lequel il évolue concentre avec une grande créativité les concepts et les mouvements dialectiques essentiels à l'existentialisme. C'est par ce biais que Delibes chercha à offrir une vision crue de l'Espagne franquiste la plus sombre, vision que la censure mutila tant et si bien que le roman tomba vite dans l'oubli et le discrédit, y compris chez son auteur lui-même.

Mots clés: Miguel Delibes, *Aún es de día*, existentialisme, roman, censure, franquisme

Domaine: Espagne, xx^e siècle, littérature, philosophie



De toda la producción narrativa de Miguel Delibes, incluso podríamos decir de toda su producción bibliográfica, *Aún es de día* (1949), su segunda novela, es la que peor suerte ha corrido. Tal vez porque el sonado premio Nadal y el gran éxito de *La sombra del ciprés es alargada* en 1947 generó un horizonte de expectativas singular, o porque, el mismo Delibes esperaba con su segunda creación superar la excelencia de su primera novela, pero consideró –y a ello debió contribuir en parte la crítica– que no lo logró y se sintió defraudado por sus autoexigencias. Desde entonces Delibes rechazó abiertamente este texto, sobre todo tras las numerosas mutilaciones que la censura franquista le impuso.

Aún es de día sigue siendo un título poco conocido del novelista valladolisetano. De hecho, no siempre se ha incluido en las sucesivas series de *Obras completas* y aunque se ha ido reeditando prácticamente cada diez años, desde 1949, en la barcelonesa editorial Destino, es probablemente la que menos ejemplares ha producido.

Al igual que su predecesora, *La sombra del ciprés es alargada* es una obra en la que cristaliza la función de cronista que Delibes asume a la hora de representar la realidad, una realidad tremendista y determinista, de la que el narrador, en tercera persona, ofrece todas las claves para establecer un pacto de ficción intencionalmente realista desde el incipit de la novela. Se trata una vez más de una realidad provinciana, la de Valladolid, cerrada por una esquemática y jerarquizada geografía urbana entre 1946-1947. En uno de los barrios pobres vive el protagonista de la novela, Sebastián Ferrón, sobre el que Delibes focaliza toda la atención durante unos meses de su vida. Los pequeños actos que realiza el protagonista o los hechos que van acaeciendo en su vida cotidiana constituyen la escasa acción de la novela, pero estos contribuyen a recrear el sentimiento del fluir de su vida.

Si nos atenemos a la concepción más generalizada del existencialismo en tanto que tendencia filosófica que concede la primacía al desarrollo temporal del existir concreto, el cual, –haciendo uso de términos tradicionales–, permite la configuración paulatina de la esencia del hombre, podemos afirmar que, según estas bases mínimas, *Aún es de día* es una obra existencialista. Se trata de una novela de personaje porque toda la obra gravita en torno al modo de ser en el mundo de Sebastián Ferrón y en torno a su evolución en su intimidad personal, en su interioridad y respecto de aquellos que le rodean.

«Sebastián se despertó sin sobresaltos»¹ son las primeras palabras que descubre el lector, pero bajo ese dominante ambiente de normalidad inicial, Delibes establece las claves de desentrañamiento en la novela, esquejando en breves pinceladas la fisionomía del singular individuo y un modo de existencia que es, siguiendo a Heidegger, pura contingencia:»

Sebastián sacó sus cortos brazos del embozo y se estiró por dos veces. Hacía frío. Notó el frío mordiéndole las pequeñas y deformadas manos y volvió a esconderlas bajo las mantas. Era éste, para Sebastián, el único momento feliz del día. Veinte años llevaba pensando, cada mañana, al despertar, que aquel día podría traerle un cambio radical en su existencia. (p. 807)

Esa vida de sombría rutina, el frío y la miseria que la envuelven y las taras físicas de aquel antihéroe –canijo, jorobado, feo...–, quien tras veinte años de inercia e inacción aún anhela cambiar su modo existencia, no fueron muy bien recibidas por el público. Se le achacó al novelista el interés por personajes poco normales, pesimistas, supuestamente alejados de los modos de

1 Miguel Delibes, *Aún es de día* (1949), *Obras Completas*, Barcelona, Destino, 2007, p. 807. De ahora en adelante citaremos siempre por esta edición indicando entre paréntesis en el cuerpo del texto, el número de página.»

ser y de vivir de los más comunes mortales de la época² y ciertas incongruencias, que ahora sabemos, fueron fruto de los recortes de la censura, ya que éstos además debilitaron el andamiaje y el sentido de la obra. Ahora bien, como intentaremos demostrar, en aquel mundo mezquino pero posible de *Aún es de día* y de la España de posguerra, Delibes proyectó un proceso de realización personal, con sus consiguientes estados de conciencia y planteó unos problemas de orden existencial y moral que el lector coetáneo – e incluso actual – pudo –y puede– actualizar y que hacen de ella una novela que supera el peso de aquel realismo circunstancial que la vio nacer, en numerosas ocasiones por la desnudez de las descripciones ambientales y costumbristas³ o en la creación un tanto sintética de los personajes secundarios, lo cual le confiere significativa universalidad.

Si volvemos a primeros párrafos antes citados de la obra, a ese momento único de felicidad provocado por una quimérica pero indolente esperanza de cambio –«Veinte años llevaba pensando, cada mañana, al despertar, que aquel día podría traerle un cambio radical en su existencia» (p. 807)– cabría esperar que Delibes propusiera en el desarrollo de su novela un dilatado proceso de reflexión por parte del personaje o el análisis introspectivo y confidencial de su trayectoria de veinte años, o incluso, del giro que Sebastián anhelaba dar a su existencia. Porque Delibes optó en su novela por un relato de corte tradicional, también hubiera podido asignar a su omnipresente narrador extensas exégesis argumentativas y valorativas. En realidad, al igual que en el modelo decimonónico acuñado por Galdós en su manifiesto del realismo, Delibes establece relaciones dialécticas entre el personaje, su pensar, su sentir y su circunstancia. Como no recordar las palabras de Camus en *Le mythe de Sisyphe*, cuando abundaba en el carácter íntimo y confidencial del discurso ético. En él:

*La pensée abstraite rejoint enfin son support de chair. Et de même, les jeux romanesques du corps et des passions s'ordonnent un peu plus suivant les exigences d'une vision du monde. On ne raconte plus «d'histoires», on crée son univers. Les grands romanciers sont des romanciers philosophes, c'est-à-dire le contraire d'écrivains à thèse. Ainsi Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostoïevski, Proust, Malraux, Kafka, pour n'en citer que quelques-uns.*⁴

Sebastián Ferrón será ese «soporte carnal» al que se refería Camus para reconstruir en su verdad completa y esencial del fluir de la existencia sin raciocinios ni exégesis teóricas, al margen también de cualquier relación de objetividad entre él y el mundo que le circunda.

Desde el punto de vista de las ideas, *Aún es de día* no puede ser obra intencionalmente realista porque sería contrario a la naturaleza de las mismas, sin embargo, en tanto que universo verbal de ficción, el texto contiene los referentes previos y necesarios para estimular el reconocimiento del presente histórico, en general, y del presente de los personajes, en particular. Así, desde las palabras inaugurales, se anuncian al lector los ejes que articularán la novela: pensamiento, cambio y existencia de un individuo pobre y deforme cuya prosaica vida transcurre en la miseria; como telón de fondo, el ruido sordo de la inhóspita ciudad provinciana de posguerra. A dichos ejes se irán engarzando –aunque el lector lo descubra paulatinamente al penetrar en el universo de Sebastián– dialécticas de raigambre existencialista, tales como determinismo frente a libertad, vacío frente a trascendencia, individualidad frente a colectividad, voluntad

2 Véase, a título de ejemplo: Edgard Pauk, *Miguel Delibes: desarrollo de un escritor (1947-1974)*, Madrid, Gredos, 1975.

3 Mencionemos a este efecto las descripciones de fiestas populares, de la jornada al cementerio el día de Todos los Santos, etc.

4 Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Nouvelle édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka, Paris, Les Éditions Gallimard, 1942, p. 138-139.

frente a abulia, optimismo frente a pesimismo o rebelión frente a abnegación, pero también los habituales temas de la muerte –omnipresente y recurrente con variantes como el suicidio, el infanticidio–, de la injusticia, de la consabida incertidumbre del destino, de la otredad, de la alienación, de la insolidaridad del aislamiento o la incomunicación del ser humano⁵. En suma, el pacto de ficción del *incipit* establece los fundamentos estéticos de la novela: realista pero de trasfondo existencialista, lo cual puede parecer a primera vista una aporía.

Dos planos y dos modos de construcción se superponen dialécticamente en *Aún es de día*, el de los contenidos filosóficos que se han de infiltrar en el fluir de la vida de los personajes y el del yo en su contexto material y realista. Desde un punto de vista literario, aunque ambos se proyecten como verosímiles, la necesidad de conjugar lo material y objetivo con lo ideal se convierte no sólo en un reto, sino también en un acicate para el desarrollo de la creatividad. Además, en su actualización, el lector puede reunir variados aspectos de ese amplio existencialismo que aquí nos reúne. No quiero decir con ello que Delibes fuese un filósofo en el sentido pleno de la palabra, pero a todas luces en *Aún es de día* estaba dando cuerpo literario a unas inquietudes e ideas, en última instancia humanistas, que habían polinizando en España desde finales del siglo XIX.

Ya defendió Simone de Beauvoir la conveniencia de que el pensamiento existencial se expresase a través de ficciones, de imágenes en lugar de ensayos teóricos, para captar *in vivo* y de manera completa la experiencia y los problemas metafísicos y ontológicos, así como los estados de conciencia porque cualquier intento puramente racional está abocado al fracaso⁶. Por ese mismo motivo Miguel Delibes compone unos personajes, en particular el de Sebastián Ferrón, que encarnan ideas o conceptos en situaciones trascendentes. Para su actualización, no basta sólo la inteligencia porque el conocimiento sensible puede potenciar en mayor grado la receptividad del lector. Camus abundaba en el mismo orden de ideas también en *Le mythe de Sisyphe*. Porque las buenas novelas pueden ser:

*l'aboutissement d'une philosophie souvent inexprimée, son illustration et son couronnement. Mais elle n'est complète que par les sous-entendus de cette philosophie. Elle légitime enfin cette variante d'un thème ancien qu'un peu de pensée éloigne de la vie, mais que beaucoup y ramène. Incapable de sublimer le réel, la pensée s'arrête à le mimer. Le roman dont il est question est l'instrument de cette connaissance à la fois relative et inépuisable, si semblable à celle de l'amour. De l'amour, la création romanesque à l'émerveillement initial et la rumination féconde.*⁷

A lo largo de toda la novela, tanto el lector como el mismo Sebastián Ferrón tendrán que ir jugando entre los diferentes planos del conocimiento, del de la razón, pero, en particular, de la sensación, de la emoción, de la imaginación e incluso de la sublimación. Ya desde el *incipit*, Delibes ubicaba a su personaje en las antípodas de la reflexividad. Ante aquel anhelado cambio de existencia, a Sebastián: «Jamás se le ocurrió presentir en qué consistiría este cambio. Se conformaba con anhelarlo, en la esperanza vaga de que fuese algo renovador, algo que le apartase de la triste monotonía de su vida regular y gris» (p. 807).

Anhelar, esperar, presentir, sentir, en lugar de racionalizar y de reflexionar: existencialismo sin saber por qué. ¿Cómo ser a la vez sujeto y objeto, el que actúa y el que, de alguna manera, se

5 Miguel Delibes solía reconocer que la muerte y el prójimo, junto con la naturaleza y la infancia eran sus centros de preocupación y sus constantes literarias.

6 Simone de Beauvoir, «Littérature et métaphysique», *Les Temps Modernes*, 1946, 1, n° 6-9, p. 1153-1163, reproducido en *L'existentialisme et la sagesse des nations* (1948), Paris, Gallimard, 2008, p. 71-84.

7 Albert Camus, *op. cit.*, p. 138-139.

mira y se piensa actuando? ¿Cómo pasa Sebastián de ser un personaje que ha de ser sus propias posibilidades –el ser-ahí óntico de Heidegger– o ente en sus circunstancias, para pasar a ser un ser que se hace, un «proyecto», un ser que debe hacer-se? ¿Cómo conciliar ese existencialismo y el determinismo tremendista que recorre la novela?

Recordemos, antes de avanzar en nuestra reflexión, el argumento de *Aún es de día*. Sebastián Ferrón vive con su madre, Aurelia –una mujer sin sentimientos, autoritaria, despreocupada y alcohólica– y su media hermana, Orenca –clarividente y lúcida, vive alejada del mundo infantil y explotada por su madre en las tareas domésticas. Sinécdoque de sus vidas, su casa es destartada, fría y sucia; como el cuerpo de Sebastián, como el de su difunto padre, con importantes taras físicas. Sus vidas grises empiezan a cambiar cuando Sebastián es admitido como mozo y, después dependiente en unos grandes almacenes de tejidos. Este empleo es augurio de mejoras y de novedades.

Con él llega todo, el amor falso y el amor platónico, ya que su madre negocia su boda a sus espaldas para encubrir un embarazo. Sin embargo, Sebastián se enamora de Irene⁸, icono de belleza, de riqueza y de bienestar de las clases pudientes de la ciudad. Sebastián también descubre al grupo, el de los empleados que con él trabajan y de quienes es el blanco de sus burlas y sus engaños. Aunque Sebastián siempre fue víctima de su inseguridad, con su nuevo empleo y enamorado tratará de luchar por todos los medios contra la cruda realidad, a base de voluntad, de optimismo y refugiándose en la religiosidad.

A todas luces, ningún talante tiene Sebastián de pensador existencialista antes de que cambie el rumbo de su vida. Si la obra se abre con un ser pasivo –se cierra con gran paralelismo– es porque él no sabe ser en el mundo; pero ese primer triunfo que resulta el contrato en los grandes almacenes aniquila –en apariencia– el determinismo genético y ambiental. Ese contrato era «la suerte de su vida» (p. 802) y con él había superado el ser-ahí de su difunto padre y de su familia hasta el punto de considerarse por ello «un triunfador» (p. 802). Al fin y al cabo, como escribía Ortega en *Meditaciones del Quijote* (1914): «¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?»⁹.

Recién estrenada aquella nueva vida, Sebastián empieza a ser sujeto pleno de conocimiento y empieza a descubrir algunas experiencias vitales, tales como el sexo, la muerte y el amor, en condiciones patéticas en las que con crueldad sentirá el despecho, la condena, el vacío, o el absurdo. Por ejemplo, la primera vez que entró en la trastienda a buscar una caja de mantillas, nos describe el narrador la sensación extraña que aquel espacio «clausurado para el mundo

8 La onomástica connota el texto con significativos valores. Por ejemplo, al igual que en la historia de Sebastián mártir, Irene es la que platónicamente le salva por los sentimientos que en él despierta, aunque como amor silenciado e imposible, ello redunde de nuevo en plano de la realidad en una frustrante e imposible ensoñación. Orenca, su hermana y amiga, simboliza la luz naciente y esa función desempeña en el texto. De Aurelia, madre de Sebastián, da una visión antagónica e irónica, muy distante del oro que debería brillar.

9 Incluimos en cursiva el texto censurado y remitimos al lector a nuestro estudio: «*Aún es de día* (1949), condenada de nacimiento», in: Renata Londero y María Teresa de Pieri (eds.), *Miguel Delibes: itinerarios de vida y escritura*, Valladolid, Cátedra Miguel Delibes, Universidad de Valladolid, 2014, p. 83-104. Recordemos asimismo las declaraciones del novelista sobre este asunto: «En aquellos años (mediados del siglo xx) los novelistas solíamos “poner carnaza” en los escritos para atraer a los censores y que dejasen a salvo lo que considerábamos importante. En este punto no conseguí nada por la explosión de tremendismo, mal gusto y brutalidad que introduje en el texto». *Ibid.*, p. 805.

años atrás», sin luz, en el que «todo cooperaba a forjar una idea rígida de paralización y entumecimiento», descubrió un maniquí de mujer:

tirado en un rincón, desnudo y desamparado como una mujer pública. A Sebastián le conmovió su desamparo; y quizás más que su desamparo, la rotundidad explosiva de sus curvas, turgentes y apretadas. [*Y comenzó a galoparle el corazón con una energía absurda e inusitada, conforme daba pasos hacia el maniquí. Evocó repentinamente los grupos de soldados que se detenían ante el escaparate donde tres piernas de madera bien formadas pregonaban la belleza de unas medias de cristal. Y se explicó aquella reacción. El viejo maniquí, antiguo y polvoriento, hipnotizaba a Sebastián. «Una mujer que no hable, ni sienta, ni piense; he ahí mi ideal, se dijo», y acarició con un frenesí loco, sensual, las curvas llenas de serrín. Luego tomó el pelele por los hombros y besó sus rojos y muertos labios con ardor volcánico, ansiando transmitirle un poco de la efervescencia de su sangre. Permaneció un rato a su lado, refocilándose, y, al cabo, se incorporó y sintió un inconcreto asco de sí mismo*]. (p. 865-867)

En ese proceso de realización y de proyección personal, Delibes acentúa la caracterización individualizadora de su protagonista, la angustiosa sensación de sentirse diferente de los demás integrantes de un mundo que él percibe como una realidad extraña al yo. Por ello, uno de los motivos recurrentes de la novela es el miedo que Sebastián siente ante los demás empleados de la tienda: «Les temía. Temía que, en cualquier instante, le escupiesen una chirigota o sacasen a relucir sus deformidades físicas» (p. 893).

Randolph Pope consideró que se trataba de una respuesta –común en la novelística de la época– a la situación política¹⁰, aunque, como acertadamente matiza Oscar Barrero, es en el fondo existencial y no en el sociopolítico en el que alcanza verdadero significado el personaje de Delibes¹¹. En la geografía urbana y socioeconómica de *Aún es de día*, si ésta tiene influencia no es tanto como problema político, pero sí como estructura y jerarquización de una humanidad a la que no pertenece el protagonista y con la que entabla relaciones de alteridad para subrayar su extrañamiento y su anormalidad: «Yo soy un desgraciado que no puede querer a nadie» (p. 867), le confiesa a su hermana Orenicia. Por ello, Sebastián responde al modelo de hombre amenazado desde su infancia por la falta de cariño y, durante toda su vida, por la insolidaridad; amenazado asimismo por la inseguridad que la mezquindad de su cuerpo le crea y por su extrema sensibilidad:

tras aquella imagen pequeña y retorcida se ocultaba un alma que sufría y que conservaba eternamente sangrantes las huellas de los impactos. Sebastián soportaba las pullas con una frágil sonrisa y de su amargura interna solo él tenía conciencia. A sus compañeros les parecía que de aquel manojito inarmónico de músculos y huesos no tenía razón de sufrir. (p. 855)

El sustrato que impulsa a Sebastián en su proyecto de autorrealización no es aquel temple inconsciente o ánimo subyacente que está en la base de nuestra conciencia –según Heidegger–, sino las bases de un humanismo a su alcance, de un cristianismo hecho a su medida, vitalista más que trascendente. Un día Sebastián entró al convento de los capuchinos mientras se estaba celebrando misa. Las impresiones que generan en él el espacio y el ambiente condicionarán su aprehensión hiperestésica de la realidad, la cual determinará sus reacciones del modo siguiente: «Sebastián notó un estremecimiento al ver emerger de la barandilla a un hombre embutido en una túnica basta y oscura y con el rostro enmarcado por una barba espesa e imponente» (p. 855). Obsérvese cómo el narrador interviene como contrapunto a la interpretación hipersensible

10 Randolph Pope, *Novela de emergencia: España, 1939-1945*, Madrid, SGEL, 1984, p. 3.

11 Oscar Barrero, *La novela existencial española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1987, p. 360.

matizando la representación de la realidad desde otra perspectiva, la de la voz de autoridad del narrador:

[Más que verle a él, veía su silueta proyectada por la luz de la palmatoria sobre el frío y húmedo muro. Se recortaba allí la sombra fantasmal de aquel hombre barbudo e impresionante, con las manos levantadas sobre la cabeza y asomando por unas bocamangas enormemente anchas y desgarradas]. [...] Sebastián apenas le oía, agobiado por una impresión borrosa de irrealidad, pero acusaba los impactos de su voz retumbante, que subía enroscándose hasta la cúpula, para descender, después, sobre sus hombros como una lluvia mansa y amortiguada. (p. 855-856)¹²

Una vez ha creado el ambiente con el que el personaje establece relación metonímica, inicia Delibes su supuesta transformación religiosa:

–Respetad esos cuerpos en cuanto son templos vivos del Espíritu Santo –decía; pero cultivad vuestra alma, luchad por perfeccionarla; no olvidéis un instante que es ella la que redime al cuerpo y que está por encima de él. Un alma blanca es la suprema satisfacción de un cristiano. Sebastián notó una violenta rebelión interior y estuvo a punto de gritar: «¡Mentira; no le hagáis caso! Ese hombre miente». Pero se contuvo en último extremo. Creía que el cura se había dirigido a él y tomó sus últimas palabras como un desafío personal. (p. 934)

Para un cuerpo deforme, el alma era un excelente lenitivo. Este «desafío personal» imprime un nuevo sesgo a la búsqueda de su esencia personal; la del alma como entidad niveladora con el resto de los seres humanos; el alma que engrandece al individuo, y en última instancia, el alma abnegada cuya misión es «darse prisa en tapar los agujeros que otras almas perdidas abrieron» (p. 994-995) en el ejercicio de perfeccionamiento moral, que Delibes concentra en la honradez y la dignidad de Sebastián. La conquista de estos dos únicos valores –cristianos, cierto, pero también humanos– son los que van a guiar las acciones en aras al perfeccionamiento del alma de Sebastián y de su familia. No es la trascendencia lo que él busca sino la felicidad. Cuando toma esta resolución en la última parte de la novela, Sebastián empieza a elaborar un plan y un orden de vida, ahora sí, en los que se proyecta reflexivamente desde su personal e irracional perspectiva para aplicar las rudimentarias enseñanzas del fraile. Pese al carácter determinista y tremendista de la novela, Miguel Delibes no dejará a su protagonista sin pequeñas victorias, es decir, la de poder ser-con los otros –reducido esto a su familia–, así como la de intentar comprenderse y comprenderlos en aras a la mejora de su propio ser-yo. En la cotidianeidad de los pequeños gestos familiares, Sebastián sabe existir, puede existir, porque puede comprender. En ese ámbito íntimo, Sebastián es capaz de «imponerse» por primera y única vez en su vida. En esa pequeña cotidianeidad del ser ahí –que no es sino la realidad humana– puede llegar a ser en su realidad y puede, en última instancia, involucrarse de manera eficaz y lógica en cualquier acción que paulatinamente otorgue mayor razón de ser en el complejo proceso de autorrealización y de afirmación personal. Sus propósitos de apartar a su madre del alcohol, mejorar su aseo y el de su hermana Orenia, de sacarlas del mundo cerrado de su decrepito hogar son objetivos, por ejemplo, que irá alcanzando en ese proceso de perfeccionamiento de su alma. Con ello espera poder salvar las abismales diferencias que lo alejan de su idolatrado e inalcanzable ideal: Irene.

Como se puede observar, uno de los problemas esenciales de Sebastián es del conocimiento, tanto desde un punto de vista gnoseológico como epistemológico. A menudo «no se da cuenta exacta de la realidad» (p. 875), le corrige incluso el narrador, porque en la otredad, Sebastián suele estar «aturdido» (p. 816), «aturado» (p. 817), «confundido» (p. 876), incluso, cuando el narrador precisa que «resultaba evidente» (p. 864). Sebastián no percibe o no se proyecta en la realidad bajo esa perspectiva racional y lógica. Consecuencia de este modo de relacionarse con

12 Entre paréntesis restituimos el texto censurado.

el mundo, «Sebastián recelaba siempre. Quizá su constitución o el proceso de su vida le habían forzado a ser así» (p. 888), apostilla la contra voz del narrador.

Los modos de conocimiento de Sebastián son un tanto rudimentarios, primitivos e irracionales, que no siempre le permiten ponerse en contacto con la realidad material –la que domina en la perspectiva de los otros– aunque él de alguna manera la presienta. En estos casos, el sensismo corporal puede sustituir a la reflexividad, el organicismo corporal a la expresión verbal racional. Cuando Aurora finge seducir a Sebastián «a él, un ser despreciable de todo el mundo» (p. 860), mientras va filosofando sobre la vida para encandilarlo, ella logra despertar en él sentimientos, emociones y sensaciones nuevas. Sin embargo, «yo creo que la vida no es interesante nunca» (p. 860) es lo único que Sebastián puede responder porque le cede la palabra a su cuerpo: «Notaba Sebastián recorrerle el cuerpo como un líquido muy cálido y fluido, como si todo lo que encerrase bajo su piel se derritiera de repente» (p. 860). La expresión orgánica, el solipsismo, la irracionalidad, el subjetivismo individualista o todo aquello que puede ser considerado como falta de clarividencia para entender o ver la realidad desde una perspectiva material y científica queda subrayado en el relato de Delibes. Se trata de un conocimiento emancipado respecto de la colectividad, fruto en particular de la profunda introversión de Sebastián. No por nada éste acaba viviendo de elucubraciones: «En los ratos libres Sebastián se encerraba en casa o pindongueaba, solitario, pensando siempre» (p. 893). Encerrado en su soledad, se siente incapaz de entablar relación con el tú, pero también de conocerse «realmente» a sí mismo, pese a pasar mucho tiempo reflexionando sobre sí mismo y sobre su realidad. Por todo ello, su proyección y sus relaciones con el mundo se entablan en términos de angustia, de otredad. En la novela, tan sólo mantiene una verdadera relación de amistad con Orenia. Ella es quien le acerca a la realidad haciéndole descubrir que sus perspectivas suelen ser, desde el punto de vista materialista y realista que ella encarna, autoengaños, su único asidero en su aislamiento y en su soledad, en particular, ante la indiferencia de su madre.

En suma, porque Sebastián es un ser profundamente falible, Delibes ofrece al lector dos planos de la realidad, el sensible y el material, el del conocimiento subjetivo y el de la implacable lógica y, de su choque, nacen nuevos planos de lectura, como en el ejemplo de la misa antes citado o el de la interpretación del catolicismo de Delibes. Es cierto que la religiosidad humanista de Sebastián introduce cierto fulgor de optimismo, pero también introduce la abnegación y la sublimación. En ese proceso, Delibes se distancia de su primera novela y en cierto modo del que ahora podríamos considerar el modelo de personaje existencialista. Es cierto también que Sebastián, como ya señaló Janet Díaz, nunca pierde totalmente la esperanza y el deseo, a pesar de los embates de la vida, de los golpes bajos de los otros, de los problemas sentimentales y económicos y de las frustraciones que hubieran creado en él un irremediable desengaño y una amargura profunda¹³. Sebastián acaba esperando en una escena final semejante a la primera, símbolo de circularidad e imagen de eterno retorno. Si en aquella salía de su cama, para el cierre de la novela, Sebastián vuelve a ella. En el desenlace, llegó huyendo Sebastián a su casa tras una amarga escena de humillantes acusaciones, que concluyeron en el despido del comercio de telas:

Ya en el portal de su casa, hubo de apoyarse en el muro para no caer. Dirigió una mirada desmayada al idolillo de la cara de león y los pechos cónicos y le sonrió con languidez, con una acentuada expresión de cansancio en los ojos enrojecidos. [...] y ascendió penosamente las escaleras.

Sin detenerse llegó hasta su alcoba, se quitó los zapatos quitándose los contrafuertes y se derrumbó sobre la cama. No había nadie en casa. De la calle ascendían mil ruidos diversos, amortiguados por el balcón cerrado. Sobre el fondo de aquella algarabía apenas si se oyó el desgarrado sollozo

13 Janet Díaz, *Miguel Delibes*, Nueva York, Twayne, 1971, p. 38 y ss.

de Sebastián. En la mano derecha apretaba el guante de crochet de Irene. Por su cerebro, rendido sobre la almohada, desfilaban las palabras del cura de las barbas, imbuyéndole una pausada serenidad: «La dignidad y la honradez humana son como el agua en un colador». Y una vez más, Sebastián se representó a Benjamín Conde, el absurdo y grotesco Benjamín Conde de sus pesadillas, dando estocadas furiosas a un colador con la afilada punta de un mondadientes. (p. 1065-1066)

La crítica suele reconocer en *Aún de día* un catolicismo existencial que después Delibes desarrollará en otras novelas. En *Aún de día*, como escribe Edgard Pauk, el protagonista «en nombre de un existencialismo cristiano, busca un orden y un significado para el absurdo de la existencia»¹⁴. Sin embargo, en nuestra opinión, las distancias que introducen los comentarios y juicios valorativos del narrador y la divergente interpretación de la realidad que éste propone respecto de la antepuesta por Sebastián, obligan al lector a tomar cierta distancia a lo largo de la novela. Frente al vacío y en una España dominada por el nacionalcatolicismo, Sebastián Ferrón buscará una personal lectura y experiencia religiosa, pero en ese proceso, como acabamos de indicar Delibes introduce cierto perspectivismo y escepticismo. ¿Por qué no ha de ser la visión y los sentimientos religiosos que desarrolla sobre todo al final, una experiencia religiosa puramente engañosa? Reconfortante sí, sin duda, en el desarrollo de la obra, en los momentos en que ésta le hacía ver una realidad deformada, incluso algo trágica y burlesca, pero no tan apaciguadora ni ordenadora como se ha pretendido. Al fin y al cabo la obra se cierra con la vivencia del fracaso, la frustración y el acoso del individuo por una sociedad cruel. Con el guante de Irene en la mano de Sebastián - símbolo del amor inalcanzable y a modo de tabla de salvación-, la novela se cierra con el fracaso del protagonista. Esto la convierte en una obra aún más trágica y pesimista, más cruel e implacable.

Porque la realidad de la existencia se le impone como si tuviese carácter inevitable e inmodificable, Sebastián, exhausto, con mayor soledad, aislamiento e incomunicación que nunca, sólo puede emitir aquel «desgarrado sollozo» antes citado y volver a los orígenes. Si en su cerebro sólo quedaban las palabras del viejo sacerdote, «la dignidad y la honradez humana son como el agua en un colador» (p. 1066), lo que Delibes está transmitiendo al alma enferma de su personaje son valores humanos y valores éticos, pero no forzosamente religiosos. ¿Quiso Delibes mostrar sutilmente el autoengaño de Sebastián? ¿Quiso simplemente reflejar a tantos españoles de la posguerra a quienes la religión sirvió de abnegado pero pasivo autoconsuelo? Porque como recordaba el protagonista, todo depende del tamaño «de los agujeros del colador», ¿hubiese admitido la censura un final más trágico? Según declara el propio Delibes:

La eficacia sobrenatural no puede encerrarse en los límites estrechos y cortos de nuestros patrones meramente humanos que plantea la sociedad contemporánea, yo he optado por los débiles, los pobres seres marginados dentro de un progreso materialista e irracional. Esto significa que como novelista, he adoptado una actitud ética, siempre unida a mi preocupación estética, con el fin de procurar un perfeccionamiento social. Sin estas inquietudes como estímulo, es muy posible que mi obra literaria no se hubiera realizado.¹⁵

Delibes refleja en su *Aún es de día* una actitud conciliadora a pesar del radical pesimismo que se desprende de ella e introduce cierto optimismo esperanzador, porque nos dice el novelista que no se ha perdido todo, mientras uno subyace en la tierra¹⁶.

Todavía en mayo de 2007, seguía afirmando Miguel Delibes en la *Advertencia al lector* que acompañaba la edición en anexo de la novela en las Obras completas de Destino: «Yo no era partidario de publicar ahora mi novela fallida *Aún es de día*, pero acabé aceptando el argumento

14 Edgard Pauk, *op. cit.*, p. 21.

de los editores. Sin esta novela de la *Obra* nunca estará completa. Verdad inobjetable» (p. 805). Verdad inobjetable asimismo es afirmar que pese a las reticencias del autor, hubiese sido una significativa pérdida para el lector contemporáneo el dejar este texto en el olvido, sin el cual y pese a las opiniones del novelista quedaría su trayectoria y el desarrollo de sus indagaciones individuales, personales, filosóficas y estéticas, incompletas.

BIBLIOGRAFÍA

ALARCOS LLORACH, Emilio, «Los escritores somos seres de una idea obsesiva», *Literatura viva. Ciclo de conferencias de la Fundación March*, Madrid, 23-10-1975. Archivo Biblioteca Fundación March.

BARRERO, Oscar, *La novela existencial española de posguerra*, Madrid, Gredos, 1987, 306 p. ISBN: 9788424912390.

BEAUVOIR, Simone, «Littérature et métaphysique», *Les Temps Modernes*, 1946, 1, n° 6-9, p. 1153-1163, reproducido en *L'existentialisme et la sagesse des nations* (1948), Paris, Gallimard, 2008, p. 71-84.

CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Nouvelle édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka, Paris, Les Éditions Gallimard, 1942, 18 p. ISBN: 9782070322886.

CUEVAS GARCÍA, Cristobal (ed.), *Miguel Delibes. El escritor, la obra y el lector*, Barcelona, Anthropos/Congreso de Literatura Española Contemporánea, 1992, 348 p. ISBN: 84-7658-364-8.

DELIBES, Miguel, «Los escritores somos seres de una idea obsesiva», *Literatura viva. Ciclo de conferencias de la Fundación March*, Madrid, 23-10-1975, Archivo Biblioteca Fundación March.

—, *Aún es de día* (1949), *Obras Completas*, Barcelona, Destino, 2007, 118 p. ISBN: 978-84-672-2670-6.

DÍAZ, Janet W., *Miguel Delibes*, Nueva York, Twayne, 1971, 183 p. ISBN: 75-161812.

PAUK, Edgard, *Miguel Delibes: desarrollo de un escritor (1947-1974)*, Madrid, Gredos, 1975, 32 p. ISBN: 8424906373.

POPE, Randolph, *Novela de emergencia: España, 1939-1945*, Madrid, SGEL, 1984, 191 p. ISBN: 84-7143-293-5.

REY, Alfonso, *La originalidad novelística de Delibes*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, 1975, 293 p. ISBN: 84-8448-210-3.

THION SORIANO-MOLLÁ, Dolores, «Aún es de día (1949), condenada de nacimiento», in: Renata Londero y Maria Teresa de Pieri (eds.), *Miguel Delibes: itinerarios de vida y escritura*, Valladolid, Cátedra Miguel Delibes, Universidad de Valladolid, 2014, p. 83-104.

PARTIE 2 : EXISTENTIALISME ET PENSÉE ESPAGNOLE

Monde(s) de l'homme seul. Le prisme littéraire dans l'interprétation de l'ontologie sartrienne chez Mercè Rius

*Mundo(s) del hombre solo. El prisma literario en la interpretación de la
ontología sartreana por Mercè Rius*

*The lonely man's world(s). The literary prism in the interpretation of
sartrean ontology by Mercè Rius*

Gautier DASSONNEVILLE

ULg/Lille III,

Nous proposons dans cet article de faire le point sur la lecture originale de l'ontologie sartrienne offerte par Mercè Rius. L'interprète catalane libère Sartre de certains préjugés et analyse les rapports au monde et à autrui qui se dessinent dans sa première philosophie. Le rôle ontologique de l'imagination est interrogé et la figure de l'homme seul sert de levier herméneutique : le monde littéraire de *La Nausée* fait office de témoin de certains enjeux existentiels. En

Nuestro artículo se propone hacer hincapié en la lectura original de la ontología sartriana ofrecida por Mercè Rius. La intérprete catalana libra a Sartre de unos cuantos prejuicios y analiza las relaciones al mundo y al Otro que se esbozan en su primera filosofía. El papel ontológico de la imaginación es interrogado y la figura del hombre solo sirve de palanca hermenéutica. El mundo literario de *La Náusea* actúa como caja de resonancia para amplificar ciertos problemas

This article aims to focus on the original reading of the sartrean ontology by Mercè Rius. The catalan interpret goes over the prejudices about Sartre and goes to the analysis of the relationships to the world and to the Other which are at stake in his early philosophy. The ontological role of the imagination is evaluated and the figure of the lonely man is put forward as an hermeneutical key. The literary world from *The Nausea* worthes as a witness of existential questioning.

première ligne se trouve la question de la constitution de la réalité qui intervient à partir de « l'ustensilité » et du « coefficient d'adversité » des choses. La réalité-humaine se trouve alors spécifiée comme « intention opératoire » dont Roquentin est le révélateur négatif parce qu'il se laisse déborder par son imagination et absorber par la plénitude visqueuse de l'existence. Dans ces perspectives, nous renouons le fil du dialogue Sartre-Bachelard, dont Mercè Rius tire des bénéfices évidents, et qui nous permet d'évaluer la confrontation du philosophique au littéraire en jeu dans son interprétation.

Mots-clés : existentialisme, métaphysique, réalité, conscience, imagination, magie, onirisme

Domaine : philosophie, xx^e siècle, xxi^e siècle, France, Espagne

existenciales. En primer plano surge la cuestión de la constitución de la realidad que se implementa desde las problemáticas de la « utensilidad » y del « coeficiente de adversidad » de la cosas. La realidad-humana se especifica entonces como « intención operatoria » de la cual Roquentin es el revelador negativo por dejarse desbordar por su imaginación y absorber por la plenitud viscosa de la existencia. Desde esta perspectiva, restablecemos el diálogo entre Sartre y Bachelard, al que Mercè Rius obviamente le saca partido, lo cual nos permite evaluar por fin la confrontación de lo filosófico y de lo literario que está en juego en la interpretación de ella.

Palabras claves : existencialismo, metafísica, realidad, conciencia, imaginación, magia, onirismo

At first rank is the question of the constitution of reality which intervenes through the « instrumentality » and the « coefficient of adversity » of the things. In that perspective, we pay attention to the dialogue unfolded between Sartre and Bachelard, on which Mercè Rius found serious benefits, and that gives to us a good evaluation of the confrontation of philosophy to literature in her interpretation.

Keywords : existentialism, metaphysics, reality, conscience, imagination, magic, onirism

Introduction

« Il est temps de libérer de ses créations le créateur » affirme Bachelard dans une note de *La Terre ou les rêveries de la volonté* qui parle de Roquentin comme d'un « type psychologique si bien défini qu'il faut le juger sans aucune référence à son créateur »¹. Le personnage de *La Nausée* permet au psychologue de l'imagination matérielle d'étudier « la pâte triste », cette matière que le sujet ne parvient pas à dominer. Puis, tout en montrant que l'analyse du visqueux poursuit celle de la pâte malheureuse, Bachelard distingue bien le thème littéraire du thème philosophique pour entrer en discussion avec Sartre. Reste que le philosophe de la rêverie poétique met en avant la valeur et l'originalité du premier roman de Sartre, qui offre une prise véritable sur la psychologie et l'expérience humaines. Et il est certain que l'étude d'un thème dans l'œuvre philosophique gagne à ne pas être traitée *ex nihilo* si l'on en retrouve des traces dans l'œuvre littéraire, d'autant plus s'il s'agit d'un même auteur, écrivain et philosophe. La récente interprétation de l'ontologie sartrienne par Mercè Rius en fait la preuve.

Avec *De vuelta a Sartre*, paru en 2005, Mercè Rius explicite et discute l'existentialisme sartrien en considérant que celui-ci s'est exprimé magistralement dans l'ontologie phénoménologique de 1943, pour laquelle *La Nausée* (1938) et *L'Imaginaire* (1940) sont présentés comme des textes d'une grande valeur herméneutique². C'est donc un retour au « premier Sartre », mais ajoutons, à un Sartre que les premiers lecteurs publics n'ont pas connu puisque la Catalane profite également des publications posthumes de cette période. À cet égard, les *Carnets de la drôle de guerre* (1939-40) sont à mettre aux côtés de *La Nausée* et de *L'Être et le néant* pour former la triade dominante sur laquelle se fonde sa réception du philosophe français. Et le statut hybride du journal de guerre constitue une passerelle idéale pour lier le narratif, le biographique et le philosophique dans l'approche cohérente d'une seule et même pensée.

Mercè Rius part du plein de l'existence et du glissement perpétuel de la conscience pour analyser la quête de la valeur menée par la réalité-humaine : être en-soi-pour-soi. L'impossible réalisation de cet idéal peut s'avérer piégeante pour le désir qui en trouverait un succédané en s'absorbant dans la corporéité, rencontrant la viscosité de l'être dans un ralentissement anormal de l'existence. La commentatrice joue avec les motifs de la solitude, de la fuite et du visqueux afin de questionner le prétendu humanisme sartrien et sonder les tréfonds de son existentialisme. Apparaît alors une ligne d'interprétation où la figure de « l'homme seul »³ met en perspective les rôles de l'imagination et du corps dans la constitution de la réalité.

1. Résistance(s) : vers la déliquescence du réel

Si Mercè Rius reconnaît une certaine tension chez Sartre entre une philosophie de l'action assez classique et une philosophie de la conscience qui la renvoie au désir, elle en tire cependant une conséquence : la liberté s'exerce en agissant dans le monde, plutôt qu'en lâchant la bride aux affects. Le sens du réel, normé par les hommes, n'est pas donné : il est besoin de « réalifier » le monde. Ce néologisme construit sur le modèle de « vérifier », vise à montrer que la réalité-humaine est une couche constitutive du réel, construite par la rencontre du pour-soi et du pour-autrui face à l'en-soi.

1 Gaston Bachelard, *La Terre ou les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti/Les Massicotés, 2004, p. 109, note 1.

2 Mercè Rius, *De vuelta a Sartre*, Barcelona, Crítica/filosofia, 2005, p. 12, note 9.

3 Mercè Rius, *Quatre essais sur Sartre*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 8. Sur la figure de l'homme seul chez le jeune Sartre, cf. Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et « La Légende de la vérité »*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 252-294.

Prise en elle-même, la conscience transcendantale, absolument impersonnelle et spontanée, a quelque chose de monstrueux. Mais le pour-soi ouvre le chemin à une personnalisation de la conscience dès son positionnement réflexif, et le pour-autrui entérine ce processus en figeant la fuite du pour-soi comme en-soi (dans l'en-soi). Nous touchons ici au problème de la conciliation de Husserl avec Heidegger auquel s'est confronté Sartre et dont on retrouve des traces explicites dans les *Carnets de la drôle de guerre*. En effet, comment passer du modèle de la conscience transcendantale, qui suspend la thèse du monde, à celui du *Dasein* qui jette l'homme dans le monde ? Comment gagner la réalité-humaine sans perdre de vue certaines spécificités du champ transcendantal de la conscience que la méthode phénoménologique a mise au jour ?

La lecture de Mercè Rius nous semble se poser au creux de ce problème grâce à la fiction. Le personnage solitaire devient le témoin du passage de la conscience (prise dans ses purs pouvoirs) à la réalité-humaine jetée-là dans le monde sous le regard d'autrui. On peut se rappeler que le texte philosophique jumeau de *La Nausée* est *La Transcendance de l'Ego*, pour lequel le cadre de discussion husserlien reste prédominant : la réduction phénoménologique y a cours. Mais la littérature est justement la donation d'un monde entier. Tandis que la philosophie découvre l'Ego comme ce qui permet à la conscience de se masquer l'angoisse héritée de sa « monstrueuse spontanéité », le roman jette l'homme dans un monde où la nausée déborde les habitudes de dissimulation et de contention. C'est en ce sens que la solitude a une fonction heuristique dans la découverte de ce phénomène contemporain de l'angoisse.

En effet, au cours de ses errances, Roquentin perd le sens de l'appartenance à la communauté humaine parce qu'il se laisse déborder par son imagination et n'a plus de projet. Il devient alors le solitaire par excellence⁴ dont le caractère éminemment fictif cristallise cependant une « individualité absolue », qui apparaît de manière évanescence tout au long de L'Être et le néant. Individu se bornant à imaginer son existence, la figure de Roquentin se dessine là où « s'estompe la limite entre la réalité crue de l'existence et l'entité irréal de ce que nous imaginons »⁵. Ainsi le monde fictif de *La Nausée* nous permettrait d'explorer plus en profondeur un monde en suspension que l'ontologie phénoménologique ne stabilise pas.

Roquentin s'est dégagé de son projet existentiel de la même façon qu'il lui arrive d'oublier le nom des choses. À la manière des crabes, il avance à reculons, dans un voyage à rebours, de la sociabilité humaine à la solitude. Mais celle-ci ne se donnant jamais à l'état pur, notre solitaire est un produit de l'imagination. [...] En effet, l'écart entre la libre réalisation de ce qu'on veut devenir et la perte de réalité de celui qui imagine au lieu d'agir équivaut à celui qui sépare l'être humain de l'être conscient.⁶

Ainsi, l'antihéros du roman laisse l'irréel envahir son existence parce qu'il se complaît dans l'imagination plutôt qu'il ne se heurte à la résistance de la réalité extérieure. Aussi cette attitude asthénique donne matière à l'interprète espagnole qui analyse le concept sartrien de réalité à la lumière du rôle de l'action dans la perception. Pour cela, elle met en évidence ce qu'elle identifie comme un « principe implicite de la philosophie sartrienne : *est réel ce qui nous oppose une résistance* »⁷. Le corollaire de ce principe est que cette résistance apparaît à la conscience qui

4 Cf. « *el individuo por antonomasia* », *De vuelta...*, op. cit., p. 18.

5 Cf. « *Únicamente donde se esfuma la línea divisoria entre la cruda realidad del existir y la entidad irreal de lo que imaginamos (entrecruzada con la que hay entre proyecto y deseo* », *Ibid.* Toutes les citations extraites de *De vuelta a Sartre* sont traduites par nous.

6 Mercè Rius, *Quatre essais...*, op. cit., p. 52.

7 Cf. « [...] debe valer un principio implícito en la filosofía sartreana : es real aquello que nos opone

projette son action. La conscience rencontre dans les objets un certain « coefficient d'adversité », que Bachelard reprochait à la phénoménologie de ne pas connaître, et que Sartre intègre à son existentialisme à travers la primauté de l'ustensilité : « il faut bien comprendre, écrit-il dans *L'Être et le néant*, que [...] c'est par rapport à un complexe d'ustensilité originel que les choses révèlent leurs résistance et leur adversité ».

Sensible au paradoxe selon lequel Sartre s'est dirigé vers l'étude du processus irréalisant de l'imagination alors même qu'il aspirait à des positions réalistes, Mercè Rius met en évidence ce qui peut valoir comme *criterium* du réel dans la philosophie sartrienne. Attentive à l'impossible simultanéité des consciences perceptive et imageante, elle rappelle que la réalité s'impose *index sui* dans la perception tandis que l'imaginaire apparaît comme « un perpétuel "ailleurs", une évasion perpétuelle »⁸. De ce fait, la réalité s'éprouve dans l'être qui est là, face à la conscience et lui imposant une résistance, en devenant son objet non seulement de connaissance mais surtout d'action. C'est pourquoi Mercè Rius thématise de manière originale la conscience sartrienne comme « intention opératoire » qui, selon nous, semble couler « la transcendance heideggerienne » dans « l'intentionnalité husserlienne » en intégrant le « coefficient d'adversité ».

Évidemment – glose Mercè Rius –, mon existence ne se limite pas tellement à la pure et simple auto- conservation car Sartre n'identifie pas l'existant corporel à l'organisme biologique. Aussi la conscience est- elle intention opératoire de transformer le monde, ce qui fait d'elle quelque chose de plus qu'un simple moyen pour « me maintenir dans l'existence ».⁹

Sciemment ou non, l'interprète espagnole extrapole un syntagme qui apparaît dans l'introduction de *L'Être et le néant* dans le cadre de l'explicitation du *cogito* préréflexif à partir de la description d'une situation : « je compte des cigarettes ». Si bien que « l'intention opératoire » dont parle Sartre désigne précisément l'intentionnalité qui préside à la conscience non-positionnelle de soi dans l'acte de compter. L'adjectif « opératoire » renvoie dans cet exemple à « l'activité additive », c'est-à-dire au calcul mental. Mais dans l'économie générale du commentaire de Mercè Rius, « opératoire » est recontextualisé dans le champ de l'ustensilité et renvoie clairement à un rapport instrumental de la conscience au monde. Cette thématisation originale de la conscience sartrienne se fait progressivement de *De Vuelta aux Quatre essais*, en passant par l'article sur le spinozisme où l'expression est enfin renvoyée au texte de Sartre. Cette thématisation de « l'intention opératoire » nous convainc d'autant plus lorsque l'on se rappelle que la quatrième partie de *L'Être et le néant* est motivée par la nécessité d'un dépassement de l'herméneutique heideggerienne, insuffisante parce que statique. Heidegger ne prend pas assez en compte que le pour-soi est l'existant qui introduit des modifications ontiques parmi les existants. Par son action, le pour-soi transforme l'en-soi dans sa « chair », et cela doit bien être compris comme l'une de ses caractéristiques essentielles. « La néantisation, la facticité et le corps, l'être-pour-autrui, la nature propre de l'en-soi » ont été mis au jour par les investigations ontologiques et ils sont à interroger à nouveaux frais pour comprendre l'agir humain¹⁰.

resistencia », Mercè Rius, *De vuelta...*, *op. cit.*, p. 82.

8 «Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Folio essais, 2005, p. 260 ; cité dans *Quatre essais sur Sartre*, *op. cit.*, p. 67.

9 Cf. « Desde luego, no tanto como para que mi existencia se limite a la pura autoconservación (Sartre no identifica al existente corporal con el organismo biológico), pues la conciencia es intención operatoria de transformar el mundo, que no reduce a simple medio para "mantenerme en el ser" [...] », Mercè Rius, *De vuelta...*, *op. cit.*, p. 203.

10 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 471.

Mercè Rius en convient ; et elle ajoute à ces outils théoriques les découvertes de la psychologie phénoménologique quant à la perception, l'imagination et l'émotion, avec une mise en perspective des phénomènes constitutifs du monde singulier de *La Nausée*. Dans son essai intitulé *La Perpétuelle désagrégation de l'être*, l'auteure espagnole écrit :

« Nous devons nous efforcer de vaincre des résistances extérieures : le *coefficient d'adversité* des objets. En revanche, la pauvreté des images, [...] va de pair avec leur manque de résistance. Les objets imaginaires, au lieu d'entraver nettement la conscience, tendent, « visqueux », à l'accabler par une perverse « résistance passive ». L'individu y reste englué – comme Roquentin au milieu du parc –. [...] »

Ainsi, bien que Sartre qualifie la conscience d' « intention opératoire », nous ne pouvons pas oublier sa remarque selon laquelle les proportions humaines sont celles de l'activité humaine, et non pas celles de la conscience.¹¹

Or, Roquentin perd le sens humain de la réalité parce qu'il est un être quasi-inactif : il « incarne la conscience solitaire qui refuse de *réaliser* l'humanité »¹². Sa condition d'homme se délite au fur et à mesure qu'il s'évade vers une vie imaginaire plutôt que de surmonter le coefficient d'adversité des objets qui l'entourent. Observant un usage embryonnaire de la notion d'engagement dans *L'Imaginaire*¹³, Mercè Rius questionne ce que cela implique pour une conscience qui se dévoue entièrement à cette inactive activité. À ce titre, le personnage sartrien est l'individu qui laisse pourrir son engagement existentiel en compromis car il transforme le monde en adoptant une conduite magique : son *engagement* dans la conscience imageante est une conduite de déréalisation du monde, de mise hors- jeu de sa propre action.

C'est pourquoi l'interprète espagnole dit qu'il est besoin de « réalifier » le monde. Mais si le solitaire joue un rôle heuristique dans la découverte de ce processus, c'est bien sûr parce qu'autrui joue un rôle important dans le principe de résistance qui permet d'éprouver le réel. En effet, alors que le pour-soi se caractérise par une perpétuelle fuite hors de l'instant et au-delà de soi, le pour-autrui coagule cette hémorragie et positionne le pour-soi comme en-soi dans l'en-soi : c'est là le sens phénoménologique du regard, qui donne son sens profond au « mythe de la méduse ». Aussi le rapport fondamental entre consciences est-il le conflit dans la mesure où les attitudes concrètes envers autrui se subsument en deux macrotypes : « la séduction d'autrui qui me remet objectivement ma valeur », d'un côté, ou « la désactivation de l'ascendance d'autrui sur moi en l'objectivant »¹⁴, de l'autre. Autrui est donc une composante essentielle du principe selon lequel : « est réel ce qui oppose une résistance ». En ce sens, l'homme social évolue dans le « monde historique », à savoir le territoire de la lutte des consciences, de la réalité- humaine comme milieu de résistance et champ d'action offrant des instruments spécifiques pour la réalisation des projets. Dans ce « monde historique », les instruments offrent l'opportunité de mener les projets à bien pour tenter de réaliser l'idéal de l'en-soi-pour-soi. Aussi, « la transition de la

11 Mercè Rius, *Quatre essais...*, op. cit., p. 69.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 70. On peut ainsi lire dans l'ouvrage de Sartre de 1940 : « Il y a une forme imageante du jugement qui n'est pas autre chose que l'addition à l'objet de qualités nouvelles, accompagnée du sentiment de se risquer, de s'engager ou de prendre ses responsabilités. », J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, op. cit., p. 217.

14 Cf. « A partir de esas premisas, Sartre las agrupa en dos macrotipos. Hay la forma de relación que pretende seducir al otro para que, libremente, te entregue tu valor, y la que quiere desactivar su ascendencia sobre ti objetivándolo. Del primer tipo, el análisis sartreano se esmera en la descripción del amor ; del segundo, se demora en el deseo. », Mercè Rius, *De vuelta...*, op. cit., p. 237. »

conscience (solitaire) à la réalité-humaine » obéit- elle à la valeur¹⁵. Mercè Rius rappelle aussi que l'humanité n'existe que dans les individus concrets et que la réalité de l'Histoire est contenue dans le projet de chaque Pour-soi ou conscience, qui en lui-même est absolument anhistorique, et dont la vérité est le Désir. De plus, l'appartenance à l'espèce humaine passe par un ensemble de techniques générales : « savoir parler, savoir prendre, savoir juger du relief et de la grandeur relative aux objets perçus, savoir distinguer en général le vrai du faux, etc. »¹⁶. Autrui est à la racine d'un rapport au monde qui se noue dans la médiation de techniques.

La « sortie » [...], – écrit Sartre –, est équivalente à l'entrée ; ce n'est pas son coefficient d'adversité ou son utilité visible qui la désigne comme sortie. Je ne me plie pas à l'objet lui-même, lorsque je l'utilise comme « sortie » : je m'accommode de l'ordre humain ; je reconnais par mon acte même l'existence de l'autre.¹⁷

Si Sartre distingue bien le coefficient d'adversité, l'ustensilité et l'intersubjectivité, cependant Mercè Rius ramène ces différentes strates existentielles à un même effet de réel soutenu par la résistance opposée à la conscience. À ce titre, elle interprète le concept d'« irréalisable » en en faisant un élément-clé par lequel le pour-soi découvre son pour-autrui dans un rapport de résistance : le regard d'autrui ouvre une perspective sur des possibles qui me sont propres mais que je ne peux pas réaliser en personne. Aussi ma mort est-elle l'irréalisable par excellence tout en étant le cas limite de ce genre de réel qui me transcende en me déterminant. Mais un problème demeure : ces irréalisables sont réels sans pouvoir être réalisés. Or, s'il n'y a pas de réalité sans réalisation effective, comment Sartre peut-il la prédiquer des irréalisables ? Il faut alors répondre que la réalité étant résistance, il n'y en a pas de plus forte que celle qui nie d'emblée l'action du pour-soi. Nous atteignons alors le coefficient d'adversité à sa racine.

En ce sens, Mercè Rius ramène les techniques humaines à une certaine force de coercition et d'opposition permettant ainsi au pour-soi de tirer la réalité des choses à partir d'autrui et du langage plutôt que de l'être-en-soi directement. Les irréalisables offrent ainsi une nouvelle prise de résistance par laquelle le sens de la réalité peut être éprouvé. Ils ont donc un être réel qui se communique par le langage et à travers la vérité, même s'ils ne peuvent pas constituer une réalisation effective de la part du pour-soi. On le voit, la résistance vient déterminer le réel en se faisant l'appui du projet, même si ce dernier avorte dès sa conception face à la résistance absolue qu'oppose l'irréalisable.

Mais que se passe-t-il pour un individu isolé, qui considère que pour être un homme « il suffit de se laisser aller »¹⁸, et qui plonge anormalement dans l'isolement et l'imaginaire ? Qu'arrive-t-il à Antoine Roquentin lorsqu'il franchit le point de rupture avec la communauté humaine ?

2. Monde(s) de l'homme seul : magie et onirisme

La réalité-humaine se constitue à travers un projet qui se découvre au-dehors d'elle-même, sur le monde ; toutes les formes concrètes de ce projet reviennent fondamentalement à un « *choix d'être*, soit directement, soit indirectement par appropriation de l'être »¹⁹. L'appropriation se joue

15 Rappelons-nous les mots de Sartre dans *L'Être et le néant*, op. cit., p. 129 : « la réalité-humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde ».

16 *Ibid.*, p. 557.

17 *Ibid.*, p. 467.

18 Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, Le Livre de Poche, 1938, p. 171.

19 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 649.

dans le rapport du pour-soi à l'en-soi ; mais justement, celle-ci ne se rend jamais réelle que dans l'usage : il ne s'agit pas de connaître le rapport de possession, mais d'« être ce rapport »²⁰. C'est par là que le bât blesse pour un individu aboulique comme l'est le protagoniste de *La Nausée*. Et même si « aucun geste d'utilisation ne réalise vraiment la jouissance appropriative ; mais [...] renvoie à d'autres gestes appropriatifs dont chacun n'a qu'une valeur incantatoire »²¹, Roquentin perd jusqu'à ce sens po(i)étique d'appropriation du monde qui lui permettrait de jouir du froid sec et de la mer verte comme d'un paysage qui accueille les états d'âmes. Il se dissocie de ce rapport au monde poétique car il sonde une profondeur grouillante, sale et obscure sous le vernis du paysage marin. Il devient peu à peu incapable de reconnaître un sens aux actions de ses congénères, « comme si, par trop réelles, elles étaient enveloppées d'un halo d'irréalité »²².

Il se produit – écrit Mercè Rius –, [...] un phénomène étrange. Tandis qu'une distance irréductible le plonge dans l'indifférence envers les autres êtres humains, les choses dont l'être inerte devrait favoriser la condition de simples instruments, paraissent prendre des initiatives et le toucher, au point de l'émouvoir. Il a établi avec elles un rapport imaginaire, dans lequel entre habituellement celui qui s'éloigne de l'humaine réalité. [...] Comme le savent bien nos ancêtres, le nom exerce un pouvoir magique sur le dénommé. Et à ne pas parvenir à s'appropriier les objets, Roquentin est possédé par eux. Sa conscience adopte la structure de ces rêves dans lesquels le dormeur finit par entrer dans la peau de l'un de ses personnages. Aussi, notre antihéros est assailli par l'impression de se métamorphoser en racine d'arbre et, à la fin, la nausée ne se dissipe même plus par le vomissement mais il ne la sent plus intérieurement car c'est lui qui se retrouve au milieu de sa propre intériorité : lui uniquement, pure conscience (d')exister, étant son propre vide.²³

Nous devons remarquer ici deux configurations successives du monde de l'homme seul : *le monde magique*, et *le monde onirique*. Chacun des deux renvoie à l'autre tout en étant relatif à un mode de conscience spécifique.

D'abord, il apparaît que l'individu solitaire entre dans un rapport inversé au monde : il ne s'approprie pas le monde, il est possédé par lui. Or, cette inversion, accompagnant une « synthèse contradictoire de spontanéité et d'inertie », est typique de ce que Sartre désigne comme la catégorie du magique. La magie est d'abord et avant tout quelque chose d'humain car il s'agit selon le mot d'Alain de la rencontre de « l'esprit traînant parmi les choses », c'est-à-dire de la rencontre d'une spontanéité dégradée dans la matérialité. À vrai dire, tous les objets recèlent les traces de l'homme : si celles-ci ne font qu'un et disparaissent avec l'usage, en revanche, lorsque la prise ustensile s'évanouit, elles manifestent soudain une certaine étrangeté. En particulier, les objets cassés paraissent comme *ensorcelés*²⁴.

Un des aspects du monde de l'homme seul, c'est donc l'appréhension du monde comme « totalité non-ustensile » comme il est appréhendé dans l'émotion. L'homme seul se meut dans un monde magique. La coupure de la relation aux autres renforce l'apparition de l'humain comme trace dans les objets : l'être est hanté par l'homme. Un monde hanté, ensorcelé se découvre à Roquentin.

20 *Ibid.*, p. 641.

21 *Ibid.*, p. 638.

22 Cf. « [...] pero sin reconocerse en ellos [los humanos], o sea, sin realizar para sí el sentido de sus acciones, como si por demasiado reales las envolvería un halo de irrealidad », Mercè Rius, *De vuelta...*, op. cit., p. 156. »

23 *Ibid.*, p. 154-155.

24 Cette idée apparaît en particulier dans les *Carnets de la drôle de guerre*.

Alors que l'objet cassé pour Heidegger est le moment où le monde comme totalité non-instrumentale peut apparaître, ici il est entendu, à l'inverse, que l'instrument qui se dissipe dans la totalisation du monde laisse apparaître un « monde cassé, sans horizon »²⁵. Cela nous renvoie à l'endroit où, dans *La Transcendance de l'ego*, Sartre fait l'analogie entre le rapport Objets psychiques-Ego et celui Conscience-Monde²⁶. Si le modèle phénoménologique met de côté le corps avec la réduction, en revanche *La Nausée* pressent déjà ce que *L'Être et le néant* développera par la suite et que Mercè Rius résume dans ces termes : « le corps agit comme centre de référence de la totalisation mondaine ». Or, le solitaire ne possède plus que cela : son corps. Mais c'est un corps possédé : possédé par la conscience, possédé par les objets qui l'entourent. Le corps est cet objet mondain dont l'ambivalence est manifeste : je suis corps et j'ai un corps. Sartre en viendra à dire que « j'existe mon corps » : la conscience étant entièrement corps, et réciproquement, le corps étant tout entier conscience.

En considérant la facticité du corps comme le revers de la liberté, Mercè Rius développe une lecture qui pose l'angoisse et la nausée dans un rapport d'homologie²⁷ : il s'agit du même phénomène, le premier saisissant la conscience, le second saisissant le corps. Angoisse et nausée sont ainsi les affects correspondant à la « spontanéité néantisante », d'une part, et à « l'affection originelle », de l'autre. L'interprète espagnole affirme alors la concordance symbolique²⁸ de la spontanéité néantisante et de l'affectivité originelle à travers la cénesthésie, à savoir « la spontanéité des mouvements corporels devenus affection du corps pour soi »²⁹. D'un côté, la cénesthésie se traduit par le déploiement du monde à partir du corps comme organisateur du monde ou « centre de référence intra-mondain » : la transcendance de la conscience néantise ses possibilités dans le monde à partir du dépassement de son corps dans un au-delà de la perception qui est l'action : elle perçoit l'action sur les choses qui l'entourent. De l'autre, la cénesthésie ramène la conscience au corps-pour-soi, implique son adhérence jusqu'à la possibilité de nier, dans le rêve, les « attributions de l'état de veille » qui donnent le sens de la réalité perceptuelle.

À cette concordance s'adjoint le fait que les excès de l'affectivité originelle ont une structure analogue à celle de la mauvaise foi, issue de la spontanéité néantisante. En témoigne l'épisode de la racine de marronnier où Roquentin sent son existence se désagréger dans les phénomènes qu'il perçoit, tout comme la mauvaise foi est la perpétuelle désagrégation de l'en-soi dans le pour-soi. Mais la concordance possible n'en cache pas moins une opposition fondamentale. Nous atteignons le cœur d'un conflit qui prolonge le dualisme cartésiano-spinoziste, en termes sartriens, de l'affectivité originelle et de la spontanéité néantisante. D'un côté, la conscience se désolidarise spontanément, y compris d'elle-même, et de l'autre, de par l'affectivité de son

25 Cf. « *En su mundo roto, sin horizonte, lo de veras complicado estriba en sobreponerse a los vislumbres del "reverso", que los objetos enseñan a quien deserta de la razón [...]* », Mercè Rius, *De vuelta...*, op. cit., p. 176.

26 « Si nous cherchions un analogue pour la conscience irréfléchie de ce qu'est l'Ego pour la conscience de second degré, nous pensons plutôt qu'il faudrait songer au Monde, conçu comme totalité synthétique infinie de toutes les choses ». Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2003, p. 58.

27 Mercè Rius, « Le spinozisme de Sartre », *Études Sartriennes*, numéro 13, Bruxelles/Paris, 2009, p. 171, note 66 : « Selon nous, il n'y a pas chez Sartre de distinction rigoureuse entre sens et valeur, qui paraissent se confondre dans "l'idéal". Il n'est peut-être pas outré de les relier respectivement à l'activité néantisante ou temporalisante de la conscience (pour le sens) et à son affectivité originelle (pour la valeur). *Mutatis mutandis*, ils correspondraient alors chez Spinoza à l'expression de chacun des deux attributs respectivement ».

28 Cette concordance de l'affectivité et de la spontanéité doit être symbolique « si on ne veut pas transformer la biologie en fondement de l'existence, alors que c'est le contraire », Mercè Rius, *Quatre essais...*, op. cit., p. 123, note 117.

29 *Ibid.*, p. 123.

existence corporelle, elle est encline aux adhésions, au détriment de la liberté même. C'est cela qui arrive dans le « monde » du rêve et dans la fascination rêveuse dans laquelle la nausée entraîne Roquentin face à l'arbre qu'il contemple. Dans cet épisode de fascination, la conscience prend la structure d'un rêve : chez l'homme seul, le pouvoir d'imagination sur-investit le désir en le satisfaisant tout en le laissant persister comme tel. On est alors dans le « monde onirique » de réalisation imaginaire des désirs, d'apparition de désir sans projet. Ce monde onirique est typiquement celui où il n'y a pas d'écart entre le possible et la réalisation. Dans le rêve, le monde est pauvre en possibilité car – à strictement parler – les possibles sont ce qui donne sa profondeur au monde réel. Ce sont donc l'immanence et la fatalité qui président à un tel « monde » où imagination et émotion « fondent », si l'on peut dire, en une même conscience de rêve :

Selon L'Être et le néant, la conscience étant intention opératoire, bien qu'entièrement projetée dans le monde quand l'individu agit, ce dernier ne cesse d'avoir conscience de lui-même quand il fait ceci ou cela, c'est-à-dire conscience irréfléchie de ce qu'il fait. À moins qu'il ne rêve.³⁰

Nous tenons donc là la différence de mode de conscience entre le *monde magique* et le *monde onirique* : la conscience magique se découvre sur le monde, elle est une modification totale de l'être-dans-le-monde, tandis que la conscience onirique s'irréalise pour participer au monde irréel. En ce sens, on parlera plus justement de « pseudo-monde » ou d'une « atmosphère de monde » qui entoure chaque objet rêvé. C'est pourquoi Mercè Rius peut dire que Roquentin évolue dans un monde cassé, sans horizon : Roquentin oscille donc d'un « monde magique » compris comme « totalité non-ustensile » où la conscience irréfléchie s'accompagne d'une nausée, à un « pseudo-monde du rêve » où la conscience s'irréalise et hallucine son être à travers l'être éclaté des choses pris dans une « atmosphère d'irréalité ». Il s'agit de l'acmé de la nausée, arrivée à saturation et dissipation, où l'individu esseulé découvre la contingence des choses : tout n'a qu'une existence injustifiée, tout est comme de trop, et cependant tout persiste, s'entête dans l'existence. Le monde du solitaire est un monde plein : l'existence déborde de toute part, remplit tous les recoins, envahit la conscience. La conscience de soi resplendit alors dans sa « plénitude d'existence »³¹.

Durant ce phénomène, sa conscience de soi était la libre relation avec tout ce qui l'entourait : une conscience imaginative, et par là, émotionnelle. D'où la magie ; mais aussi la sensation d'irréalité qui l'incommodait. [...] Or, Roquentin se refuse à l'inertie du bois ; seulement, il est absorbé par le propre vide ainsi créé, parce que la spontanéité de sa conscience est restée prise en elle-même, rendue incapable de fuir l'instant, qui se prolonge visqueusement en une imitation sournoise de la temporalité existentielle, alors qu'il s'agit au contraire de l'impossibilité d'aller de l'avant.³²

Le personnage sartrien bute partout contre le plein car il manque d'appétit et a perdu tout désir, ce désir-manque qui est un vide et qui creuse l'être. D'où l'extinction progressive du « sentiment d'aventure » et le dégoût de soi qui vient au corps, remplissant tous les pores du désir. L'être auquel se confronte Roquentin prend la consistance de l'être-en-soi et la plénitude de l'être parméniénien. Pur reflet, la conscience, vide en elle-même, reçoit un plein d'images en provenance du monde où vit autrui. Mais ne voyant pas ce qui le rattache à eux, Roquentin lance un regard froid sur ses congénères de chair et d'os tandis que la biographie de Rollebon

30 *Ibid.*, p. 139.

31 Mercè Rius, *De vuelta...*, *op. cit.*, p. 201 : « Le fait qu'elle introduise le néant dans le monde, et l'être substantiel des choses par la négation de soi-même, ne contredit pas sa plénitude mais la confirme plutôt. En effet, elle jouit d'une complète liberté dans la mesure où elle transcende tout ce qui lui est donné à travers ses négations ou néantisations, avec quoi elle œuvre au futur de son projet ». Nous traduisons.

32 *Ibid.*, p. 156-157.

et le souvenir d'Anny hantent sa pensée. Réduit à l'image, autrui n'oppose plus de résistances, la synthèse de réalisation du monde n'opère plus et l'imagination envahit le rapport au monde de sorte que Roquentin ne se tient plus devant des entités individualisées, mais devant la « pâte » des choses. L'érosion du langage humain est symptomatique de cette rupture des relations concrètes avec autrui et de cette plongée dans la déréalisation du monde à travers lesquelles le personnage de *La Nausée* ne parvient plus à nommer ce qu'il perçoit, perdant du même coup la capacité de délimiter et d'objectiver les choses. Aussi Mercè Rius rattache-t-elle cette expérience à celle du visqueux : il s'agit de l'existence vécue comme une pâte dans laquelle la conscience s'empêtre sans plus être capable de se défaire. Le visqueux représente une menace pesante pour la conscience qui s'y engluie et court le risque de disparaître dans une complète absorption. Et d'ailleurs, Roquentin voit lui-même son corps se diluer progressivement dans l'extériorité où les choses ont laissé place à une masse blanchâtre et obscène.

Si la conscience est d'un seul acte conscience du monde et d'elle-même, alors qu'advient-il du monde lorsque l'imagination prend le dessus ? La conscience doit s'approprier ce qui lui manque, ce qui signifie pour elle sortir dans le monde et trouver sur lui ses propres possibilités dans le but de nuancer son inconsistance. Mais, avec l'imagination, c'est plutôt le monde qui est rencontré sur la conscience. En effet, d'une part, si la conscience se dote d'une consistance dans le monde, à l'inverse le monde envahit la conscience en perdant sa consistance : il se déréalise. Et, d'autre part, si la réalité-humaine se constitue normalement dans une perpétuelle *fuite de l'instant*, le solitaire se caractérise au contraire par l'empêchement dans l'instant : c'est la lente agonie de l'eau, la dilatation de l'instant propre à la conscience qui s'engluie et prend consistance dans la pâte des choses. Soit l'expérience du visqueux, qui est pour Roquentin la faiblesse par laquelle son existence se prolonge dans un étourdissement général de son être-dans-le-monde.

Seulement, en refusant l'engagement (*empeño*) dans l'action transformatrice du monde, il n'est besoin d'aucune aide pour s'enliser dans le compromis (*compromiso*). La transparence aqueuse de la conscience de soi entre en contact avec le visqueux et se trouble, et dès lors « le visqueux est la lente agonie de l'eau ». ³³

Pour paraphraser Sartre, et reformuler l'approche de Mercè Rius, le monde de l'homme seul nous enrichit donc « d'un schème ontologique valable » découvert et partagé au lecteur qui voudra bien faire l'expérience de ce « grand secteur ontologique de la viscosité » ³⁴. Mais il nous revient alors de considérer comment, dans cette approche, le littéraire et le philosophique sont susceptibles de ne faire qu'un.

3. L'ambivalence de l'imagination : perspective métaphysique du prisme littéraire

Ce dernier temps d'analyse vise à éclairer le rapport entre le littéraire et le philosophique que l'interprétation de Mercè Rius engage. Revenons pour cela au mot de Gaston Bachelard par lequel nous avons commencé : « Il est temps de libérer le créateur de ses créatures ». Le psychanalyste des éléments reconnaît volontiers le talent littéraire de Sartre qui est parvenu à faire naître un personnage universel dont les caractères nous enseignent beaucoup sur la psychologie profonde de l'homme. Cette profondeur psychologique atteinte par l'auteur de *La Nausée* donne à Bachelard l'occasion de mettre au jour un critère de distinction entre roman de premier ordre et roman de second d'ordre : un romancier de second ordre cherche des contradictions et les utilise comme des rouages pour faire avancer son récit. Il plaque ainsi une nécessité artificielle sur ses personnages et cherche à remonter à l'ambivalence qui nouerait leur caractère, qui donnerait

³³ *Ibid.*, p. 251.

³⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 658.

chair au monde qu'il met en place. Au contraire, un romancier de premier ordre est travaillé par une ambivalence, et il remonte vers les contradictions que celle-ci implique en faisant travailler dans le personnage la nécessité intrinsèque qui le lie à l'intrigue qui le fait exister³⁵.

La réussite de *La Nausée*, sur le plan littéraire, vient du fait qu'il nous livre sur le vif un paradigme philosophique grâce à la découverte d'une ambivalence. Cette ambivalence tire et motive toute l'aventure narrative entreprise par le roman. Mais Bachelard ne nous dit pas ce qu'est cette ambivalence dans sa dimension métaphysique. Il observe l'attirance de Roquentin pour les matières salies et souillées et son dégoût pour les objets lisses et propres : cette attitude, qui va à l'encontre du sens commun, est une ambivalence psychologique. Or, au-delà de l'étude psychologique, il nous semble que la lecture de Mercè Rius met en avant une ambivalence d'ordre métaphysique quant au pouvoir imaginaire de la conscience.

En effet, l'imagination, qui est la cause de l'inflation irréaliste de l'existence, est paradoxalement le seul salut pour le Roquentin de la fin du roman, devenu presque amorphe. Plus structurellement, l'imagination se caractérise comme une libération ontologique dont le revers possible est l'emprisonnement sur le plan du monde humain, qui implique l'action. Aussi Mercè Rius rappelle-t-elle que la conscience n'apporte rien de substantiel : elle ne fait que s'acharner de manière parasitaire sur l'être qu'elle nie. Mais cette intrusion affecte l'inertie massive de l'être : s'il demeure indestructible en-soi, cependant il est affecté par le coefficient de mollesse et de viscosité car « l'attitude imaginative » est corrélative d'une certaine « inconsistance des choses ». L'interprète espagnole affirme donc que Sartre défend la thèse selon laquelle l'imagination nous rend aussi libres qu'inefficaces. Voilà l'ambivalence plus profonde qui donne sa qualité au roman : l'imagination nous rend transcendentement libres mais demeure incapable d'impulser la réalisation empirique de cette liberté. En ce sens, l'imagination et le désir se rejoignent dans ce paradoxe d'être à la fois un *élan* vers et un *frein* à la liberté.

De la distinction bachelardienne qui reste sur le plan psychologique, nous nous hissons alors à la défense du « roman métaphysique » tenue par Simone de Beauvoir dans « Littérature et Métaphysique »³⁶ en 1946. Dans ce beau texte d'hommage à la part d'expérience gagnée par les chemins de la création et de la pensée, elle critique également les auteurs qui élaborent des mécanismes idéologiques dans lesquels leurs personnages vont de péripéties en péripéties. Elle oppose à cela la possibilité pour l'écrivain de faire advenir un roman à travers une expérience existentielle où les caractères et les événements déploient leur logique interne. Au passage, Simone de Beauvoir rappelle l'ambition qui anime le courant existentialiste, qui cherche en philosophie à retrouver le concret dans l'apparence même des choses. La vérité étant alors recherchée dans « la pâte même de l'existence », il est normal que la littérature soit un domaine d'exploration et d'expérimentation pour sonder le réel.

Le « roman métaphysique » est ainsi présenté comme une possibilité unique pour apprécier l'humaine condition. Mais cela doit passer par la rencontre d'un lecteur avec un écrivain où « l'aventure spirituelle » à l'origine du roman suppose une implication à la fois naïve et active dans la lecture. Il est ainsi fait appel, à la fin de l'article, à une double « honnêteté » : l'honnêteté de la lecture comme condition d'accès à l'honnêteté de l'écriture pour un dévoilement unique de l'existence. Le roman métaphysique, par le déploiement d'un monde singulier, est un mode

35 Gaston Bachelard, *La Terre ou les rêveries...*, op. cit., p. 110.

36 Simone de Beauvoir, « Littérature et métaphysique », *Les Temps Modernes*, vol. 1, n° 7, Paris, mars, 1946, p. 1153-1163.

d'expression unique pour provoquer une expérience existentielle, qui fait sentir à l'homme sa destinée fondamentalement ambiguë, à la fois temporelle et éternelle, terrestre et céleste.

Cet appel à une lecture active pour entrer dans la dimension philosophique du roman et cette conclusion sur l'importance de la rencontre d'un lecteur avec un auteur correspondent à la conception de Mercè Rius. En effet, la figure de l'écrivain prend finalement la place de Roquentin pour camper l'homme seul, et l'auteure des *Quatre essais* constate que chez Sartre : « L'écrivain allait aussi devenir le solitaire par excellence, et l'œuvre littéraire, l'appel qu'une conscience adresse à une autre conscience »³⁷.

Aussi Mercè Rius conclut-elle en laissant la parole à l'auteur du récit autobiographique qui écrit à la fin des *Mots* que : « La culture ne sauve rien ni personne, elle ne justifie pas. Mais c'est un produit de l'homme : il s'y projette, s'y reconnaît ; *seul*, ce miroir critique lui offre son image ». En soulignant l'adjectif « seul », Mercè Rius rattache l'adjectif à « homme » et remarque que le solitaire a besoin, plus que personne d'autre, de l'œuvre d'art. L'interprétation de l'ontologie sartrienne opère ainsi une mise en abyme entre le littéraire et le philosophique : l'imagination expansive de Roquentin suit les contours de l'imagination créatrice du romancier. Mercè Rius nous offre ainsi une lecture directe et personnelle du Sartre qui est le sien, et auquel elle redonne la parole à travers sa voix polyphonique : celle d'un philosophe-écrivain devenu intellectuel engagé, parlant de lui à travers les autres et des autres à travers lui. Mais elle rend aussi une certaine autonomie d'existence aux personnages en considérant leur expérience comme des vérités qu'il faut, si on le souhaite, « réalifier » : « Roquentin l'avait compris en regardant la végétation du parc : "si l'on existait, il fallait *exister jusque-là*, jusqu'à la moisissure, à la boursouflure, à l'obscénité [...] L'existence est un fléchissement" »³⁸.

Ici, Mercè Rius « réalifie » l'expérience de Roquentin en la comparant à celle de Hilda. Roquentin est le personnage qui réfléchit son expérience à travers son journal : la rédaction du journal est déjà une conscience de second degré, une distance critique, un recul face à la conscience préreflexive qui vit et a vécu ce qui est raconté. De ce fait, la conscience du lecteur peut entrer directement en vis-à-vis avec la conscience du narrateur.

Enfin, le récepteur n'a pas tant à « vérifier » la vérité d'un autre [...] qu'à la réalifier. En d'autres termes, il doit s'y engager en « pleine » conscience, en activant à la fois sa spontanéité néantisante et l'affectivité originelle. Bref, il s'agit de *s'approprier*, de faire sienne, la vérité d'autrui. Il faut donc se rendre compte – j'insiste – que lorsque j'offre une vérité mienne à l'autre, il doit la réalifier, s'il le peut et le veut. En revanche, il ne peut – ni ne doit vouloir – vérifier ma réalité. [...] En somme, la réalité n'est pas telle grâce à l'universalité de la vérité, bien au contraire ; la vérité devient universelle dès lors qu'elle fait partie de la réalité de tous.³⁹

C'est ainsi que Sartre explore le fait brut de l'existence à travers l'expérience marginale de Roquentin où le sens du réel surgit derrière la brisure des vérités sociales. À moins que ce ne soit Roquentin qui utilise Sartre pour exprimer la vérité de son expérience. Au lecteur de voir s'il veut la « réalifier » !

37 Mercè Rius, *Quatre essais...*, op. cit., p. 60. Et l'auteure analyse dans le même sens que « Sartre allait peu après dans *Qu'est-ce que la littérature ?* embrasser l'idée prometteuse que l'imagination objectivée dans l'œuvre devait remplacer cette fiction subjective d'une solitude impossible ».

38 *Ibid.*, p. 164, note 191.

39 *Ibid.*, p. 190.

BIBLIOGRAPHIE

BACHELARD, Gaston, *L'Eau et les rêves* (1942), Paris, Le Livre de Poche/ Biblio essais, 2003, 221 p.

—, *La Terre et les rêveries de la volonté* (1946), Paris, José Corti/Les Massicotés, 2004, 281 p.

DE BEAUVOIR, Simone, "Littérature et métaphysique", *Les Temps Modernes*, vol. 1, n° 7, Paris, mars, 1946, p. 1153-1163.

DE COOREBYTER, Vincent, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de « La Légende de la vérité »*, Bruxelles, Ousia, 2005, 335 p.

RIUS, Mercè, *De vuelta a Sartre*, Barcelona, Crítica/filosofia, 2005, 320 p.

—, *Quatre essais sur Sartre*, traduction du catalan d'Annie Bats revue avec l'auteure, Paris, l'Harmattan, 2010, 302 p.

—, « Le spinozisme de Sartre », *Études sartriennes*, numéro 13, Bruxelles/Paris, Ousia/Vrin, 2009.

SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego* (1936), Paris, Vrin, 2003, 217 p.

—, *La Nausée* (1938), Paris, Gallimard, Le Livre de Poche, 1938, 242 p.

—, *L'Imaginaire* (1940), Paris, Folio essais, 2005, 378 p.

—, *L'Être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, 1943, 675 p.

—, *Carnets de la drôle de guerre (Septembre 1939-Mars 1940)*, Paris, NRF/Gallimard, 1995, 673 p.

PARTIE 2 : EXISTENTIALISME ET PENSÉE ESPAGNOLE

La recepción de la filosofía de Simone de Beauvoir en España

La réception de la philosophie de Simone de Beauvoir en Espagne

The reception of Simone de Beauvoir's Philosophy in Spain

Olaya FERNÁNDEZ GUERRERO

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Este artículo presenta el pensamiento filosófico de Simone de Beauvoir y estudia su influencia en el contexto académico español, con atención particular a *El segundo sexo*, obra central de esta autora. Este trabajo se centra en las conexiones de Beauvoir con el existencialismo y el feminismo, y pone de relieve la creciente presencia que esta filósofa tiene en las universidades y centros de investigación de España, especialmente a partir de las últimas dos décadas.

Palabras claves: filosofía,
existencialismo, feminismo,
Simone de Beauvoir, España

*Cet article présente la pensée de Simone de Beauvoir tout en analysant son influence dans le champ universitaire espagnol, et fait une place toute particulière à *Le deuxième sexe*, l'œuvre philosophique majeure de cette écrivaine. L'article examine les rapports qu'entretient l'œuvre de Beauvoir avec l'existentialisme et le féminisme, et il souligne la présence croissante de cette philosophe au sein de l'université espagnole, particulièrement au cours de ces deux dernières décennies.*

*Mots-clés: philosophie,
existentialisme, féminisme,
Simone de Beauvoir, Espagne*

*Domaine: philosophie,
xx^e siècle, xxi^e siècle, Espagne*

*This article analyzes Simone de Beauvoir's philosophy and its influences in the Spanish academic context, with a particular focus on *The Second Sex*, its main work. This paper examines the connections between Beauvoir, existentialism and feminist theory, then it shows the growing presence that this philosopher is reaching among Spanish Universities and research institutes, particularly during the last two decades.*

*Keywords : philosophy,
existentialism, feminism,
Simone de Beauvoir, Spain*



1. Introducción: tras la huella de Simone de Beauvoir

Este artículo presenta brevemente la obra filosófica y literaria de Simone de Beauvoir, en estrecho vínculo con su biografía, y analiza la difusión e influencia de su pensamiento en el contexto académico español. El estudio se centra particularmente en *Le deuxième sexe*, obra filosófica principal de esta autora que fue traducida al español en la década de 1960. En esa primera etapa, el pensamiento existencialista y feminista de Beauvoir influyó en una generación de filósofas e intelectuales del entorno de la Universidad Complutense de Madrid, entre las que destacan Celia Amorós, Amelia Valcárcel y Alicia Puleo. A partir de la década de 1980, estas filósofas han impulsado la creación de seminarios y grupos de investigación centrados en los estudios de género, y esas iniciativas han promovido la reflexión y el debate sobre el pensamiento de Simone de Beauvoir. Como resultado, esta autora ha cobrado más protagonismo en las universidades españolas y el estudio de su obra forma parte de muchas investigaciones desarrolladas por los grupos y centros de estudios de género surgidos en el ámbito universitario durante la última década.

En esos contextos educativos se ha realizado un notable esfuerzo por resaltar la calidad y originalidad de la obra de Beauvoir, denostada en la academia por su «feminismo» que ha sido usado como argumento para restarle méritos como filósofa. A lo largo de las últimas décadas, tres generaciones españolas han estudiado la obra de esta autora y sus conexiones con el existencialismo, el hegelianismo y la filosofía de la sospecha, y han puesto de relieve sus aportaciones a la filosofía de la alteridad y a la teoría crítica, que se suman a su innegable influencia en los estudios de género.

2. La escritura biográfica como tarea filosófica

La materia prima de Simone de Beauvoir fue su propia vida; en este sentido toda su obra está estrechamente ligada a contenidos autobiográficos y, según ella misma escribió: «Si soy yo la que se pinta, nada me asusta»¹. Acometió la escritura de los acontecimientos cotidianos como una necesidad, como una prueba de la existencia y un modo de dar sentido a esta, hasta el punto de que su máxima era «convertir la vida vivida en vida narrada»², y de ese modo insertar el conjunto de sus actos en una secuencia lógica, pues «narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista»³. Desde una perspectiva típicamente existencialista, Beauvoir concibe la vida como la principal tarea que cada ser humano tiene ante sí de modo ineludible: «el hombre no es sino eligiéndose; si rehúsa elegir, se aniquila»⁴, y «el sujeto existencial debe construirse a sí mismo, tomar sus propias decisiones desde una radical autonomía»⁵. La vida es un hacer y un continuo *hacerse* en sentido radical, el ser humano es pura acción aunque para que esa acción prevalezca y tenga sentido ha de ser insertada en un relato que la encadene a otras acciones, que la ubique en un proyecto global, puesto que

1 Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1987, p. 9.

2 Hazel Rowley, *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*, Barcelona, Lumen, 2006, p. 12.

3 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 146.

4 Simone de Beauvoir, *Para qué la acción*, Buenos Aires, La pléyade, 1972, p. 63.

5 Juan Manuel Aragüés, «Sartre: las estrategias del compromiso», en: Juan Manuel Aragüés y José Luis López de Lizaga (coords.), *Perspectivas. Una aproximación al pensamiento ético y político contemporáneo*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2012, p. 10.

El sí mismo únicamente puede dar cuenta de sus actos insertándolos en un relato en el que cada acción cobra sentido a partir de su conexión con una totalidad constituida por el resto de acciones realizadas «previamente».⁶

Para esta filósofa, su tarea vital fue escribir: escribió diarios a lo largo de toda su vida y publicó cuatro volúmenes de memorias; además, su última voluntad fue que tras su muerte se publicasen todas las cartas que ella y su compañero Jean-Paul Sartre intercambiaron a lo largo de todos sus años de relación. En *La fuerza de las cosas*, el tercer volumen de sus memorias publicado en 1963, ella reconoce en primera persona que «no sé para quién ni por qué escribo, pero esa actividad me resulta más necesaria que nunca»⁷. Siente la escritura como una necesidad vital tan intensa como respirar, y gracias a que pudo dedicarse prolija y largamente a esta ocupación hoy podemos rastrear su biografía y su pensamiento a través de sus numerosos textos.

Simone de Beauvoir nació en París en 1908, en el seno de una familia burguesa acomodada. Este rasgo es importante porque, según ella misma narra, el desajuste entre su pertenencia a la clase burguesa y su filiación ideológica a la clase obrera explica buena parte de las contradicciones que experimentó a lo largo de su vida. En sus *Memorias de una joven formal*, publicadas en 1958, hace un recorrido por sus años de infancia y juventud y explica cómo a medida que va creciendo experimenta un mayor rechazo hacia la mentalidad burguesa, que ancla a las mujeres en la maternidad y la vida doméstica⁸. A una edad muy temprana siente la vocación docente y decide consagrar su vida a ello. Contra la voluntad de sus padres, reniega de la fe cristiana que su familia le había inculcado y comienza sus estudios de filosofía en la Sorbona. Obtiene resultados brillantes y a los 21 años consigue aprobar la dura oposición estatal (*Agrégation*) para ser profesora de filosofía en la escuela pública francesa. En 1929, durante su etapa universitaria, había conocido a Sartre, también alumno de la Sorbona; la conexión intelectual y personal entre ambos fue inmediata, según constata la propia Beauvoir: «Sartre era ese doble en quien yo encontraba, llevadas a la incandescencia, todas mis manías. Con él siempre podría compartirlo todo»⁹.

Comienza a ejercer la docencia en Marsella, después en Ruán, y recoge sus experiencias de esa etapa como profesora en su primera novela, *La invitada*, publicada en 1943¹⁰. La Segunda Guerra Mundial imprime un cambio de rumbo en su ideología, y tras varios años de trabajo intelectual centrado en la defensa de la libertad del individuo como elemento central de la existencia, la vivencia de la guerra y de la represión posterior que se vive en Francia harán despertar en ella una mayor conciencia política. En esa época Beauvoir y Sartre se comprometen de forma activa con el comunismo, lo que les sitúa en el punto de mira de la opinión pública. El gobierno francés inicia una exhaustiva investigación sobre Simone de Beauvoir y el rector de la Universidad de París acaba por expulsarla. Nunca más volvió a ejercer la docencia, ya que en esos años alcanzó gran notoriedad a través de sus libros y ello le permitió vivir de los ingresos editoriales durante el resto de su vida.

Justo después de la guerra, en 1944, Simone de Beauvoir publica *Para qué la acción*, un ensayo escrito en clave existencialista donde defiende que la acción es el único y principal elemento que

6 Olaya Fernández Guerrero, «Sobre la alteridad y la diferencia sexual», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2012, vol. 45, p. 300.

7 Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1987, p. 626.

8 Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1980.

9 *Ibid.*, p. 359.

10 Simone de Beauvoir, *La invitada*, Barcelona, Edhasa, 1988.

fundamenta al ser humano. Ahí recoge algunos de los planteamientos expuestos por Sartre en *El ser y la nada*, obra publicada el año anterior, donde se caracteriza al ser humano como ser cuya esencia consiste en su existencia: «el ser es anterior a la nada, y la funda»¹¹. Beauvoir afirma en su ensayo de 1944 que lo que define al ser humano es su capacidad para elegir, su libertad que lo empuja siempre hacia delante y lo impele a hacer proyectos, a actuar siempre volcado hacia el futuro, hacia lo que está por venir. Lo único que el ser humano puede llamar verdaderamente suyo es lo que crea por su libre proyecto, lo que hace de sí¹². Junto al concepto de libertad, Beauvoir maneja el concepto de situación, que hace referencia a las circunstancias singulares en las que cada cual desarrolla su propia existencia. La libertad, que teóricamente es ilimitada e incondicionada, se ubica siempre en el lugar y en el tiempo, es ejercida por la persona concreta que actúa siempre desde sus posibilidades y circunstancias, llevando a *cuestas todo* su pasado. Lo que llegaremos a ser depende de lo que somos y de lo que hemos sido, la vida es un proceso en el que todo se superpone a lo anterior, cada momento lleva en sí y arrastra consigo todos los instantes anteriores y tiene ante sí todos los instantes posteriores. La filosofía existencialista pone el acento en la estructura espaciotemporal de la existencia, en el aquí y el ahora como elementos constitutivos de la presencia viva. El mundo nos define y delimita, y no podemos eliminar ese condicionamiento sino que estamos abocados a vivir en él y a través de él, pero a la vez el mundo es nuestra condición de posibilidad radical, no existimos en abstracto sino que nos concretamos en el mundo, somos *arrojados* al mundo, como afirma Heidegger¹³.

Poco después de la publicación de *Para qué la acción*, en 1945, finaliza la ocupación alemana de París, pero deja tras de sí un panorama de devastación y desencantamiento que Beauvoir refleja en algunos artículos publicados en la revista *Combat* y en dos novelas: *La sangre de los otros* (1945) y *Todos los hombres son mortales* (1946), donde reflexiona sobre la violencia, la guerra y la muerte. También en esos años Sartre y Beauvoir crean junto a otros intelectuales de izquierdas, Camus y Merleau-Ponty entre ellos, la revista *Les temps modernes*, dedicada a analizar la situación social y política de Francia y de otros países.

En 1946 Beauvoir comienza a gestar la idea de escribir un libro en el que reflexione sobre su condición de mujer, e inicia las tareas de documentación previa para la que será su obra más importante, *El segundo sexo*, publicada en 1949 y sobre la que nos detendremos con más detalle en la siguiente sección de este artículo.

En esos años Sartre y Beauvoir continúan muy vinculados al comunismo y trabajan activamente en la revista *Les temps modernes*. En *El pensamiento político de la derecha*, un breve ensayo publicado en 1955, Beauvoir critica la ideología burguesa y defiende el comunismo como planteamiento ético y político que promueve la creatividad y la libertad¹⁴. En 1956, tras la invasión de Hungría por parte de la URSS, la pareja condenó públicamente esta actuación y acabó por romper relaciones con el Partido Comunista, aunque Sartre y Beauvoir siempre mantuvieron su filiación ideológica con el socialismo.

En 1963, a los 55 años, Beauvoir pasa una etapa difícil; se siente mayor, cansada y desanimada. Escribe *La fuerza de las cosas*, una nueva entrega de sus memorias donde explica que se ve a sí

11 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1984, p. 52.

12 Simone de Beauvoir, *Para qué la acción*, op. cit.

13 Ver Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

14 «Simone de Beauvoir, *El pensamiento político de la derecha*, Barcelona, Edhasa, 1971.

misma en el comienzo del ocaso de su vida. Aquí se refleja la honda decepción que le produjo el fracaso del proyecto comunista, y que se trasluce en pasajes como este:

Cuando se está en un mundo injusto es inútil esperar purificarse por algún procedimiento. La consecuencia de mi actitud es un aislamiento bastante grande; mi condición objetiva me separa del proletariado, y el modo como la vivo subjetivamente me opone a la burguesía.¹⁵

También realiza una reflexión sobre la vejez: «Veo mi vieja cara infectada por una viruela de la que no curaré. [...] Lo único nuevo e importante que me puede acontecer es la desdicha: o veré morir a Sartre, o moriré antes que él»¹⁶. Ese mismo año fallece su madre, y como resultado de esa vivencia escribe *Una muerte muy dulce*¹⁷, un nuevo volumen de memorias que le ayuda a mitigar su dolor por la pérdida. En 1967 publica una colección de tres relatos: *La mujer rota*, *La edad de la discreción* y *Monólogo*, donde narra las experiencias de mujeres de mediana edad que aprenden a aceptar la vejez. En esa época Beauvoir es dolorosamente consciente de que su cuerpo envejece; toda esa experiencia se plasma con hondura e intensidad en sus libros de estos años, en los que reflexiona con lucidez sobre el declive físico:

Cuanto menos me reconozco en mi cuerpo, más obligada me siento a ocuparme de él. Él está a mi cargo y yo lo cuido con aburrida abnegación, como a un viejo amigo un poco desgraciado y un poco disminuido que me necesitase¹⁸

En mayo de 1968 Sartre y Beauvoir se vinculan al movimiento estudiantil, aunque cada uno lo hará en un frente distinto. Sartre refuerza sus vínculos con la lucha obrera, mientras que ella comienza a colaborar activamente con el movimiento feminista. Los primeros grupos de liberación de la mujer surgen en Francia en 1970, y una de sus principales reivindicaciones es la legalización del aborto. Beauvoir redacta un manifiesto que es apoyado por numerosas mujeres del mundo de la cultura; como resultado de estas movilizaciones, en 1975 se legaliza el aborto en Francia. En esos años Sartre comienza a tener problemas graves de salud, sufre varias crisis de corazón y un ataque de apoplejía que le impide moverse y lo deja casi completamente ciego. Beauvoir cuidó de Sartre hasta la muerte de este, en 1980. El fallecimiento de su compañero le provocó una profunda crisis, tanto anímica como de salud. Cuando logró rehacerse un poco escribió *La ceremonia del adiós*, publicada en 1981 y que será su última obra. En ella describe el declive físico de Sartre, los últimos años pasados junto a él y los días previos a su muerte, en un relato descarnado y lleno de tristeza y amargura¹⁹. Simone de Beauvoir fallece en París en 1986, a los 78 años de edad.

3. El feminismo beauvoiriano

El texto fundamental de Simone de Beauvoir es *El segundo sexo*, una obra enciclopédica desarrollada en dos volúmenes en la que reflexiona en clave existencialista sobre qué significa ser mujer y qué dimensiones tiene la existencia femenina. Expone la tesis de que la estructura patriarcal se basa en una ideología en la que se preconiza la superioridad natural, moral e intelectual de los hombres sobre las mujeres. Para poder llevar a cabo esa dominación, los hombres se han apropiado del concepto de lo universal, y en esa articulación lo masculino

15 Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, op. cit., p. 629.

16 *Ibid.*, p. 633.

17 Simone de Beauvoir, *Una muerte muy dulce*, Barcelona, Edhasa, 1982.

18 «Simone de Beauvoir, «L'âge de discrétion», in: *La femme rompue, L'âge de discrétion*, Monologue. Recits, Paris, Gallimard, 1967, p. 21.

19 Simone de Beauvoir, *La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 1982.

ha sido definido como lo Uno, mientras que lo femenino es lo Otro, secundario o de menor rango: «la humanidad es masculina y el hombre define a la mujer, no en sí, sino en relación con él; la mujer no tiene consideración de ser autónomo»²⁰. Los hombres han reservado para sí la trascendencia y han relegado a las mujeres a la inmanencia, traducida en los papeles de esposa y madre. Su análisis constata que las mujeres no tienen acceso a las mismas oportunidades que los hombres para desarrollar sus proyectos vitales y pone de relieve la injusticia de esta desigualdad sexual, que acaba provocando que «la mujer se conoce y se elige, no en la medida en que existe para sí, sino tal y como la define el hombre»²¹.

Desde una perspectiva muy novedosa, Simone de Beauvoir sostiene que «no se nace mujer: se llega a serlo»²², alude así a que las identidades sexuales son construidas culturalmente, y se centra en los procesos simbólicos que han dado lugar a lo que se entiende por feminidad. Para avalar sus afirmaciones, en el primer volumen de *El segundo sexo* lleva a cabo una revisión de los discursos que se han construido en torno a los cuerpos femeninos y que han cristalizado en la jerarquía de género que asigna a las mujeres una posición de inferioridad. Los roles femeninos no son innatos, sino que se les inculcan a las mujeres a través de la educación y la cultura. Se constata de este modo que no existe tal cosa como una esencia femenina, sino que más bien se da una imposición de lo femenino, esto es, de un conjunto de estereotipos y normas de conducta que el patriarcado ha creado para mantener la subordinación de las mujeres, y que además son reforzadas a través de la educación y de las relaciones sociales.

La construcción simbólica de la mujer como alteridad irreductible con respecto a lo masculino ha tenido consecuencias muy negativas, puesto que la mujer «se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia»²³. En esa relación con lo masculino la mujer queda reducida al estatus de objeto e incapacitada para erigirse en sujeto, un privilegio que los hombres se han arrogado en exclusiva.

Beauvoir y otras autoras feministas posteriores han mostrado que en el ámbito del pensamiento occidental la mujer ha sido construida como paradigma de todas las alteridades: «El hombre busca en la mujer el Otro como Naturaleza y como su semejante»²⁴; y las mujeres y sus cuerpos «representan la “naturaleza” que debe ser controlada y trascendida si el orden social ha de ser creado y mantenido»²⁵. El cuerpo femenino encarna la otredad, la diferencia en sentido más radical: es identificada con las fuerzas irracionales de la naturaleza, que se contraponen a la racionalidad del discurso filosófico y científico; y es asimismo diferencia en un sentido antropológico: es diferente de lo masculino, es la alteridad/la Otra con respecto a la norma de lo universal. Esa heterodesignación es alienante para las mujeres, que según este esquema representativo son «todo lo que el hombre busca y todo lo que no alcanza»²⁶. La asimetría de esta relación entre los dos sexos es evidente: él es sujeto, ella es objeto; él toma la iniciativa de la búsqueda, ella es lo hallado. Al ser heterodesignada como alteridad, la mujer es privada de

20 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo: los hechos y los mitos*, vol. 1, Madrid, Cátedra, 2002, p. 50.

21 *Ibid.*, p. 221.

22 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo: la experiencia vivida*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 2002, p. 13.

23 Simone de Beauvoir, *Ibid.*, vol. 1, p. 63.

24 *Ibid.*, p. 230.

25 Carole Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995, p. 135.

26 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., vol. 1, p. 288.

los mecanismos que le permitirían construir su propia identidad desde unos presupuestos más flexibles y menos condicionados por su relación con lo masculino. La mujer

Como alteridad, lo es también para sí misma. [...] Al serlo todo, nunca es precisamente aquello que debería ser; es la perpetua decepción, la decepción misma de la existencia que nunca consigue alcanzarse y reconciliarse con la totalidad de los existentes.²⁷

El hecho de ser definida como alteridad para otro es un foco de frustración, recluye a cada mujer en ese espacio simbólico donde se le deniega «la posibilidad de que emprenda por sí misma la búsqueda de nuevos criterios de identidad y alteridad»²⁸ y que los redefine a partir de otras coordenadas alternativas a las fijadas por el patriarcado.

La solución emancipadora que plantea *El segundo sexo* pasa por que la mujer tenga «acceso al mundo masculino como el varón al mundo femenino»²⁹. El modelo de trascendencia que aquí se propone es el masculino, basado en la consideración de que «para “rehacer la mujer” la sociedad tendría que convertirla realmente en una igual del hombre»³⁰. Esa relación igualitaria no cancela la alteridad sexual, sino que la redefine y la enmarca en un plano más justo, puesto que «al reconocerse mutuamente como sujetos, cada uno seguirá siendo para el otro una alteridad»³¹; se percibe en esta propuesta una dimensión ética que tiñe todo el pensamiento feminista desarrollado a partir del trabajo de Simone de Beauvoir.

La gran aportación de *El segundo sexo* es su reflexión sobre la discriminación de la mujer empleando argumentos filosóficos, que se complementan con otros argumentos tomados de la medicina, la biología, la historia o la literatura. Es un texto complejo lleno de referencias bibliográficas muy heterogéneas, y resulta sorprendente saber que la autora tardó solamente dos años en escribirlo. Simone de Beauvoir arguye a favor de que se reconozca a las mujeres la misma libertad que a los hombres para desarrollar sus proyectos vitales, algo muy revolucionario para la época. Es por eso que la publicación de *El segundo sexo*, en 1949, creó un gran revuelo en Francia, y también en muchos otros países en los que esta obra fue traducida y publicada. Veremos a continuación qué recepción tuvo en España y la influencia que sigue teniendo actualmente en el panorama académico español.

4. Lecturas españolas de *El segundo sexo*

La primera traducción al español de *El segundo sexo* fue publicada en 1969 en la editorial Siglo Veinte, en Buenos Aires (Argentina), y fue realizada por Pablo Palant. En España, que en esos años vivía aún bajo el régimen dictatorial del general Francisco Franco, el texto de Beauvoir comenzó a circular de modo semiclandestino entre algunos círculos universitarios, aunque habrán de transcurrir dos décadas más para que el libro sea editado en España. La primera publicación española corrió a cargo de la editorial Cátedra, de Madrid, que, en 1998, y dentro de su colección Feminismos, sacó a la luz una cuidada edición en dos tomos de *El segundo sexo*, con traducción de Alicia Martorell y prólogo de Teresa López Pardina. A partir de la aparición del texto en España, numerosas académicas reconocerán la importante deuda que el feminismo tiene con Simone de Beauvoir, y paulatinamente el estudio de su pensamiento ha sido incluido

²⁷ *Ibid.*, p. 289.

²⁸ Fernández Guerrero, art. cit., p. 304.

²⁹ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., vol. 2, p. 498.

³⁰ *Ibid.*, p. 541.

³¹ *Ibid.*, p. 44.

en los planes de estudio de titulaciones de grado y posgrado, sobre todo en el ámbito de las humanidades y los estudios de género.

La filósofa Celia Amorós ha señalado la lucidez de Beauvoir al identificar que «la alienación de la mujer le sirve al hombre para resolver su contradicción fundamental: la posesión de la mujer le ayuda a relajarse de su tensión existencial»³². La mujer es constituida como objeto con respecto al varón, que ocupa la posición de sujeto. Esta visión lleva a Beauvoir, y a todo el feminismo posterior, a problematizar la propia categoría de sujeto y a desenmascarar que su pretendida objetividad y universalidad no son más que un trasunto del punto de vista masculino, elevado a la categoría de universal y definido como lo *Uno*, en contraposición a lo *Otro*, simbólicamente identificado con lo femenino.

Es innegable que *El segundo sexo* inauguró una corriente feminista muy crítica con la Ilustración y la Modernidad, cuya estela puede rastrearse a lo largo de numerosos textos y estudios de las últimas décadas. De hecho, la filósofa española Teresa López Pardina ha analizado la influencia de Beauvoir en el feminismo posterior y ha señalado las conexiones de su obra con otros textos canónicos como *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, la *Política sexual* de Kate Millett y *La dialéctica del sexo*, de Shulamith Firestone, todos ellos publicados entre las décadas de 1960 y 1970³³.

Desde otra perspectiva complementaria, la historiadora Rosa María Cid ha resaltado las aportaciones de Beauvoir a la historia de las mujeres, ya que en *El segundo sexo* lleva a cabo un análisis histórico de la subordinación femenina que contribuye a dar visibilidad a este aspecto de la humanidad silenciado por la historia canónica. Se constata asimismo que «la irrupción del Género como categoría analítica no hizo más que dar la razón a Simone de Beauvoir, ampliando y comprobando la complejidad de la construcción de lo femenino»³⁴.

A continuación nos detendremos con más detalle en dos lecturas españolas de la obra de Beauvoir, llevadas a cabo por Amelia Valcárcel y Teresa López Pardina, que han insistido en su vínculo con la filosofía existencialista.

Amelia Valcárcel es catedrática de Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia y es una de las figuras destacadas de la teoría feminista en España. Según ella, el feminismo pone de manifiesto que no podemos hablar abstractamente de lo humano sino que ha de incorporarse la consideración de género, ya que «la dimorfia sexual, en cuanto se constituye como dimorfia simbólica casi absoluta, es fundamental para determinar qué es lo humano»³⁵.

Durante varias décadas Valcárcel ha publicado numerosos escritos en los que analiza la obra de Beauvoir y reconoce el impulso decisivo que esta dio al feminismo como teoría filosófica; de este modo ha contribuido enormemente a la difusión de su pensamiento en el ámbito universitario español. Beauvoir «trabajó sin pausa en la construcción de su pensamiento a la vez que de su

32 Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 58.

33 Teresa López Pardina, «Significado del segundo sexo en la historia de la teoría feminista», in: *Tertulia feminista Les Comadres, 50 aniversario de El segundo sexo de Simone de Beauvoir*, Gijón, Gobierno de Asturias, 2002, p. 22-39.

34 Rosa María Cid, «Simone de Beauvoir y la historia de las mujeres. Notas sobre El Segundo Sexo», *Investigaciones feministas. Papeles de estudios de mujeres, feministas y de género*, 2009, vol. 0, p. 74.

35 Amelia Valcárcel, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 173.

individualidad»³⁶ y realizó un constante esfuerzo que no trata de saber «qué es lo esencialmente femenino sino por qué se supone que esa esencialidad existe y qué imagen del mundo se sigue de aceptarlo»³⁷. Desde una perspectiva de compromiso con la igualdad de género, define *El segundo sexo* como «una combinación exitosa de existencialismo, hegelianismo y filosofía de la sospecha»³⁸ y afirma que en sus páginas se despliega una filosofía de la alteridad y la “otredad”, pues refleja cómo las mujeres padecen en el núcleo de su existir la experiencia de ser otra y sentirse otra con respecto a lo masculino, que es tomado como la norma de lo universal. Beauvoir muestra cómo a las mujeres se les impide el acceso a la individualidad y analiza los mecanismos específicos empleados para ello.

Asimismo, Valcárcel ha estudiado las influencias hegelianas en el pensamiento de Beauvoir, que se ponen de relieve cuando la filósofa francesa sostiene que se da una relación dialéctica entre hombres y mujeres que viene marcada por la lucha por el poder: «Beauvoir es hegeliana. Acepta que la lucha entre conciencias es la base de la Alteridad y admite que la dominación es un fenómeno universal»³⁹. Toma como referencia el modelo hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo para explicar la relación de dominación y jerarquía que se ha establecido entre los dos sexos, y que para ella tiene un origen histórico y cultural. Esta aplicación del hegelianismo que Beauvoir lleva a cabo resulta muy oportuna para entender mejor la tensión que se da entre lo masculino y lo femenino dentro del orden patriarcal, y abre asimismo la posibilidad de una superación de ese conflicto a través de la integración sintética de ambos elementos, también contemplada en la filosofía de Hegel⁴⁰.

Otra interpretación complementaria de la obra de Beauvoir es la de Teresa López Pardina, que se ha referido también a sus conexiones con Hegel y ha insistido en las aportaciones de Beauvoir al concepto existencialista de sujeto. El segundo sexo se articula sobre la tesis de que el sujeto es siempre un sujeto situado, con mayores o menores posibilidades de realizar su libertad en función de distintos factores que configuran cada situación vital, y uno de esos factores está estrechamente relacionado con la atribución de una identidad masculina o femenina. Ese texto pone el dedo en la llaga al afirmar que en la sociedad patriarcal las mujeres están oprimidas porque no pueden realizar su trascendencia, no pueden desarrollar libremente sus proyectos vitales en iguales condiciones que los hombres porque se las relega a la inmanencia. De este análisis se sigue que «la situación es el marco objetivo en el que se ejerce la libertad, marco que “los otros” pueden estrechar o ensanchar»⁴¹ y, en el caso de la mujer, «la situación, es decir, el entorno que le crea la cultura y la sociedad no le permite realizar su trascendencia»⁴², y por tanto hay unos condicionamientos externos que, de forma heterónoma, le impiden realizarse como sujeto trascendente y como libertad, que es para el existencialismo la aspiración máxima

36 Amelia Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 31.

37 *Ibid.*

38 Amelia Valcárcel, «De las quejas a las explicaciones: la filosofía que cambió el feminismo», in: Tertulia feminista Les Comadres, *op. cit.*, p. 55.

39 *Ibid.*, p. 53.

40 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

41 Teresa López Pardina, «El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir», in: Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización*, vol. 1, *De la Ilustración al Segundo Sexo*, Madrid, Minerva, 2005, p. 346.

42 Teresa López Pardina, «Significado del segundo sexo en la historia de la teoría feminista», in: Tertulia feminista Les Comadres, *op. cit.*, p. 26.

del individuo. El existencialismo asume que la existencia precede a la esencia, y *El segundo sexo* muestra que el libre despliegue del proyecto individual está condicionado culturalmente por el hecho de ser hombre o mujer, que marca modalidades concretas de ser en el mundo y de inscribirse en él.

5. Beauvoir y la naturaleza. Una aproximación desde el ecofeminismo

El ecofeminismo es una de las corrientes más novedosas del feminismo actual. Surge en las dos últimas décadas, principalmente en el ámbito estadounidense, en conexión con el movimiento ecologista. Es, ante todo, «un planteamiento ético que se centra en las relaciones humanas con el medio natural y extiende las obligaciones morales y la responsabilidad al mundo no humano»⁴³. La premisa fundamental del ecofeminismo es que la dominación ejercida por los hombres sobre las mujeres y por el ser humano sobre la naturaleza responden al mismo esquema lógico, y que ese modo dominante de relacionarse con la alteridad ha de ser sustituido por nuevos modelos basados en la igualdad, la tolerancia y la reciprocidad, tanto en el contexto humano como en las relaciones con el medio natural.

Alicia Puleo, profesora de la Universidad de Valladolid, ha analizado el concepto de naturaleza desarrollado por Beauvoir y ha establecido algunas conexiones entre los planteamientos de la filósofa francesa y el pensamiento ecofeminista. Beauvoir «se inscribe en una larga tradición de pensamiento que entiende la libertad como opuesta a la Naturaleza»⁴⁴, pues entiende que en tanto que seres naturales y biológicos estamos sujetos a la *necesidad*, mientras que el ámbito propiamente humano, el de la libertad, nos permite desvincularnos –al menos en parte– de ese determinismo al que la naturaleza nos aboca.

Sin embargo, y según la interpretación que ofrece Puleo de las memorias de Beauvoir, se aprecia que durante su infancia y adolescencia experimenta el contacto con la naturaleza como un espacio de libertad. Estas consideraciones hacen referencia a la naturaleza externa: espacios naturales, paisajes y entornos rurales que Beauvoir gustaba de frecuentar en solitario, según ella misma relata en diferentes pasajes de sus memorias. En lo que respecta a la naturaleza interna, esto es, la dimensión corporal, le parece que es un espacio de servidumbre, particularmente en el caso de las mujeres, hasta el punto de afirmar que a nivel biológico «la mujer está adaptada a las necesidades del óvulo más que a ella misma»⁴⁵. Concibió la maternidad como un lastre para el acceso femenino a la libertad y la trascendencia, e insistió en que «la capacidad de gestar no debía ser impuesta como un destino»⁴⁶ sino que la opción de ser madre ha de ser una más de entre las alternativas disponibles que cada mujer puede elegir autónomamente. Ella misma renunció a ser madre ya durante la infancia, según narra en uno de sus textos:

Cuando evoqué mi porvenir, esas servidumbres me parecieron tan pesadas que renuncié a tener hijos propios; lo que me importaba era formar espíritus y almas»⁴⁷. Beauvoir crea así, narrativamente, un relato en el que se presenta a sí misma como una niña con hondas inquietudes

43 Olaya Fernández Guerrero, *Eva en el laberinto. Una reflexión sobre el cuerpo femenino*, Málaga, Universidad de Málaga, 2012, p. 241.

44 Alicia H. Puleo, «Naturaleza y libertad en el pensamiento de Simone de Beauvoir», *Investigaciones feministas*, 2009, vol. 0, p. 107-120, p. 108.

45 Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, op. cit., vol. 1, p. 90.

46 Alicia H. Puleo, art. cit., p. 118.

47 Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, op. cit., p. 60.

intelectuales, muy alejada de los códigos que la sociedad impone a las mujeres y que siente un fuerte rechazo hacia el papel de esposa y madre.

Con respecto a la naturaleza exterior, reconoció que «sus primeras vivencias de la libertad fueron las que le concedía su contacto con la Naturaleza en sus paseos de infancia por el campo»⁴⁸, y Puleo sostiene que esas experiencias infantiles son el germen de la reivindicación de libertad que aparecerá de modo claro en el proyecto existencial que Beauvoir despliega en su etapa de madurez intelectual. Ese contacto celebratorio con el mundo natural, muy presente en la joven filósofa, dará paso en la edad adulta a un sentimiento de culpabilidad por haber apreciado la naturaleza sin presencia humana. Tras la Segunda Guerra Mundial, e influida por Sartre y otros intelectuales de su círculo más estrecho, Beauvoir se compromete políticamente con el socialismo y desarrolla un fuerte sentimiento de compasión y empatía con el dolor humano. Ese cambio ideológico hace que pierda interés por lo natural e inicie una etapa de «culto a la obra humana»⁴⁹ que se trasluce en su gusto por visitar ciudades y monumentos y su curiosidad por los ambientes sórdidos, tal y como ella misma relata en sus escritos.

Para ella, lo propiamente humano «no es conservar el mundo natural, sino abolir sus límites, crear un mundo futuro»⁵⁰ inspirado en la idea de progreso que, según el modelo antropocéntrico, establece que el perfeccionamiento humano consiste en un creciente dominio sobre la Naturaleza. Puleo pone de relieve las limitaciones de la visión de Beauvoir sobre esta cuestión, ya que para la francesa «el varón es el único creador histórico de valores»⁵¹ y el único modelo válido de trascendencia es el masculino que, en clave dialéctica, se contrapone a la inmanencia de lo femenino. El enfoque ecofeminista, en el que se enmarca el pensamiento de Puleo, complementa las perspectivas críticas iniciadas por *El segundo sexo* al ofrecer elementos para «la superación de dos sesgos: el antropocentrismo y el androcentrismo»⁵², ambos muy arraigados en la tradición filosófica occidental. Reconoce la pertinencia del análisis de Beauvoir, que supo ver que «la condición subordinada de las mujeres ha sido legitimada por un supuesto destino natural»⁵³ y que, llevada por su afán de romper con esa naturalización de la inferioridad femenina, rechazó la Naturaleza en detrimento de la cultura, reivindicando que las mujeres entrasen a formar parte de esa esfera cultural como miembros de pleno derecho.

El panorama actual es muy diferente, las demandas del feminismo se han ampliado y han incorporado otros elementos que no estaban incluidos en el pensamiento de Beauvoir, como por ejemplo la idea de que «nuestro compromiso ético puede incluir de manera sustantiva esa naturaleza no humana que en su obra era sólo un escenario para la grandeza humana»⁵⁴. No obstante, Alicia Puleo y otras filósofas ecofeministas insisten en reconocer su deuda con Simone de Beauvoir, que sentó las bases para conceptualizar la emancipación de las mujeres y promovió el despliegue de una mirada crítica que cuestiona las tradiciones e imposiciones que han afectado

48 Alicia H. Puleo, art. cit., p. 109.

49 *Ibid.*, p. 112.

50 *Ibid.*, p. 117.

51 *Ibid.*, p. 117.

52 Alicia H. Puleo, «Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de “naturaleza” y “ser humano”», in: Celia Amorós y María Xosé Agra (coords.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 181.

53 Alicia H. Puleo, «Naturaleza y libertad... », art. cit., p. 119.

54 *Ibid.*, p. 120.

históricamente a las mujeres y que han servido para perpetuar su subordinación. Su influencia llega hasta nuestros días, porque «ella es nuestra pensadora de la libertad»⁵⁵.

6. Conclusiones: la actualidad de Simone de Beauvoir

Uno de los rasgos más destacables de la obra de Beauvoir es la sensibilidad y sinceridad con que aborda los hechos. En sus libros se toma a sí misma como objeto del relato y hace de su propia vida el asunto central de sus textos, tanto en el plano literario como filosófico, porque para ella escribir es el principal proyecto de su existencia. En ese relato que construye sobre sí misma Beauvoir crea su propio personaje, construye una identidad narrativa en la que cada acto se va insertando en una secuencia lógica que lo encadena a otros actos mediante relaciones de causalidad, de modo que todo el conjunto toma sentido como despliegue de un proyecto libre y libremente desarrollado. En cada uno de sus textos se trasluce ese deseo de ser *causa sui* y de darse a sí misma un destino.

Su obra muestra sus miserias, sus miedos, sus simpatías y sus desagradados, de un modo tan intenso que trasciende lo particular y alcanza lo universal, por cuanto retrata las pasiones, deseos e inquietudes humanas en toda su complejidad. Al poner de manifiesto sus propias contradicciones en lo que respecta a su experiencia del mundo, de la sociedad, de la sexualidad, Beauvoir abre una nueva perspectiva sobre aspectos como la libertad, la discriminación femenina, la vejez o la muerte, de los que habla con una cercanía radical, siempre en primera persona. Aquí reside su gran originalidad, y también lo «escandaloso» de sus escritos. Se atreve a hablar sin dobleces de la sexualidad femenina, la menstruación, la vejez y el declive físico, la muerte, el amor y el desamor, todo ello vivido y sentido en su propia carne, pensado con detalle y trasladado luego al papel.

Su obra es también un referente para el feminismo, que se ha desplegado teóricamente a partir de *El segundo sexo*. Hoy, varias décadas después de su publicación, este libro sigue siendo uno de los principales para abordar el estudio y la comprensión del feminismo, y la concienzuda reflexión sobre la condición femenina que Beauvoir elabora tiene vigencia en nuestros días en tanto que sigue explicando muchas de las cosas que suceden a las mujeres. La crítica posterior ha señalado las limitaciones de la postura de Beauvoir; por ejemplo, aquí nos hemos referido al sesgo antropocéntrico que le achaca el ecofeminismo, o a su defensa de un modelo de trascendencia masculino que ya no resulta válido para buena parte del feminismo actual. Al reivindicar que las mujeres accedan en igualdad de condiciones a los privilegios de los que los hombres ya disfrutaban, Beauvoir opta por un modelo de relación entre los sexos que perpetúa el orden establecido: acepta que lo universal ha sido creado por los hombres pero no llega a cuestionar la validez de esa universalidad, sino que se limita a afirmar que la aspiración de toda mujer ha de ser entrar a formar parte de ella. Así, acaba por promover una *masculinización* de las mujeres, en lugar de cuestionar los modelos masculinos y promover una *feminización* del mundo, como ha solicitado el pensamiento feminista posterior.

No obstante, es notoria la influencia de Beauvoir en el feminismo y la filosofía contemporánea, y esa presencia puede constatarse también en el contexto español. Gracias al trabajo de divulgación desarrollado por las filósofas españolas aquí citadas y por muchas otras, la obra de Beauvoir ha adquirido un papel destacado en las facultades de Filosofía y en distintos foros académicos y no académicos comprometidos con el avance en la igualdad de género. En los últimos años, al amparo de muchas Universidades públicas se han creado grupos y centros de estudios de género

55 *Ibid.*

y se han implantado en las titulaciones de grado y posgrado asignaturas que aplican el enfoque de género a diferentes disciplinas. En estos nuevos contextos educativos las ideas de Simone de Beauvoir son un referente muy importante, ya que su obra contribuye a entender mejor los mecanismos ideológicos del patriarcado y proporciona herramientas teóricas para cuestionar la desigualdad de género y sentar las bases de una sociedad más justa a todos los niveles.

BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, 328 p.

ARAGÜÉS, Juan Manuel, «Sartre: las estrategias del compromiso», in: Juan Manuel Aragüés y José Luis López de Lizaga (coords.), *Perspectivas. Una aproximación al pensamiento ético y político contemporáneo*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2012, p. 9-19.

BEAUVOIR, Simone de, *La Femme rompue, L'âge de discrétion*, Monologue. Récits, Paris, Gallimard, 1967, 256 p.

—, *El pensamiento político de la derecha*, Barcelona, Edhasa, 1971, 110 p.

—, *Para qué la acción*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, 131 p.

—, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1980, 368 p.

—, *La ceremonia del adiós*, Barcelona, Edhasa, 1982, 549 p.

—, *Una muerte muy dulce*, Barcelona, Edhasa, 1982, 155 p.

—, *La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1987, 640 p.

—, *La invitada*, Barcelona, Edhasa, 1988, 436 p.

—, *El segundo sexo*, 2 volúmenes, Madrid, Cátedra, 2002, 837 p.

PARTIE 2 : EXISTENTIALISME ET PENSÉE ESPAGNOLE

Pour un existentialisme espagnol : Ser y estar, ou la « divine vocation philosophique du castillan » selon Juan David García Bacca

*Ser y estar : Juan David García Bacca and the “divine philosophical
vocation of Castilian”*

Salomé FOEHN

Université Sorbonne Nouvelle – Paris III/CREC

Juan David García Bacca, philosophe et exilé républicain espagnol de 1939, publie en 1962 un recueil d'articles qu'il intitule simplement : *Existencialismo*. Entre 1942 et 1962, l'auteur consacra de nombreux textes à ce courant européen qui, en Amérique latine où il s'est exilé, prend de l'ampleur, au point de devenir un véritable phénomène de mode. L'ouvrage entend répondre à la curiosité – insatiable – du public mexicain puis vénézuélien tout en l'enjoignant à trouver sa propre voie/voix philosophique. García Bacca entame ainsi un dialogue avec son lecteur américain – peu versé en philosophie – et le vieux continent, s'efforçant de satisfaire la curiosité du premier tout en l'enjoignant à penser librement, c'est-à-dire, selon sa propre manière d'être américain. Autrement dit, ceux qu'on tient outre-Atlantique pour de véritables maîtres à penser – Heidegger et Sartre, mais également Unamuno – sont abordés dans ces pages avec

Juan David García Bacca was a philosopher and Spanish Republican exile. In 1939, he published a book of articles, Existencialismo. From 1942 to 1962, the writer dedicated numerous texts to that European philosophical trend which, in Latin America, where he went into exile in 1938, became important, even fashionable. The book intended to satisfy the apparently insatiable curiosity of his Mexican and Venezuelan readership, while inviting them, at the same time, to find their own philosophical voice, as Latin Americans, precisely. In fact, García Bacca started a dialogue with his American reader – scarce versed in Philosophy – and the old continent. He endeavoured to satisfy the former's interest whilst encouraging him/her to think freely, that is to say, according to his/her own Latin American way of being. In other words, those considered in Europe as true philosophical masterminds – such as Heidegger and Sartre as



sérieux et dérision, selon la veine typiquement humoristique de l'auteur. Pour García Bacca, philosopher en espagnol, c'est se projeter dans le temps : tout est encore à faire, tout est déjà là, en puissance. Car l'instinct philosophique de la langue castillane, seule de tous les idiomes européens à distinguer entre « *ser y estar* », est « divin ».

Mots-clés : Juan David García Bacca, exil républicain, philosophie hispano-américaine, existentialisme, Heidegger, Sartre, Unamuno

Domaine : philosophie, xx^e siècle, Espagne, Amérique latine, Mexique, Venezuela

well as Unamuno – are treated in these pages with irreverence and humour. To philosophise in Spanish, according to García Bacca, is to propel oneself into the time : all is still to be created, all is already here, potentially. It is utterly prospective. Indeed, in being the only European idiom to distinguish between « ser y estar », is the Castilian language not « instinctively divine » ?

Keywords : Juan David García Bacca, exilio republicano, filosofía hispanoamericana, existentialisme, Heidegger, Sartre, Unamuno

El existencialismo, esa filosofía cuyas obras es padre Heidegger, amenaza con trocarse en una de las plagas filosóficas, sociales, literarias y aun teológicas de nuestros días.

Juan David GARCÍA BACCA

Juan David García Bacca, né à Pampelune en 1901 et mort à Quito en 1992, naturalisé vénézuélien en 1957, est l'un des grands noms de la philosophie hispanophone, tant par la nature encyclopédique de son savoir que pour son humour¹. Dans *Existencialismo*, l'auteur use de « malice », « sel de la connaissance »² pour relever les « impensés » de ce que son grand ami José Bergamín³, également exilé républicain, appellera non plus « courant » mais « mode » philosophique : l'existentialisme⁴. Sans dresser de parallèle entre Juan David García Bacca et Nathalie Sarraute, on peut néanmoins suggérer d'entrée de jeu que, chez le premier, le terme de « malicia » est à la philosophie ce que le « soupçon » est au roman, chez la seconde. García Bacca affirme ainsi : « *Desde que la filosofía es filosofía de la vida, filosofar se ha convertido casi en un sospechar y maliciar* »⁵. À la suite du passage cité, García Bacca entame une féroce critique de l'idéalisme hegelien et de l'ensemble de la tradition métaphysique occidentale. Il s'agit pour lui de renverser la perspective et de se situer par rapport au monde entendu comme ensemble des possibles et par rapport à l'étant, ou, plus exactement, à la communauté d'étants que nous formons en tant qu'êtres humains. Exister n'est pas un fait mais un sentiment résolument tourné vers le futur, une perspective radicalement prospective. Si le possible est le temps du futur (le nôtre), le présent est celui du réel ; le passé, celui du nécessaire (« Dieu »). En raison de l'aspect fini de notre expérience temporelle, le philosophe doit faire intervenir la malice :

*Pero el tiempo se nos da en tres dimensiones nada más, siendo finita la duración total de nuestro presente. Tal vez creamos que todo esto es ontológicamente inofensivo. Maliciemos un poco, valientemente, que de ser cobarde no se saca nada, sino lo del avestruz –aunque me dicen que es un cuento que les hemos inventado malévolamente.*⁶

L'existentialisme, comme chacun sait, est l'un des courants philosophiques majeurs de l'Europe d'après-guerre, dont aujourd'hui encore, Sartre et, surtout, Heidegger, sont les plus illustres représentants. Or, ce qu'il y a d'intéressant à noter d'emblée c'est que, chez les philosophes de l'exil républicain espagnol de 1939, dits de la « première génération » (ceux nés autour de 1900), ce courant est reçu avec circonspection. Cela est d'autant plus vérifiable que Bergamín, qui se tint toujours à l'écart de la philosophie académique mais côtoya, outre García Bacca, certains philosophes espagnols parmi les plus qualifiés de leur génération, salue indirectement la promesse

1 Voir à ce sujet, entre autres, la Préface de Juan F. Porras Rengel dans *Confesiones*, p. XV-XVI.

2 Juan David García Bacca, *Existencialismo*, México, Universidad Veracruzana, 1962, p. 33.

3 Sur l'amitié entre José Bergamín et Juan David García Bacca, voir : Juan David García Bacca, *Confesiones*, Barcelona : Anthropos, 2000, p. 22, 24, 63, 82, 84-86, 88, 98, 106. Sur la dimension philosophique de cette amitié, voir ma thèse de Doctorat : Salomé Foehn, *Les philosophes de l'exil républicain espagnol de 1939. Autour de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano*, thèse de Doctorat dirigée par MM. les Professeurs Nigel Dennis et Serge Salaün, University of St Andrews, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, 2011-2012. Les travaux scientifiques sont rares. Néanmoins, on peut également signaler à ce sujet les divers entretiens de Carlos Gurméndez avec José Bergamín et Juan David García Bacca publiés dans *El País* à la fin des années 70. L'un de ces dialogues a été traduit en français sur le site des Éditions de l'Éclat.

4 José Bergamín, « El filósofo, la moda y la mujer » in : *La corteza de la letra*. (Palabras desnudas), Buenos Aires : Editorial Losada, p. 109. Le passage en question repose sur un jeu lexical entre « modo », « modalidad », « moda ».

5 Juan David García Bacca, *op. cit.*, p. 47.

6 *Ibid.*

philosophique sous-jacente à l'existentialisme : « ¿ Nos quedará de esta palabra, designación de un modo temporalísimo de pensar, sólo los troncos secos de esa viva arboladura aparente, con promesa de savias vivificadoras, de resurrección en nuevas, de renovadas primaveras del pensamiento ? »⁷. Cette promesse consisterait à renouer, selon José Bergamín, avec la philosophie contemplative ou méditation sur la mort – ce qui n'est pas sans rappeler le jeune Ortega des *Meditaciones del Quijote* – c'est-à-dire, avec de la pensée comme retour sur l'expérience humaine par excellence, celle de la finitude. Chez Juan David García Bacca, la réflexion sur la finitude de l'être se traduit par une revendication de la langue castillane comme langue métaphysique, à même de dire l'être (domaine du *ser*) et, si on veut, l'existant (domaine de *estar*).

Avant toute chose, je retracerai brièvement le parcours philosophique de Juan David García Bacca en m'inspirant de son autobiographie intellectuelle, *Confesiones* (1990)⁸ – ainsi que de mes propres travaux de recherche – pour le situer dans l'Europe de l'entre-deux-guerres : les années vingt, ses années de formation philosophique, et les années trente, durant lesquelles il exerce déjà comme Professeur titulaire de la chaire de philosophie à l'Université de Barcelone, après avoir obtenu celle de l'Université catholique de Saint-Jacques de Compostelle. García Bacca avait alors une double vocation : religieuse et philosophique, ancrée dans de profondes convictions progressistes qui l'amènèrent à défendre la Seconde République espagnole. Il abandonna la première en 1938, alors que la guerre civile espagnole faisait rage.

Dans l'entre-deux-guerres, García Bacca était internationalement reconnu comme philosophe et théologien, comme logicien et mathématicien hors-pair.

Séminariste, il fréquenta durant les années vingt les meilleures universités catholiques d'Europe et, une fois obtenu le Doctorat catholique, insista auprès de ses supérieurs pour fréquenter les meilleurs universités laïques d'Allemagne, de France et de Belgique – ce qui lui fut accordé sans peine. Il s'intéressait à la logique (mathématique) et à la physique (quantique), c'est à dire aux sciences les plus immédiatement contemporaines. Il fréquenta le Cercle de Vienne. Formé à la néo-scholastique, il connut personnellement le philosophe français Jacques Maritain, se lia d'amitié – l'amitié d'une vie – avec son compatriote et homme de lettres José Bergamín (lui-même, un intime des Maritain), sans doute en 1933 ou 1934. Cette amitié, il importe de le noter ici, ainsi que celle du Mexicain Alfonso Reyes, devait infléchir sa pensée vers la poésie et la littérature dès son arrivée à Mexico, en 1942. L'un des premiers, il lut Marx, celui des Manuscrits de 1848 – à l'insu de ses supérieurs. Il découvrit un auteur qui provoqua en lui un « choc philosophique » profond ; l'ouvrage qu'il lui consacra, *Humanismo teórico, práctico, positivo según Marx* ne parut que trois décennies plus tard, en 1965.

La guerre civile espagnole et l'exil imprimèrent une marque durable – quoique implicite – sur son œuvre : d'abord, en 1938, à Paris, il décida d'abandonner le sacerdoce à la suite d'une profonde crise religieuse. Il s'exila, trouva refuge à Quito, en Equateur, avant d'être appelé en 1942 par la Universidad Autónoma Nacional de México (UNAM) pour occuper la chaire de Métaphysique laissée vacante par José Ortega y Gasset, qui préféra retourner en Espagne malgré la victoire des nationalistes et l'avènement de la dictature. En somme, jouissant d'une solide réputation internationale des deux côtés de l'Atlantique, García Bacca était de son vivant l'un des philosophes les plus autorisés d'Amérique latine⁹.

7 José Bergamín, *op. cit.*, p. 109.

8 Voir bibliographie en fin d'article.

9 Pour situer l'œuvre, García Bacca dans le contexte de l'exil républicain espagnol de 1939, on se reportera avec

Au début des années quarante, pendant son séjour mexicain, paraissent ses premiers articles sur le thème, qu'il recueillera en 1962 dans *Existencialismo*. Néanmoins, García Bacca n'est pas à proprement parler un penseur existentialiste. Carlos Beorlegui, par exemple, montre que García Bacca s'inspire de l'ontologie existentialiste sans pour autant reprendre à son compte « le sens tragique et angoissé de l'existence qu'adoptèrent certains existentialistes »¹⁰. Comme chez Heidegger :

*El ser no es la esencia o sustancia de los entes, sino la realidad inobjetiva y atemática que actúa de horizonte de comprensión de los entes. [...] Esta condición del Ser hace que sólo podamos intentar dar cuenta del mismo de una forma sesgada, temporal y cultural, a través de una hermenéutica existencial, que tiene muchos elementos paralelos con su hermenéutica histórico-vital de corte historicista, y que perseguirá dar cuenta de los modos históricos y culturales como el Ser se ha ido proyectando en la realidad.*¹¹

Chez García Bacca comme chez Heidegger, la culture est la voie d'accès à l'être. García Bacca se reconnaît comme « *español de la España peregrina que habla Bergamín* »¹² : en tant qu'Espagnol universel et humaniste. Toutefois, ce que ne relève pas Beorlegui, c'est que l'influence d'Ortega persiste aussi du point de vue stylistique.

Tout cela mériterait qu'on s'y arrête plus longuement. Néanmoins, García Bacca, dans *Existencialismo*, n'en est pas tout-à-fait là : de 1942, quand il publie le premier texte sur l'existentialisme, jusqu'à 1961, il est tout entier à l'entreprise culturelle des républicains espagnols exilés au Mexique. L'ouvrage répond à une demande des lecteurs d'Amérique latine, non avertis en matière de philosophie. García Bacca ne manque pas d'ironiser sur ce phénomène de mode :

*Todavía no se han repuesto los técnicos en filosofía de la sorpresa, desconcierto y novedad de la filosofía heideggeriana, y ya se ha levantado una polvareda, tumulto y ejército de existentialistas. Empero la curiosidad tiene sus derechos; y los dedicados a leer a Heidegger hace ya muchos años, y leerlo de primera mano, nos sentimos a ratos con pequeños remordimientos – que no llegan a remordimiento por pecadillo venial – de no tratar, en la medida de lo posible, de satisfacer tan naturales curiosidades. A este remordimiento deberá el lector las gotitas de existencialismo que en unos artículos vamos a darle.*¹³

Ce qui importe, c'est de montrer que dans *Existencialismo*, García Bacca est en train de créer une langue philosophique en « accord » avec une manière d'être au monde espagnole ou, plus exactement, l'Espagne de la Seconde République en exil, l'« Espagne pèlerine », précisément¹⁴. Il

profit aux travaux de Carlos Beorlegui, l'un des rares philosophes espagnols à l'appréhender sous cet angle. L'ouvrage d'Ignacio Izuzquiza, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, publié en 1984, reste une référence pour comprendre la complexité de la pensée de García Bacca. Cependant, il manque à ce jour une étude complète sur les ouvrages publiés en Espagne et en Amérique latine entre 1984 et la mort de l'auteur, en 1991. Sur les relations entre García Bacca et ses supérieurs religieux, on pourra consulter la *Biografía intelectual* de Jorge M. Ayala.

10 Carlos Beorlegui, « El exilio español en Venezuela: la filosofía de Juan David García Bacca » in : Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés (coord.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 582.

11 *Ibid.*, p. 582.

12 Entretien de García Bacca in : Juan David García Bacca. *La filosofía, una empresa de creación social del pensamiento. Plan de realismo integral e integerrimo*, Revista *Anthropos*, n° 9 (nouvelle édition), Octobre 1991, p. 252.

13 Juan David García Bacca, *Existencialismo*, op. cit., p. 20.

14 Sur la notion d'« Espagne pèlerine » voir Salomé Foehn, *Les philosophes de l'exil...*, op. cit., en particulier

prévient son lecteur de la nature non- systématique, et même anti-dogmatique du volume : ces travaux sont des magasins où le lecteur peut profiter de ce que bon lui semble¹⁵. Il ne s'agirait donc pas de donner, ici, une lecture linéaire de l'ouvrage dans son ensemble – ce qui contredirait l'esprit de l'auteur – mais bien de relever certaines harmoniques « espagnoles » placées subrepticement dans le texte glosant l'œuvre de Heidegger. García Bacca vise, en effet, à révéler ni plus ni moins que la « secrète prédestination philosophique divine du castillan »¹⁶.

García Bacca ne reconnaît à l'existentialisme qu'un seul père fondateur, Martin Heidegger, à l'exclusion de tous les autres : Kierkegaard, Sartre et Unamuno qui, eux, ne peuvent prétendre qu'au titre d'inspireurs ou de continuateurs. Dans le premier texte, intitulé « Existencialismo », García Bacca tourne en dérision le philosophe français, qui prétend gloser Thomas d'Aquin. Face à un Thomas d'Aquin, Sartre n'est qu'un bleu (*pipiolo*) : il nous jette en pleine figure notre programme d'existence intime et privé. Nous ne pouvons qu'avoir honte de nous- mêmes à le lire car, à l'instar de Freud, Sartre nous « confesse en public ». Thomas d'Aquin, au contraire, nous confesse à Dieu. Cet acte de confession, que seuls des savants peuvent opérer, est pour nous d'autant plus émancipateur qu'il nous est accessible.

García Bacca ne cherche pas davantage à redorer le blason national qu'il n'admire les penseurs français. Selon lui, Unamuno, sans doute le premier et le seul existentialiste espagnol, échoue précisément où Heidegger triomphe. Ainsi, dans le deuxième texte intitulé « *Existencialismo en dosis inofensivas* », García Bacca reconnaît indirectement à Unamuno, par le biais de la paraphrase, le mérite d'avoir réorienté la philosophie vers l'individu existant en chair et en os. Mérite qu'il attribue explicitement à Heidegger. Unamuno pêcherait par manque de précision : « *Pretendía ir a donde llegó Heidegger, y se quedó con las ganas, y la buena voluntad, porque le faltó la técnica* »¹⁷.

Néanmoins, si la génération précédente manque à ses yeux de formation technique, García Bacca soutient fermement dans *Existencialismo* que le peuple espagnol est doué pour la philosophie. Je citerai ici un passage assez long, que je commenterai ensuite :

Como toda la filosofía antigua, es decir : anterior a Heidegger, suponía implícitamente que todo ser y cualquier ser sólo podía estar en un estado – inclusive las lenguas en que se expresa la filosofía occidental no suelen distinguir entre « ser » y « estar », y en este punto el castellano, ¡quién sabe por qué secreta predestinación filosófica divina, hace excepción!, de ahí que tuvieran grandísimas dificultades en distinguir la manera como Dios era ser, del modo cómo las creaturas son ser. Y Santo Tomás tendrá que inventar, frente a toda la metafísica griega, que en las creaturas se distinguen realmente esencia y existencia, mientras que la característica del ser divino consiste en que en Dios se identifican realmente esencia y existencia. El jesuita Suárez – ¡qué bien lo guiaba en esto el instinto filosófico español, el del ser y del estar! – negó que se distinguieran realmente en las creaturas esencia y existencia, teniendo naturalmente que buscar, para salvaguardar su fe, otro criterio de distinción entre Dios y creaturas. El distintivo no se halla en el orden del ser. Verdaderamente es de lamentar que, en vez de escribir metafísica en latín, no hubiera nuestro Suárez el escribirla en español, pues casi de seguro hubiera aprovechado la distinción entre ser y estar para sus Disputationes metaphysicae,

p. 193-277.

15 Juan David García Bacca, *op. cit.*, p. 9.

16 *Ibid.*, p. 25.

17 *Ibid.*, p. 23.

*ganándole así a Heidegger la palma. Ciertos pecados de omisión en materia de lenguaje son mucho más graves que otros de comisión de errores.*¹⁸

Le texte s'ouvre par une boutade : tout ce qui dans l'histoire de la philosophie est antérieur à Heidegger peut être relégué à l'Antiquité (l. 1 : « *como toda la filosofía antigua, es decir : la anterior a Heidegger* »). Cette philosophie ne pouvait concevoir qu'un seul état de l'être (l. 2 : « *todo ser y cualquier ser sólo podía estar en un estado* »). Heidegger est le premier à avoir introduit explicitement la distinction entre l'être et l'étant. García Bacca note avec raison que cela est dû à l'incapacité des langues occidentales à distinguer entre l'essence et la temporalité de l'être – à l'exception, bien entendu, du castillan. Mais cette observation est loin d'être neutre, dépassionnée : au contraire, elle est exprimée sous forme d'exclamation : l. 4-5, « [...] *el castellano, ¡quién sabe por qué secreta predestinación filosófica divina, hace excepción! [...]* ». En outre, cette vocation du castillan à dire l'être a tout d'une mission sacrée, puisqu'il s'agit d'une secrète et divine prédestination philosophique.

La suite du texte ne fait que confirmer la préoccupation, elle-même « secrète » ou inavouée, de García Bacca, pour la langue d'expression philosophique, qui apparaît ici en incise. L'exemple de Suárez a, ici, une valeur instructive : Suárez échoue dans son entreprise d'explicitation de l'être car il ne peut s'exprimer qu'en latin. García Bacca perd sa neutralité. On entend une note d'humour. Il ne s'agit plus de gloser – exercice où il excelle –, mais de faire entendre sa voix, d'exprimer des regrets : « *Verdaderamente es de lamentar que, en vez de escribir metafísica en latín, no hubiera nuestro Suárez el escribirla en español [...] ganándole así a Heidegger la palma* » (l. 16-18). Cette irruption de la voix du philosophe dans le cheminement de la pensée est tout-à-fait représentative de son style philosophique. On voit ainsi comment, en filigrane, apparaît une réflexion qui n'aura de cesse de grandir en importance dans la trajectoire philosophique de García Bacca : celle qui prend la langue comme point d'interrogation et comme tremplin vers la création proprement philosophique. Ainsi, comme chez Heidegger, la philosophie est moins une science qu'un art.

L'extrait se termine sur une note grave : « *Ciertos pecados en materia de lenguaje son mucho más graves que otros [...]* » (l. 19). Ne pas philosopher dans sa langue maternelle, c'est pécher contre la pensée. Tout le travail philosophique à venir consiste donc à convertir l'intuition profondément métaphysique du peuple espagnol en métaphysique proprement dite, pour la communauté des nations hispanophones de part et d'autre de l'Atlantique. Mieux : philosopher en espagnol, ce n'est pas se replier sur un nous communautaire mais au contraire porter un espoir de salut pour l'humanité.

Avant de conclure, je ferai un parallèle entre les philosophes de l'exil républicain espagnol et les philosophes juifs allemands exilés. Dans *Le malin génie des langues*, Marc Crépon décrit ce qui me semble être la position des philosophes de l'exil républicain espagnol vis-à-vis de l'appartenance à la communauté (et à une langue) :

La réflexion sur les langues peut aussi s'attacher à défaire tous les liens qui lient la pratique d'une langue à l'appartenance à une communauté d'un autre ordre. Loin de justifier ou de construire un repli quelconque sur un « nous » particulier, elle cherche alors dans la diversité des langues, dans leur harmonie ou dans leur traduction (sa théorie, autant que sa pratique), le moyen de surmonter la diversité et de donner à la pensée une dimension universelle. Elle prend la mesure du risque extrême que fait courir à la pensée la sacralisation d'une langue donnée – l'auto-constitution et l'auto-contemplation d'un « nous » dans cette langue et dans les œuvres qui

¹⁸ *Ibid.*, p. 25-26.

la travaillent (une littérature nationale, une philosophie nationale, etc.). À cet investissement historique, elle substitue une autre attente : trouver dans les langues les signes d'une promesse (de salut, de révolution) qui transcende les divisions de l'humanité pour disjoindre les cercles de l'appartenance à divers ordres de la communauté (naturelle, culturelle, politique, et bien sûr linguistique) et dessiner les traits d'un nouvel être en commun.¹⁹

La réflexion sur les langues en philosophie tiendrait d'un effort synthétique qui, paradoxalement, n'annule pas les différences : la pensée peut atteindre à l'universel, en se gorgeant des particularités mêmes de chaque langue. Philosopher en espagnol, c'est vivre en homme libre. Chez García Bacca, l'homme ne naît à la philosophie – et donc, à lui-même – qu'une fois acceptée comme langue d'expression sa langue maternelle. L'auteur n'aura de cesse de souligner, et avec courage, car le Venezuela connaîtra, lui aussi, les tristes jours de la dictature, la fonction émancipatrice de la philosophie.

Dans « Filosofía y lengua », García Bacca exprime clairement la relation viscérale entre la philosophie et la langue maternelle. Son but est d'inciter ses lecteurs à « penser par eux-mêmes », sans emprunter excessivement aux cultures européennes. Paradoxalement, quoique « in-formés » en philosophie, les hispanophones sont, selon lui, philosophiquement riches, bien davantage que les peuples de la vieille Europe, puisque la langue espagnole n'est pas encore érodée par les siècles de philosophie et garde intacte toute la fraîcheur de son dire :

*La filosofía comienza a libertarse de su función derivada : la de altavoz del Altavoz, cuando un hombre se decide, o le nace, filosofar en lengua materna – no griega. [...] El castellano no ha llegado aún a ser órgano vocal del filosofar; y débátese entre una pretendida función de altavoz de Altavoz – de traductor de Originales – y la exigida por la perfección de una lengua materna que sabe hablar literariamente de todo – menos filosóficamente de filosofía. [...] Nuestra sensiblería española por la independencia se gasta en reclamar un Peñon. ¿Cuándo reclamaremos lo que hemos cedido sin más y complacientemente cedemos : la independencia de nuestro lenguaje filosófico frente a los filósofos extranjeros, sean o no latinos?*²⁰

Tout cela ouvrirait, je le crois, de vastes champs de recherche. Pour ma part, j'inviterais, humblement, pour finir, les hispanistes et les philosophes à écrire l'histoire complexe de ce que les philosophes espagnols ont pu dire de leur langue, une histoire, comme j'espère vous en avoir convaincu ici, déjà entamée par García Bacca.

19 Marc Crépon, *Le Malin génie des langues*, Paris, Vrin, 2000, p. 8.

20 García Bacca, Juan David, « Filosofía y lengua », *Ensayos*, Barcelona, Península, 1970, p. 27-29.

BIBLIOGRAPHIE

AYALA, Jorge M., *J. D. García Bacca. Biografía intelectual (1912-1938)*, Madrid, Diálogo filosófico, 2004, 329 p.

BEORLEGUI, Carlos, « El exilio español en Venezuela : la filosofía de Juan David García Bacca », in : Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés (coord.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 579-594.

BERGAMÍN, José, « El filósofo, la moda y la mujer », *La corteza de la letra. (Palabras desnudas)*, Buenos Aires, Editorial Losada, p. 109-114.

CRÉPON, Marc, *Le Malin génie des langues*, Paris, Vrin, 2000, 224 p.

FOEHN, Salomé, *Les philosophes de l'exil républicain espagnol de 1939. Autour de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano*, thèse de Doctorat en co-tutelle internationale sous la direction conjointe de MM. les Professeurs Serge Salaün et Nigel Dennis, Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, University of St Andrews, 2011-2012.

GARCÍA BACCA, Juan David, « Filosofía y lengua », *Ensayos, Península*, Barcelona, 1970, p. 25-29.

—, *Confesiones*, Barcelona, Anthropos, 2000, 168 p.

—, *Existencialismo*, México, Universidad Veracruzana, 1962, 289 p.

GURMÉNDEZ, Carlos, « La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía », entretien avec Juan David García Bacca et José Bergamín, *El País*, 22 septembre 1977. http://elpais.com/diario/1977/09/22/cultura/243727202_850215.html

IZUZQUIZA, Ignacio, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Barcelona, Anthropos, 1983, 535 p.

PORRAS RENGEL, Juan Francisco, « Presentación », in : J. D. García Bacca, *Confesiones*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. VII-XVIII.

VV.AA., Juan David García Bacca. *La filosofía, una empresa de creación social del pensamiento. Plan de realismo integral e integérrimo*, *Revista Anthropos*, n° 9 (nouvelle édition), Octubre 1991, 176 p.

PARTIE 2 : EXISTENTIALISME ET PENSÉE ESPAGNOLE

Ortega ante Sartre*

Ortega face à Sartre

Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA

Universidad de Alicante

La posición intelectual de José Ortega y Gasset ante Jean-Paul Sartre se puede analizar a partir de los tres pasajes textuales que referidos al pensador francés aparecen en la producción filosófica del Ortega más tardío. El trabajo aborda el análisis de dichas citas a partir de una doble contextualización; en primer lugar, desde el inmediato punto del devenir filosófico de Ortega en el que se generan dichas citas y, en segundo lugar, enmarcando las mismas dentro del horizonte de la recepción de Sartre en los medios intelectuales en la España del franquismo. Desde ambos parámetros el trabajo trata de establecer algunos interrogantes sobre la rotunda desafección que el pensador madrileño manifiesta ante la figura más prominente del existencialismo francés.

Palabras claves: existencialismo, fenomenología, Ortega y Gasset, Sartre, franquismo, intelectuales

Le positionnement intellectuel de José Ortega y Gasset face à Jean-Paul Sartre peut être examiné à la lumière de trois brefs textes se référant au penseur français qui apparaissent dans la production philosophique du dernier Ortega. Cette étude entend analyser les textes en question à partir d'une double contextualisation. D'abord dans la perspective immédiate de l'évolution philosophique interne de Ortega au gré de laquelle ces références surgissent ; puis, dans un second temps, en élargissant l'horizon à la réception de ces mêmes déclarations dans les milieux intellectuels de l'Espagne sous le franquisme. A partir de ce double paramétrage, cette étude cherche à interroger le désamour profond que le penseur madrilène conçoit à l'endroit de la figure la plus éminente de l'existentialisme français.

Mots-clés: *existentialisme, phénoménologie, Ortega y Gasset, Sartre, franquisme, intellectuels*

Domaine: *philosophie, xx^e siècle, France, Espagne*

* Este capítulo se inscribe en el Proyecto de Investigación del Plan Nacional de I+D+i FFI2013-42443-R: «Crisis y relectura del liberalismo en el período de entreguerras (1920-1938): las aportaciones de Walter Lippmann y José Ortega y Gasset».



I. Introducción

La relación de Sartre con Ortega y Gasset, con el Ortega más tardío, resulta imprecisa. A través de tres pasos se planea en este trabajo aclarar este inexplorado vínculo. En primer lugar se trata de posicionar a Ortega frente a Sartre a partir de las tres citas textuales, las únicas que en el corpus textual del filósofo madrileño se cita por su nombre a Sartre. Esas tres citas además de remitir de manera precisa a la valoración del filósofo francés, también amplían su eco a la valoración del «existencialismo de Sartre». Dejo de lado otros términos derivados de la raíz «existencia», puesto que su conexión con Sartre y el pensamiento francés resultan más imprecisas. En segundo lugar, trataré de ampliar el campo de mira y dar algunas pautas sobre el contexto y momento en que Ortega recurre a Sartre, son tres citas muy concentradas en el tiempo con lo que resulta factible vincularlas a una circunstancia compleja, pero determinada. En tercer lugar, y a modo de hipótesis, me interrogaré por las causas del radical rechazo, de la desafección con la que Ortega menosprecia a Sartre.

II. Tres citas en la consumación de una desafección

Ortega cita de manera explícita, sin uso de ninguna de las abundantes figuras retóricas que caracterizan su estilo, en tres ocasiones a Jean-Paul Sartre. Las tres se sitúan entre marzo de 1949 y algún momento indeterminado de 1951. Recordemos brevemente, para situarnos, sin detrimento de lo que explicaré con más detalle en el segundo apartado, que Ortega regresa del exilio en 1945 y permanece en España hasta su fallecimiento en octubre de 1955. La idea del regreso constituye una de las decisiones de la vida pública de Ortega más difícil y polémica.

En España Ortega se encuentra con la fase de plomo del franquismo, la zona más dura de todo el régimen, que precisamente cerrará este primer periodo con la crisis universitaria de febrero de 1956. En la España interior Ortega es visto desde el mundo universitario como un referente liberal y europeísta, la manifestación que recorre Madrid tras su muerte y el homenaje laico en el cementerio ante su tumba son un episodio destacable y un prolegómeno al arranque de las protestas de 1956. Pero Ortega carecía completamente del liderazgo social y político de los años veinte y treinta. Se pregunta López Pina:

¿Cuál era el hontanar del que bebía la vanguardia del 56? Por supuesto Ortega y Gasset y la generación del 98? (...) Pero respecto de las fuentes de los jóvenes de izquierda, que son la mayoría de nuestros personajes, lo interesante comenzaba justo donde acababan Ortega, Unamuno, Marañón y el 98.¹

Es decir, un referente matizado.

Por otro lado, Ortega será sometido a un férreo acoso por parte de los sectores académicos e intelectuales de estricta observancia ortodoxa, afines al régimen, que no transigen con un personaje de vocación laica y liberal como el que representa Ortega.

En esta tesitura, y con una personalidad pública tan acostumbrada a tener un protagonismo y un liderazgo al más alto nivel desde los veinte años, aquello resultaba descorazonador.

Allende las fronteras de España, Ortega también recibirá un retorno negativo a su acto de volver a España. El exilio más combativo no perdona la tibieza de un Ortega que vuelve a la España de Franco. Resulta palmario que aunque ninguna palabra del pensador se dirige a legitimar al régimen en ningún momento, la mera presencia de un personaje de su calado y

1 Antonio López Pina (ed.), *La generación del 56*, Madrid, Marcial Pons, 2010, p. 60.

trayectoria se interpreta desde fuera como un acto de complacencia con el régimen. Más aun cuando Ortega no viene a organizar células secretas de oposición al régimen, sino a tener cierta actividad intelectual pública. En visita a Argentina el exilio republicano le organizará un boicot que lo deja bastante perplejo y desorientado.

Así las cosas, esta última década de su vida, desde el 45 al 55, sitúan a nuestro personaje en una incómoda «zona de nadie». Una década en la que no dejará ningún texto relevante respecto a lo ya escrito, en la que hará de los viajes y los homenajes en el extranjero un bálsamo, y en la que huella de la decadencia física y los problemas depresivos, aparecen. Ya he calificado este retorno como polémico, pero también hay que apuntar en su descargo que Ortega no era un académico al uso, que hubiera fácilmente reconvertido su exilio en una estancia dorada en alguna universidad norteamericana. Su vida era la vida pública: la prensa, la tertulia, la intervención y, quizás, ese impulso vocacional le empujó ciegamente al regreso a un lugar y en un momento en el que su función era imposible.

Pero también es un momento en el que se rebaja la metáfora y ajusta la crítica. Las múltiples invitaciones a las que acude son el espacio adecuado para la recapitulación, el resumen, o si se quiere la apretada síntesis. Y en ese contexto, y con esos mimbres, aparece el Ortega menos literario pero más afilado, más incisivo, más suelto, capaz del cuerpo a cuerpo verbal con Merleau-Ponty al que enmienda como a un alumno de doctorado. Aparece como de vuelta de todo y no se altera al reprochar las insuficiencias de Heidegger del que se reclama, no obstante, amigo personal.

En ese contexto aparecen las tres descargas contra Sartre y su existencialismo. Precisamente en tres textos en los que hace un apretado recorrido por la historia y la filosofía.

Anticiparé la posición de Ortega en las tres y luego bajaremos a la formulación concreta de cada una de ellas y a su diferente carga letal. Para Ortega la fenomenología de Husserl es el punto –más alto y de inflexión–, al que ha llegado la Filosofía en el intento de presentarse con su vocación primigenia. Una ruta que arranca en el pensamiento griego, transita por toda la historia y llega hasta las puertas de Husserl de la mano de los neokantianos, penúltimo intento de formular una filosofía con hechuras metafísicas, recuperando parte del legado de Kant.

El peyorativamente designado como psicologismo del tramo final de XIX, junto con las múltiples variantes del irracionalismo, destruyen toda posibilidad ontológica en la medida en que se demuestra que el propio acto de pensar un objeto se integra en el conocimiento que de ese objeto tenemos. Husserl, como decía, lo intenta por última vez. En vano. Precisamente uno de los tres textos en los que se cita a Sartre es una revisión crepuscular de ese devenir al que ha llegado la Filosofía. Allí Ortega señala al declive de la civilización occidental fundado –a su vez– en el declive de las dos verdaderas ciencias que quedaban en pie, la Física y la Lógica.

Respecto de la primera, la Física, Ortega considera que se ha cegado toda posibilidad de conocimiento verdadero por dos causas: el principio de incertidumbre, sobre el cual Ortega afirma tener información de primera mano tras haber dialogado con un físico (no lo identifica, pero señala que no es Einstein) como, por otro lado, el teorema de Gödel. Esto significa la muerte de la civilización occidental. El escollo que Husserl había intentado salvar con su metodología fenomenológica. Este fracaso de Husserl ha tenido dos intentos de recuperación, de falsa recuperación, son los intentos de Heidegger y Sartre. Para Ortega ambos intentan sin éxito formular una nueva metafísica al estilo clásico, una aventura abocada al fracaso en la época del principio de incertidumbre.

La solución de Ortega es una nueva racionalidad interpretada en clave vital, la razón vital o el raciovitalismo, una suerte de fenomenología derivada hacia el vitalismo, salida inspirada en el pensamiento de Dilthey, quizás el autor con el que Ortega acaba identificándose de manera más profunda e intensa. Heidegger y Sartre han indagado en la dirección equivocada, y Ortega los pone en el disparadero de manera descarnada, criticando ácidamente tanto la inútil jerga que ponen en juego para elaborar una pseudo-ontología ficticia, como la fama pasajera en la que viven, señalando que treinta años antes en España (o esas tierras detrás de esas altas montañas) alguien (el mismo) ya había señalado la salida al entuerto de Husserl, esto es, la razón vital.

Ortega funda el Instituto de Humanidades y el 13 de diciembre de 1948 se inaugura una serie de 12 lecciones que llevan por título «sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of history». El curso todavía no ha visto la luz a la muerte del filósofo, se publicará póstumamente por la editorial de Revista de Occidente en 1959 con el título *Una interpretación de la historia universal*. En torno a Toynbee. Luego se incorporará a las *Obras Completas* de la misma editorial en 1962².

En la lección última, la lección XII, de marzo de 1959, y a propósito de la interpretación del origen y la vida de las civilizaciones según Toynbee y según Ortega, éste último señala «me hace considerar como un error a limine, es decir, desde el primer paso, la filosofía llamada existencialista, que con un retraso de veinte años sobre Alemania y más de veinticinco sobre España está ahora [...] de epidémica moda en París»³. La crítica de Ortega se dirige hacia la idea de compromiso por su sentido artificial y desprendido de la auténtica noción de vida de, «s'engager, sería algo especial a que, con un acto especialmente deliberado de su voluntad, tiene el hombre en una hora determinada que resolverse –como si la vida desde luego, siempre y por sí misma, no fuese estar comprometido–»⁴.

Más tarde apunta Ortega: «Se olvida demasiado que el hombre vive por que acepta vivir. Podría muy bien no aceptarlo. No es, pues, que una vez hallándose en la vida deba uno s'engager [o comprometerse], sino que [el simple hecho de] vivir es estar ya de antemano engagé o comprometido»⁵. Ortega establece un paralelismo entre la idea de compromiso para el existencialismo y la idea de reto para Toynbee, en este último caso la categoría de reto interpretada como instinto vital de las civilizaciones. En ambos casos –el error del existencialismo y de Toynbee– es «tomar la cosa en formas y zonas superficiales, secundarias y accidentales en lugar de verla en su profundidad constitutiva y trascendente»⁶.

Criticado severamente el existencialismo como una falsa salida pseudovitalista al entuerto fenomenológico, Ortega pasa factura a continuación a Sartre haciendo juegos irónicos con el concepto engagé.

Permítame Jean-Paul Sartre, a quien admiro superlativamente, conste, porque creo, dígame lo que se quiera, que tiene un grandísimo talento, permítame decirle que las cosas en que dice [...]

2 Vid., José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. 9, Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2009, p. 1491-1492.

3 *Ibid.*, p. 1395.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 1396.

haberse engagé, son lisa y llanamente insulsecas, es decir, los más agusanados tópicos que andan hoy por las calles.⁷

Criticado severamente Sartre con el uso de uno de sus conceptos más simbólicos, Ortega termina con un indulto a medias y una puerta abierta a la esperanza. «Y cuando hombre de grandísimo talento dice y hace una insulsez o bobería, no es él sino su errónea doctrina quien tiene la culpa. Recorro de un Sartre distraído a un Sartre más atento –que espero, ha de llegar–»⁸.

El 12 de septiembre de 1951, Ortega imparte una conferencia en los Encuentros Internacionales de Ginebra con el «título «Le passé et l'avenir pour l'homme actuel». Después de las conferencias se realizaron algunos debates entre los intervinientes. El texto de la conferencia y parte de los coloquios subsiguientes, se publicaron en el libro compilatorio, *La Connaissance de l'homme au xx^e siècle*, editado en Neuchâtel (Suiza) por Éditions de la Baconnière en 1951. Esta intervención se publica en español por primera vez de manera póstuma –como en el caso anterior– en 1957, en el libro titulado *Hombre y cultura en el siglo xx*, con presentación de Laín Entralgo y editado en Madrid por Guadarrama. El texto acaba en las *Obras Completas* editadas por *Revista de Occidente* en 1962⁹.

La conferencia es una crepuscular y casi apocalíptica interpretación de la deriva de la civilización de Occidente, radicada en la imposibilidad de conocimiento verdadero puesta en evidencia por la muerte de la Física y la Lógica. En el coloquio, Ortega es cuestionado por la radicalidad de sus planteamientos, y se reafirma:

Una de las cosas más características de la civilización europea era el fundamento de la razón, era la razón pura, que viene de los griegos, que volverá a tomar Descartes, a la que Kant intentará siempre considerar como lo más esencial que hay. La razón pura, que es la razón de la matemática y de la física, se ha revelado como imposible. Es lo que quiere decir el teorema de Gödel o la interpretación de los hechos por Heisenberg.¹⁰

En esta coyuntura Ortega vuelve a repetirse en la dirección de lo expresado en la última lección del Instituto de Humanidades. Imposibilitadas la Ciencia y la Filosofía para ofrecer respuestas, dos afirmaciones. Primero Heidegger y Sartre están equivocados. Y, segundo, la Filosofía solamente puede abrirse camino a través de la superación de la fenomenología por una razón vital que Ortega sitúa lejos tanto del existencialismo como de la *Lebensphilosophie*.

Respecto de lo primero Ortega se manifiesta tajante en el coloquio: «Por eso, no hago como Heidegger, o como otros que han repetido a Heidegger veinte años después, señores franceses; no, no me salgo de la razón, me veo obligado a encontrar otra forma de razón»¹¹. Y en esta reformulación de una razón no metafísica asevera Ortega: «Llegamos a una razón que es completamente razón, aún más estricta que la razón pura tradicional, y que llamo razón vital, o razón histórica»¹².

En los planteamientos de esta razón vital, Ortega vuelve a rechazar a Heidegger y a Sartre y a situar a Dilthey como un visionario del que es propagador: «Después de Dilthey es cuando

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 991-992.

10 *Ibid.*, p. 1118.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 1118-1119

se ha comenzado esta filosofía de la vida, y ha empezado en una pequeña península situada detrás de montañas demasiado altas. Por eso Heidegger – que por lo demás era amigo mío– ha repetido cosas que habíamos dicho en España trece o catorce años antes»¹⁴¹³. El error de Heidegger es el de salvar la fenomenología a través de una nueva ontología: «Heidegger ha empleado la terminología escolástica. Y nos ha vuelto a dirigir de nuevo al Ser. Su error ha sido haber querido hacer una ontología»¹⁴.

Respecto a Sartre la crítica es más grave: «No quiero hablar del señor Sartre, que ha venido más tarde y no ha comprendido suficientemente las cosas»¹⁵. En el debate intervienen Merleau-Ponty acusando a Ortega de ser «muy severo con quienes se han servido de la nociones de *No-Ser o Néant y de Ser*, y de la dialéctica de estas dos nociones. Sin embargo son infinitamente más precisas que la noción de *Leben*»¹⁶.

La última de las citas corresponde a un texto inédito del filósofo hasta una fecha relativamente reciente, 1980. Se trata de un artículo titulado «Medio siglo de filosofía» y es una petición de un periódico brasileño, *O Correio da Manhã*. El objeto de ese trabajo es hacer un repaso del pensamiento filosófico de la primera mitad del siglo xx.

Como decimos el texto no llegó a publicarse en ese periódico brasileño quedando inédito entre los papeles de Ortega, y sale a la luz –de la mano de Paulino Garagorri– a propósito de un número especial de *Revista de Occidente* conmemorando el 25 aniversario del fallecimiento de Ortega en 1980. Paulino Garagorri señala que fue escrito en 1951, aunque por la forma en la que Ortega arranca en el texto probablemente lo fuera en 1950. El texto tiene un marcado formato improvisado y Ortega utiliza algunos párrafos de otros textos como *La idea de principio en Leibniz*.

La cita de Sartre se inicia con la denuncia de la imposibilidad del proyecto ontológico de Heidegger:

La ontología o busca del Ser es una cosa que pasó a los griegos y no puede, con autenticidad, volver a pasar a nadie. Por eso ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger querer resucitarla, con lo cual ha logrado solo hacerse él mismo un lío e incapacitarse, siendo un pensador absolutamente de primer orden, de lograr precisamente lo que pretendía y que Platón llamaba «salir al Ser».

Tras la crítica a Heidegger aparece el comentario sobre Sartre:

Si es hoy posible algo así como la filosofía tiene que comenzar por superar la noción de Ser y evadirse de ella. No intentarlo ha llevado a Sartre, enfant terrible de los nuevos intentos filosóficos, a recaer en la polvorienta terminología hegeliana y marearnos jugando del vocablo con el ser-en-sí, el ser-para-sí, el ser para otro. Lo que vemos hoy como Realidad –primariamente la vida humana– se caracteriza fundamentalmente porque para ella no vale el término greco-latino Ser, Ente. El Hombre, por ejemplo, consiste en ser lo que aún no es. Pero el traba-lenguas que resulta demuestra no tener sentido quedarse en fórmula semejante sino que, una vez usada como

¹³ *Ibid.*, p. 1120.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1121.

¹⁵ *Ibid.*, p. 1120-1121.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1121.

primera aproximación para establecer alguna continuidad con el pasado filosófico, reclama su urgente abandono como de navío que hace agua.¹⁷

La aparición del texto tuvo cierta resonancia en la prensa del momento, 1980, que destacó la crítica orteguiana a Sartre, aunque visto en comparación, no resulta más grave que las dos anteriores.

III. El primer Sartre en España al filo de 1950

El posicionamiento de Ortega frente a Sartre debe enmarcarse en la perspectiva de la recepción del pensador francés en España. En un contexto de aislamiento general –particularmente intelectual–, el primer Sartre, el de las obras elaboradas en la segunda mitad de los cuarenta, se traduce al español desde fuera, Editorial Losada, pero se filtra en el interior de manera detectable. Una manera de hacer visible esa recepción es el seguimiento de algunas publicaciones ligadas al mundo universitario en las que el régimen permite una cierta apertura a los influjos exteriores, muy limitada. En este contexto un sector del ámbito intelectual afecto al régimen se deslizará hacia posiciones más aperturistas.

De este espacio saldrán algunos de los protagonistas de la segunda etapa del régimen, etapa que parte de las revueltas de febrero del 56 y que alcanza hasta finales de la década de los sesenta. Un periodo dulce en lo económico (hasta la crisis del petróleo del 72), de apertura de fronteras y llegada del turismo, de cierta permisividad (nueva ley de prensa) en lejana consonancia con el exterior (donde se vive el mayo del 68 y las revueltas americanas). Circunstancias todas que marcan el inicio de una tercera etapa, la conocida como pre- transición, tardofranquismo, o simplemente «apertura» que nos lleva hasta 1975 y en la que, además de la ampliación de los márgenes de la libertad de expresión, es posible una cierta actividad política y partidista en un régimen de «permisiva» clandestinidad.

Los años en los que Ortega responde a Sartre, de 1949 a 1951, pertenecen al primer periodo del franquismo de los tres esbozados. Es el periodo más cerrado, aunque no homogéneo de principio a fin, puesto que en su fase final las familias ideológicas del franquismo van consolidando cierta autonomía y rivalidad; hay, por decirlo de una manera coloquial, ciertas «noticias del exterior».

Un buen testigo memorialístico de la atmósfera de aquel momento nos lo ofrece Francisco Umbral quien, a propósito del año 1950, escribe:

1950, el año con que se inicia la década del medio siglo, los tontos y lluviosos cincuenta, siempre cantando bajo la lluvia, fue un año tranquilo, soso, en que mi generación llegaba a los 15 de edad, o sea la adolescencia en sombra. Empezábamos a alternar El guerrero del antifaz con el existencialismo de Sartre (clandestino, via Losada) y los versos a nuestras imposibles novias.¹⁸

Como también se apuntaba, los círculos y las revistas universitarias son el lugar idóneo para detectar esos movimientos de apertura. En punto al tema que nos convoca –la recepción de Sartre–, dos cuestiones sobresalen de manera muy nítida.

La primera es que la figura de Sartre viene habitualmente ligada a la de Heidegger y en ambos casos situados en una segunda generación o secuela de la primera fenomenología. En segundo lugar, la valoración positiva de Heidegger está en estricta proporción al demérito de Sartre y ello entendido en clave religiosa: las verdades metafísicas del alemán son compatibles con

¹⁷ *Ibid.*, p. 345.

¹⁸ Francisco Umbral, *Del 98 a Don Juan Carlos*, Barcelona, Planeta, 1992, p. 283.

la búsqueda de la verdad teológica, mientras que en el caso de Sartre son el anticipo de un humanismo vacío de vocación religiosa, como apunta la colocación de su libro en el «Índice de libros prohibidos».

Por reducirlo a la coloquialidad: Heidegger era el bueno, Sartre el malo. Dinámicas estas, la de amigo-enemigo, muy popularizadas por un referente del régimen como lo era Carl Schmitt, consustanciales a estos contextos en los que no habita ni el pluralismo ni la libre circulación de ideas. Recordemos también esa presentación del Ortega malo, frente al Zubiri bueno. Este ambiente de buenos y malos es captado por la pituitaria ambiental de Umbral que escribe a propósito de este ambiente bipolar en el seno del Opus Dei: «Floro Pérez Embid andaba siempre entre un mayorazgo de hermosos segundones de la Piedad y la cultura *européista* del Opus: para ellos, Europa era Gabriel Marcel frente a Sartre, Péguy frente a Merleau-Ponty, Charles Maurras frente a Manuel Azaña»¹⁹.

La revista *La Hora* es uno de esos órganos universitarios a los que nos referimos. Se publica en Madrid desde 1945, editada por la Jefatura Nacional del SEU. Representa un avance sobre el integrismo falangista de la revista *Escorial*, una mezcla entre representantes de la vieja guardia y jóvenes que airearán el régimen: la recuperación de la generación del 98, la incorporación de algunas figuras de la literatura extranjera, la atención sobre el catolicismo no integrista europeo, representan ligeros avances ante la posición monolítica del régimen.

En la *La Hora* se detecta la recepción de Sartre en diferentes tonalidades; Carlos Alonso del Real escribe en el número de noviembre de 1948: «Querido camarada: una de las cosas en que nuestra época se distingue de las otras anteriores es por su mayor capacidad analítica. La fenomenología y sus consecuencias por entre ellas, si quieres, la destrucción del buen existencialismo, el de Heidegger, no el del imbécil de Sartre»²⁰. Sin embargo, y en sintonía completamente diferente, al año siguiente, en 1949, Alfonso Sastre se dedica a analizar el teatro de Sartre, al que califica como de «realismo profundizado»²¹.

En otro contexto diferente la *Revista de Estudios Políticos*, revista más institucional, publica en el número de mayo-junio de 1950 una «Carta abierta a Jean Paul Sartre», que no es otra cosa que una respuesta a las críticas que la revista *Les Temps Modernes* había hecho –en el número de mayo de 1950 que dedicaba varios artículos a España–, a la teoría del jefe elaborada por Javier Conde.

La barcelonesa revista *Laye* supone otro hito en la tarea de oxigenar la cultura del interior. Esta revista resulta más plural y más desligada de la ortodoxia del falangismo y donde se forjan algunas de las figuras más importantes del tardo-franquismo específicamente catalán, como Gabriel Ferrater, Josep María Castellet, Juan Ferrater, Carlos Barral, Jaime Gil de Biedma o Manuel Sacristán.

En *Laye* se produce una mezcla calificada como explosiva entre personajes inspirados por un juvenil falangismo y una politización de naturaleza ya izquierdista; por decirlo de alguna manera directa: entre jóvenes falangistas y jóvenes izquierdistas. Estos últimos serán calificados

19 Francisco Umbral, *Trilogía de Madrid*. Memorias, Barcelona, Planeta, 1984, p. 71.

20 Carlos Alonso del Real, «Nosotros, europeos», *La Hora*, noviembre, 1948. Cit. por Gregorio Morán, *El maestro en el erial*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 292.

21 Jordi Gracia, *Estado y cultura*, Barcelona, Anagrama, 2006, p. 132.

por Alfonso Carlos Comín como: «los *sartrianos*, más o menos confusamente filocomunistas»²². En el capítulo dedicado por Umbral en su especie de memoria del siglo al año de la muerte de Ortega, apunta: «Los niños de derechas releímos un poco a Ortega, a su muerte, pero en seguida volvimos a nuestro actualísimo y urgentísimo Sartre. (Hoy vuelvo a preferir a Ortega)»²³.

IV. El rechazo orteguiano y sus últimas razones

Es cierto que Ortega rechaza a Heidegger y Sartre como salvadores de una fenomenología imposible de otorgar estatuto de ciencia a la Filosofía. Ya lo hemos resaltado, el crepúsculo de Occidente ha ligado en Ortega la muerte de sus dos últimas esperanzas, la Física y la Lógica.

En el rechazo a Sartre también incluye su capacidad de anticiparse y de prever los acontecimientos, su carácter visionario, su elección de Dilthey y el vitalismo historicista como caminos secundarios de salvación.

Pero hay una tercera pieza que no encaja. Ya he mencionado que Ortega no es un filósofo académico al uso, no es un catedrático con su programa de aspiraciones universitarias y su legado de aportaciones más o menos brillantes, más o menos innovadoras. Es más, su trayectoria pública contraviene algunos de los principios sagrados de lo que sería una carrera académica bajo el canon.

Así sus intervenciones más importantes se dan en la conferencia, en el teatro, fuera del aula universitaria. Todos sus libros más importantes, empezando por *La rebelión de las masas*, han nacido como seriales periodísticos y tanto su estructura como su cadencia interna responden al patrón del periódico. Sus libros, incluso aquellos de naturaleza más filosófica, están escritos bajo la premisa de la claridad que se antepone al rigor terminológico o conceptual, y esto, no lo olvidemos, en alguien que se ha curtido intelectualmente en Alemania. Sus ensayos son piezas más próximas a la literatura que al opúsculo o al artículo filosófico, Ortega no se dirige a su gremio académico con su lenguaje, con sus lugares comunes y con sus sobreentendidos. Y como hemos afirmado la prueba que confirma que Ortega no era un catedrático al uso, sino un intelectual con ansias de campo de batalla, es su imposible retiro en el exilio como agasajado catedrático.

Alain Badiou señala seis características de la filosofía francesa desde los años 60, la gran filosofía después de la Segunda Guerra Mundial. Algunas de ellas también son extensibles a la filosofía de antes de la guerra. Y precisamente en tres de estas tres características tanto Ortega como Sartre son un prototipo salvada la distancia generacional. Estas tres características son: primero, la intención de inscribir la filosofía dentro de la modernidad, y esto quiere decir sacar la filosofía de la academia y hacerla circular en la vida. La segunda es situar a la filosofía sobre la escena política sin pasar por su conversión en filosofía política y, la tercera, consiste en intentar crear un nuevo estilo de exposición filosófica que pueda ser capaz de rivalizar con la literatura, esto es, inventar por segunda vez desde el siglo XVIII el escritor-político²⁴.

22 Alfonso Carlos Comín, *Por qué soy marxista y otras confesiones*, Barcelona, Laia, 1979. Cit. por Jordi Gracia, *op. cit.*, p. 190.

23 Francisco Umbral, *Del 98 a Don Juan Carlos*, *op. cit.*, p. 303.

24 Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, París, La fabrique, 2012, p. 22-23.

Ortega no quiso ver en Sartre ese carácter mundano del filósofo que filosofa fuera de la Academia. Si así hubiera sido creo que Ortega hubiera seguido rechazando filosóficamente a Sartre como metafísico imposible y como falso fenomenólogo. Pero hubiera desaparecido la sal gruesa, el carácter ácido del rechazo. El Ortega intelectual no quiere ver al Sartre intelectual, no le reconoce como titiritero del mismo circo. A una amiga suiza le había escrito en 1952: «La verdad es que no sé ni qué hacer. En Madrid tendría las condiciones materiales buenas para trabajar a gusto, pero el roce con el contorno me deprime de una manera terrible»²⁵. La depresión, el haber quedado en tierra de nadie, la vejez, la enfermedad, quizás expliquen en parte esta cegadora crítica, pero la duda permanece.

25 Gregorio Morán, *op. cit.*, p. 355.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIOU, Alain, *L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La fabrique, 2012, 256 p.
- CAMPILLO, José Manuel, «El proyecto vital de Sartre», in: Cristina Ballestín Cucala, José Luis Rodríguez García (coord.), *Estudios sobre J. P. Sartre*, Zaragoza, Mira, 2007, p. 441-450.
- GRACIA, Jordi, *Estado y cultura*, Barcelona, Anagrama, 2006, 159 p.
- LÉVÊQUE, Jean-Claude, *Forme della ragione storica. La filosofía di Ortega y Gasset come filosofía europea*, Barcelona, Turín, 2008, 244 p.
- LÓPEZ PINA, Antonio (ed.), *La generación del 56*, Madrid, Marcial Pons, 2010, 382 p.
- MAJFUD, Jorge, «Ortega y Gasset: crisis y restauración de la Modernidad», *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, 2006, nº 16, p. 55-79.
- MORÁN, Gregorio, *El maestro en el erial*, Barcelona, Tusquets, 1998, 552 p.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, vol. 9, Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 2009, 1538 p.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, María, «Crisis de la modernidad y derivas del humanismo en la posmodernidad», *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, nº 17, 2015, p. 79-85.
- UMBRAL, Francisco, *Del 98 a Don Juan Carlos*, Barcelona: Planeta, 1992, 384 p.
- , *Trilogía de Madrid. Memorias*, Barcelona, Planeta, 1984, 528 p.
- VELA, Fernando, *Ortega y los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, 145 p.

PARTIE 2 : EXISTENTIALISME ET PENSÉE ESPAGNOLE

L'existentialisme est un réalisme – Une proposition originale de María Zambrano

El existencialismo es un realismo – Una propuesta original de María Zambrano

Brian MUÑOZ

S2Hep, EA 4148, Université Lyon 1-ENSL et UMR 5037, IHPC, ENSL

Notre contribution se propose de montrer que l'humanisme existentiel de Zambrano est transcendantal mais que la nature indigente de l'homme n'est pas tout d'abord ontologique. Elle est la conséquence d'un réalisme de tradition espagnole. Ce réalisme philosophique affirme que pour penser l'homme, une réforme du savoir métaphysique est nécessaire, la métaphysique est expérimentale dans le sens d'une expérience vécue de l'existence humaine. Mais là où Zubiri développe une méthode dirigée par l'intelligence sentante, Zambrano envisage un savoir illuminant de l'homme en sa vie, et là où l'histoire prend la place de la nature chez l'homme, elle est le lieu de la vocation personnelle chez Zambrano. La raison poétique est ce nouvel organe qui permet de saisir la réalité, fond ultime de toute existence humaine.

Nuestra contribución apunta a mostrar que el humanismo existencial de Zambrano es trascendental y que la naturaleza indigente del hombre no es ante todo ontológica. Es la consecuencia de un realismo de tradición española. Este realismo filosófico afirma que, para «pensar el hombre», es necesaria una reforma del saber metafísico, una metafísica experimental en el sentido de una experiencia vivida de la existencia humana. Pero cuando Zubiri desarrolla un método dirigido por la inteligencia sentiente, Zambrano considera un saber alumbrador del hombre en su vida, y cuando la historia toma el lugar de la naturaleza en el hombre, en Zambrano es el lugar de la vocación personal. La razón poética es este nuevo órgano que permite asir la realidad, fondo último de toda existencia humana.

Mots-clés : philosophie espagnole, María Zambrano, Xavier Zubiri, réalisme, histoire

Domaine : philosophie, xx^e siècle, Espagne

Palabras claves : filosofía española, María Zambrano, Xavier Zubiri, realismo, historia



Introduction

Dans un article intitulé « El humanismo existencial de María Zambrano »¹, Antonio Doblas Bravo affirme la thèse selon laquelle l'humanisme zambranien peut être qualifié d'humanisme transcendantal². Selon cet interprète, l'anthropologie de Zambrano ferait de l'homme un être indigent souffrant de sa propre transcendance. La formule est simple : l'homme est un « mendiant » de l'être. Ce fond existentiel de la pensée zambranienne permettrait d'affirmer une phénoménologie du divin et une anthropologie à visée théologique. L'humanisme de Zambrano serait « la rencontre avec soi-même de l'homme, en définitive la rencontre avec Dieu, ou l'identification de son propre projet avec le projet divin »³. Pour établir son interprétation de l'humanisme existentiel zambranien, Doblas Bravo cite le plus souvent l'une des oeuvres fondamentales de notre auteur, *El hombre y lo divino*. Fort des clartés apportées par cette analyse, nous voudrions la confronter avec les thèses que Zambrano expose dans d'autres parties de son oeuvre. Par exemple, dans l'avertissement au lecteur qui précède *Hacia un saber sobre el alma*, elle rappelle la teneur existentialiste de sa pensée en accord avec une expérience de l'immanence : « Parece ser condición de la vida humana el tener que renacer, el haber de morir y resucitar sin salir de este mundo. Y una vocación es la esencia misma de la vida, lo que la hace ser vida de alguien, ser además de vida, una vida »⁴.

La transcendance de l'être humain est au coeur des préoccupations philosophiques de Zambrano : cela dit, ce n'est pas en première intention l'être qu'elles visent mais le fondement immanent à la réalité humaine qui le structure. Autrement dit, Zambrano n'est pas seulement comme le consacre la célèbre formule un « Heidegger aux accents espagnols »⁵. Elle est avant tout la fidèle disciple de Xavier Zubiri et de Ortega y Gasset, elle est, pour nous, une réaliste vitaliste. Tout comme ses maîtres, elle fait de la réalité le fondement de l'existence humaine et de la circonstance (la vocation personnelle) le fonds de sa singulière liberté.

La méthode de la raison poétique : direction et ordre

Toute méthode propose un objet à partir duquel elle détermine sa portée et sa nature. La méthode de la raison poétique désire suivre un processus en formation continue, l'homme indéterminé en train de se réaliser avec la réalité. La dynamique humaine ne prend tout son sens que si elle est accompagnée par une méthode faite de notes, notes dans un *sens musical*, les notes d'une méthode comme le souligne son écrit publié en 1989 aux éditions Mondadori. Par cette mélodie sans cesse à rejouer, Zambrano échappe au rythme conceptuel au profit d'une mélodie créatrice de sens, ouverte sur l'imprévisible.

L'être propre à l'homme est une expérience métaphysique. L'unité intime de la vie et de la pensée précède la méthode, cette dernière n'étant là que pour l'accompagner dans sa réalisation. La méthode reste un moyen en vue d'une véritable aventure de la pensée et de la vie humaines. L'expérience humaine est en effet risquée : parfois pour la suivre il faut accepter de se perdre en chemin, sans pour autant s'égarer trop loin du guide. Ici, il faut suivre un chemin sinueux, loin

1 Antonio Doblas Bravo, « El humanismo existencial de María Zambrano », in : J. F. Ortega Muñoz, *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Málaga, Universidad de Málaga, 1982, p. 167-237.

2 *Ibid.*, p. 168.

3 *Ibid.*, p. 176.

4 María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2002, p. 18.

5 J. L. López Aranguren, « Los sueños de María Zambrano », in : J. F. Ortega Muñoz, *María Zambrano, op. cit.*, p. 50.

des sentiers battus, rectilignes et maintes fois foulés par une méthode moderne précédée de la seule raison. Au contraire, le sentier zambranien s'ouvre par accident, sans pouvoir a priori s'assurer de sa justesse. Seul, en cheminant (en *déambulant*), il devient le sentier qui indique où est passé le promeneur sans pouvoir revenir sur ses pas⁶.

Telle est la méthode de la raison poétique, voie révélatrice pour transiter vers et dans la transcendance humaine, en déambulant : « *La vida es tránsito. Hay que lograr en este ser llamado humano que el transitar sea transcender, creador de un tiempo nuevo. Esta condición del deambular señala nuestro afán de encontrar en este universo el lugar natural de esta impar criatura que se llama hombre* »⁷. Déambuler est le fait de marcher sans but précis, et c'est à notre sens le constat, pour Zambrano, de l'échec de la marche du rationalisme occidental et de sa conception de la vision méthodique claire et évidente. Pour cela, nous affirmons que la raison poétique est une réforme de la clarté moderne qui baigne l'existence humaine, comme nous le verrons plus avant.

La raison poétique est raison, recherche philosophique de fondement. Mais à elle seule cette recherche est insuffisante car l'idiosyncrasie du philosophe est la précipitation au-devant des choses qui lui servent à se lancer vers des territoires plus propices à la domination intellectuelle du monde d'ici-bas. Le philosophe traditionnel, et surtout l'idéaliste moderne, s'interdit, en se précipitant, de voir le caractère essentiel des circonstances et des choses. Hors des circonstances, le philosophe moderne ne sait plus les habiter. Il en est bien le centre, mais un centre exclusivement conscient et rationnel⁸; laissant s'évanouir ainsi une partie de la réalité qui les constitue.

Ensuite, la raison poétique est poétique. Le *logos* poétique est révélation de la parole à l'état naissant. Le poète se détient dans une présence immédiate. Il se fait contemplateur du monde, mais aussi, et au-delà de l'immédiateté, être intuitif de la contemplation poétique. Le poète est au même titre que le philosophe à la recherche de fondements du sens de l'existence humaine. « Sens » doit s'entendre alors dans son ambivalence : direction et ordre, intuition et raison, ou en une expression consacrée *raison poétique*. Ainsi, la raison poétique est un retour aux choses mêmes et à leur fondement saisi par la réconciliation du poète et du philosophe.

L'anthropologie zambranienne : réalité et existence humaine

La réalité se présente à l'homme dans une profonde occultation⁹. Première dans le temps et premier principe des choses, la réalité met la raison toute seule en situation d'échec. La réalité est le sacré (lo sagrado) : la matrice d'où tous les dieux surgirent pour la rendre visible sous forme d'images. Ce fond ultime de la réalité est le lieu d'où émane tout ce qui est réel : la réalité en tant que telle¹⁰. L'expérience humaine est à la fois l'unité d'une connaissance méthodique, et l'unité de l'existence vécue. L'unité de la vie humaine est la vocation personnelle¹¹.

6 On ne peut passer outre l'influence de Machado sur ce point.

7 María Zambrano, *Hacia un saber...*, op. cit., p. 97.

8 María Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 78.

9 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, p. 32.

10 Qu'il faudrait distinguer de la réalité propre au *logos* rationnel. Zubiri a envisagé, d'une part, la « formalité de la réalité » (*formalidad de realidad*) comme imposition réelle à toute intellection. Voir *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, 1986, p. 88. D'autre part, le contenu de l'intellection « campal » est un crucial appui à l'intelligence sentante, sans être pourtant fondement du contenu de la réalité en tant que telle. *Ibid*, p. 106.

11 Gregorio Gómez Cambres, *El camino de la razón poética*, Málaga, Librería Ágora, p. 20.

L'existence de la personne y trouve un sens : une direction à prendre et un ordre à réaliser. On comprend alors que l'ordre d'une vie peut être rationnel. Cela dit, le lieu profond (las entrañas, el corazón) où se joue la direction d'une vie personnelle et originale est celui de « l'âme », intériorité créatrice du sens de l'existence. Prendre en compte cette dernière dimension permet d'acquérir une vision intégrale et réelle de la condition d'indigence de l'être humain.

L'intériorité humaine est de condition solitaire. Ce qui veut dire qu'elle est un fond original personnel qui se révèle avec et dans le temps. De même que la « déambulation méthodique » mettait un point d'honneur à dénoncer la crise de la raison occidentale, la solitude de l'intériorité répond à une perte de sens de la vie humaine¹². A l'instar de son maître Ortega y Gasset, Zambrano nous enjoint de revenir à la réalité qui tend à s'évanouir dans cette époque de crises, par un manque de croyances et une surabondance des idées. La solitude qui en résulte est synonyme d'inquiétude et d'immobilisme, point d'ancrage d'une époque de crises existentielles sans pareilles. L'homme manque de direction, sombrant dans l'absolutisme de l'ordre rationnel, tant au niveau individuel qu'au niveau historique¹³.

La solitude personnelle est une condition nécessaire à l'existence humaine. La condition humaine ne s'achève pas dans l'évidence de la raison moderne, qui ne dit absolument rien de ce qu'il reste à l'homme à réaliser. En effet, l'homme doit se révéler à lui-même. Pour cela il a une direction et un ordre à suivre pour que la vie soit la vie de quelqu'un, c'est à dire une vie vraiment vécue¹⁴.

Ainsi, pour se connaître, l'homme doit se trouver lui-même au cours du temps. La réalisation proprement poétique de son être l'engage dans la réinvention constante de son propre être, ce que Zambrano exprime en disant que l'homme doit s'éveiller à chaque moment pour exister. La réalité l'oblige à reconnaître son destin, pour y faire correspondre la vocation personnelle et pour que l'homme se révèle à lui-même son propre projet d'existence. Pour autant, la condition humaine est historique, essentiellement historique. L'homme est un être-en-train-de-se-réaliser, là est son caractère de réalité prêt à se révéler.

L'homme est historique car il a un destin à accomplir. Mais comme la réalité se donne à lui initialement dans une occultation, il est l'être qui pâtit sa propre transcendance. Dans son œuvre centrale, *El hombre y lo divino*, María Zambrano affirme que l'occultation initiale de la réalité est vécue par l'homme comme un désir de persécution¹⁵: le sentiment intense d'être observé sans pouvoir identifier celui, ou ceux, qui l'observent. Dès lors, la première nécessité de l'existence humaine est de voir pour identifier la réalité. D'où la création humaine des dieux pour en finir, en partie, avec cette occultation primitive de la réalité. Cette dernière, quant à elle, n'a pu être inventée par les hommes. Grâce au panthéon olympien, la culture grecque ouvrit un espace vital pour l'homme, un espace de solitude où il put être libre. L'horizon est dégagé pour que puisse apparaître l'aurore de l'humanité occidentale, cette intuition mystérieuse pour laquelle exister ce sera dorénavant résister à l'occultation de la réalité par la conquête de la lumière.

De l'image à l'idée, du polythéisme à l'eidos philosophique, toute une phénoménologie du divin se dessine. De la poésie, première forme de vision qui affronta le mystère du sacré, à la

12 María Zambrano, *Hacia un saber...*, op. cit., p. 104.

13 María Zambrano, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

14 María Zambrano, *Hacia un saber...*, op. cit., p. 105.

15 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 27.

philosophie, entreprise de conquête rationnelle, l'être humain cherche l'être qui le fait être une lanterne à la main. La condition humaine se donne comme un désir de vision et par la crainte d'être vu sans voir. Être de désir avant d'être un être de raison, l'être humain exprime sa condition indéfinie par le désir de voir ce qu'il est, c'est-à-dire un être qui s'échappera pour toujours mais qui a besoin d'identifier un argument pour vivre vraiment sa vie.

La diaphanéité et l'espérance : la direction de l'existence humaine

La conquête de la clarté sur l'obscurité est l'action créatrice de la connaissance humaine: « *Una nueva concepción de la claridad, una atención a las formas discontinuas de la luz y del tiempo se abre camino ya, una metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, ha de estar al nacer* »¹⁶.

Une métaphysique expérimentale est postulée par Zambrano comme condition de visibilité de l'expérience humaine. Elle nous dit que les Grecs anciens ont fait naître en Occident un projet de diaphanéité (*diafanidad*)¹⁷. Diaphanéité, de quoi s'agit-il au juste ? Il nous semble que pour le comprendre, le mieux est d'ouvrir une parenthèse historique sur le diaphane (*diáfano*) tel qu'il apparaît dans un texte des années 1969 et 1970, dans un cours universitaire de son maître Xavier Zubiri. Cela ne veut pas dire que Zambrano suit Zubiri à la lettre (l'attachement affectif et intellectuel de Zubiri à la tradition thomiste ne peut faire bon ménage avec les libertés zambraniennes face à cette pensée), mais au moins dans l'esprit : il faut en revenir à une métaphysique du diaphane pour penser l'homme.

Toute la difficulté de la métaphysique a été, depuis les Grecs anciens, de traiter de voir la clarté sans sortir de la clarté. Zubiri parle d'une espèce de rétorsion sur soi de la métaphysique : elle ne prétend pas nous sortir des choses mais nous y ramener pour nous faire voir le diaphane, c'est à dire ce qu'elles sont de clarté. Le diaphane rendrait visible la réalité qui donne l'être aux choses. La métaphysique est ce savoir du diaphane¹⁸ qui importe à l'homme, et qui l'emporte au-delà de lui-même¹⁹. La métaphysique est donc une activité de recherche d'un ordre transcendantal, structure de la diaphanéité en soi-même, et non seulement clarté par rapport à nous²⁰. L'histoire occidentale de la diaphanéité est celle d'un ensemble de problèmes à résoudre quant à la constitution de la structure de la réalité, et dont le « plus grave » selon Zubiri, est celui qui consiste à en déterminer l'horizon²¹.

Ainsi, pour Zubiri l'horizon est la condition de la perception du diaphane pour nous, sans pour autant être constitutif en lui-même. Autrement dit, c'est dans l'horizon que la clarté est intelligible pour l'homme. Pour sa part, Zambrano envisage une lumière des « aurores » qui rend possible l'intelligence humaine. Mais qu'est-ce qui chez Zambrano ouvre l'horizon humain ? Sans aucun doute, à la vue des textes, c'est l'espérance qui rend visible la transcendance humaine. L'espérance est ce par quoi la clarté du sens de l'existence humaine (sens comme direction)

16 María Zambrano, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 71.

17 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 63. Zambrano synthétise dans ce texte les « lumières grecques » par un projet de diaphanéité (*diafanidad*).

18 Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 23-24.

19 *Ibid.*, p. 29.

20 *Ibid.*, p. 33.

21 Zubiri parle du problème horizontico du transcendant. *Ibid.*, p. 36.

est diaphanéité, sorte de prisme à travers lequel l'homme peut voir ses possibles existences, et accomplir sa propre vocation personnelle. Ainsi :

*Nostalgia y esperanza parecen ser los resortes últimos del corazón humano [...] Nostalgia y esperanza son dos direcciones que ese sentir originario toma en el tiempo [...] En ambas se hace sentir el mismo hecho, el hecho de que la vida humana sea sentida por su protagonista como incompleta y fragmentaria.*²²

Nous reviendrons sur la nostalgie comme moment constituant de l'expérience humaine de l'histoire. Pour sa part, l'espérance est pour l'homme une rencontre avec sa réalité, toujours fragmentaire, ce qui est une exigence de vérité sur son propre être :

Ella, la sensibilidad, avisa de la realidad de algo que se esconde. Ya que la realidad no se muestra por entero, el hombre está sin saberlo partiendo siempre a su encuentro, a su descubrimiento [...] La esperanza en este primer paso guía a la sensibilidad, la orienta hacia aquellos aspectos de la realidad que se extiende para que encuentre en ella la verdad.²³

Le temps et l'histoire forment l'horizon dans lequel se rend visible la condition humaine : à la direction de l'existence vers l'espérance correspond un ordre temporel qu'il nous reste à analyser.

Le temps et l'histoire : l'ordre de l'existence humaine

La condition humaine est historique. Ce qui ne veut pas dire que l'homme ne se soit pas proposé d'y échapper. Nouvelle marque de la résistance face à la réalité, l'homme s'est inventé un paradis perdu, qui n'est, selon Zambrano, que le fait d'une nostalgie de l'être. Une culture commence justement par l'invention d'un récit des origines pour répondre à l'étrangeté de l'homme dans l'univers, au mystère de la singularité de sa condition. L'horizon humain s'étend entre les pôles d'un passé perdu et d'un futur à créer, soit d'une vie divine qui ne peut cesser d'être humaine. Zambrano parle d'un rayon d'une lumière pure, ligne de l'horizon, « *como un rayo de luz pura que se colorease al atravesar la turbia atmósfera de las pasiones, de la necesidad y del sufrimiento* »²⁴. Lumière qui, loin de la nécessité de la liberté humaine, invite au renoncement de se choisir soi-même. En effet, pour ainsi dire, la nécessité de se choisir soi-même ressemble plus à l'enfer qu'au paradis :

Pues al elegir me voy eligiendo; voy eligiendo el que seré, y si esto ocurre en cada hora hay instantes decisivos en que se realiza ese algo que va a determinar la vida entera, una elección que va incorporada al destino. Tales elecciones que son decisiones, o momentos de pura voluntad, crean una soledad si no es que se dan en ella. Y esta soledad en la que surge el acto de voluntad por el cual decidimos nuestro «ser», en modo irrevocable, es lo menos paradisiaco; pues estamos abandonados a nosotros mismos, engendrando nuestra suerte²⁵

La nostalgie d'un paradis perdu résulte du désir d'échapper à l'histoire, désir d'échapper à la fatigue d'une vie humaine qui se fait en engendrant un futur. Curieusement, mais sûrement, l'histoire humaine est en un certain sens étrangère à l'homme, besoin d'explication et de connaissance, raison historique. Le premier moment de l'existence humaine, celui qui est tourné vers le passé, contraint l'homme à renoncer à être en entier, il est obligé à la liberté pour être successivement.

22 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 286.

23 María Zambrano, *Los bienaventurados*, op. cit., p. 109.

24 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 288.

25 *Ibid.*, p. 292.

Dans ces conditions, la vie humaine serait une vie dédiée et centrée sur la connaissance de son passé pour pouvoir en savoir plus sur elle-même. Mais, la dimension temporelle humaine ne peut être que le seul passé, fût-il un passé glorieux. La condition humaine, de par son caractère de liberté, est ouverte sur le futur et sur l'angoisse. L'homme est une réalité temporelle. Ouvert à l'égrainement de son être, l'homme est dans son « milieu » personnel²⁶. Ce milieu est ambivalent pour l'homme : d'une part, l'originalité personnelle est une révélation de l'être dans la réalité. Par la médiation du temps, milieu pourtant hostile à la connaissance des essences, l'homme se réalise.

D'autre part, le temps apparaît comme un obstacle au désir d'être de l'homme. En effet, chez l'homme l'être est une exigence de réalisation, alors que la vie doit être sauvée de sa dispersion. Les événements de la vie doivent pourtant former une histoire cohérente, révélatrice du sens d'une vie. L'homme ne se suffit pas de vivre, il a besoin de vivre vraiment, c'est-à-dire de vivre une histoire individuelle, ou collective, qui a un sens²⁷.

Le sens de l'existence humaine, sens cette fois en tant qu'ordre temporel, est celui qui inscrit les événements d'une vie dans la direction de la vocation personnelle : « *La libertad no es otra cosa que la transformación del destino fatal y ciego en cumplimiento en realización llena de sentido. Y la esperanza es el motor agente de esta transformación ascensional* »²⁸.

Conclusions

En conclusion, il nous semble que nous pouvons affirmer quelques éléments du réalisme vitaliste de María Zambrano. « Réalisme » signifie ici que le fond ultime de l'existence humaine est la réalité, ce fond sacré, centre mystérieux, qui donne pourtant un sens aux événements d'une vie. « Vitaliste » ensuite car si la direction est donnée par la réalité à l'homme pour exister, l'ordre temporel de la vie, la succession de ses espérances et de ses désespoirs, réalisés et frustrés, conformément le sens d'une vie humaine. Liberté et création personnelle ensuite, car la vie d'un homme est toujours originale, circonstanciée, et ouverte sur l'avenir...

Le sens d'une vie humaine est toujours singulier. La liberté consiste donc dans un processus de réalisation du sens d'une existence, une véritable révélation dans le temps. Sachons tirer les leçons de cette philosophie nouvelle afin d'envisager les problèmes que notre culture est en train d'affronter : réinvestissement d'une temporalité adaptée à notre humanité, et réincorporation de l'intuition dans les cheminements de la raison, pourraient être des moyens pour nous réapproprier notre humanité, toujours en exil, ce qui ne veut dire absurde par nature.

26 « *Acabamos de decir que el tiempo es el medio natural inmediato, propio de la persona humana viviente, tanto que el tiempo puede confundirse con la vida misma. Entonces tenemos la extraña y paradójica situación de que el tiempo, medio natural del hombre según la metáfora perennemente usada, valedera, sea un medio del que se desprende una amenaza constante ¿Cómo es posible? La idea que tenemos de lo natural y más aún después de la creencia firme de la moderna biología, que parte del supuesto de que el medio de un ser vivo ha de ser para éste el más favorable, es que cada especie busque y obtenga su medio propio. El medio temporal, pues, ¿no será acaso, si de él proviene amenaza y angustia, el más desfavorable para el ser humano* ». M. Zambrano, *Los bienaventurados*, op. cit., p. 104-105.

27 *Ibid.*, p. 105.

28 María Zambrano, *Ibid.*, p. 109.

BIBLIOGRAPHIE

DOBLAS BRAVO, Antonio, « El humanismo existencial de María Zambrano », in : J. F. Ortega Muñoz, *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Málaga, Universidad de Málaga, 1982, p. 167-237.

GÓMEZ CAMBRES, Gregorio, *El camino de la razón poética*, Málaga, Librería Ágora, 120 p.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, « Los sueños de María Zambrano », in : J. F. Ortega Muñoz, *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Málaga : Universidad de Málaga, 1982, p. 43-51.

ZAMBRANO, María, *Claros del bosque*, Barcelone, Seix Barral, 1977, 160 p.

—, *Persona y democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988, 184 p.

—, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, 192 p.

—, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, 116 p.

—, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, 370 p.

—, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2002, 240 p.

ZUBIRI, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, 439 p.

PARTIE 3 : ENGAGEMENTS

Sartre y España. Una mirada a destiempo

Sartre et l'Espagne. Un regard à contretemps

Juan Manuel ARAGÜÉS

Universidad de Zaragoza

El presente artículo es una reflexión sobre la posición de Sartre con respecto a España, tomando como eje la Guerra Civil española (1936-1939). Dicha posición nos servirá para profundizar en la precisión del proceso de politización que sufre Sartre a lo largo de los años 40. Defenderemos la tesis de que la relación de Sartre con la Guerra Civil española está mediada por cuestiones afectivas y personales, más que políticas.

Palabras claves: España, guerra, violencia, política, Otro, compromiso, resistencia, fascismo

Le présent article est une réflexion sur les prises de position de Sartre à l'égard de l'Espagne, en prenant pour axe la guerre civile espagnole (1936-1939). Le positionnement de Sartre sera l'occasion de préciser davantage le processus de politisation dans lequel il s'engage tout au long des années 40. On défendra ici la thèse selon laquelle le rapport de Sartre à la guerre civile est davantage médiatisé par des questions affectives et personnelles que proprement politiques.

Mots-clés: Espagne, guerre, violence, politique, Autrui, engagement, résistance, fascisme

Domaine: philosophie, xx^e siècle, Espagne



Introducción

Preguntar sobre la relación de J.-P. Sartre con España es otro modo de preguntar por la relación de Sartre con la política, pues España, la España de la Guerra Civil (1936-1939) y de la sanguinaria dictadura fascista del general Franco (1939-1975), es, a lo largo de buena parte del siglo xx, un tema eminentemente político. Imposible eludir la carga política que resuena en ese nombre: España.

Es por ello por lo que la mirada de Sartre hacia España es una mirada compleja, teñida por una relación con la política que dista mucho de ser sencilla. Cualquier conocedor de la obra de Sartre, de su biografía –¿es acaso posible separarlas?–, sabe la distancia que separa al Sartre de los años 30, sumergido en los vericuetos apolíticos del «*homme seul*», del militante sesentayochista. Aunque lo que sigue es un ejercicio de problematización de las declaraciones de Sartre y de su entorno más cercano respecto de sus posiciones políticas, daremos crédito a la afirmación de Sartre respecto a la importancia que la II Guerra Mundial tuvo en su devenir vital y filosófico. «La Guerra –responde Sartre en una entrevista concedida al cumplir los setenta años– dividió verdaderamente mi vida en dos»¹, dando lugar a un imparable proceso de politización, de búsqueda del compromiso y de la acción colectiva. Y España queda a los dos lados de esa frontera que es la guerra.

Si hubiéramos de creer las declaraciones de los interesados, la Guerra Civil española fue un Acontecimiento en la vida de Sartre y Simone de Beauvoir. Ella, en *La Force l'âge*, escribe, con una contundencia que debiera dejar poco lugar a la duda, que «de regreso a París, nos sumergimos en el drama que dominó nuestra vida durante dos años y medio: la guerra de España»². Merece la pena extender algo más la cita, por el dramatismo que de la misma se desprende:»

«Era una epopeya que nos llenaba de desasosiego y por la que nos sentíamos directamente concernidos. Ningún país nos era más cercano que España [...]. En febrero, la voz de La Pasionaria había exaltado esas esperanzas: su derrota nos hubiera alcanzado como un desastre personal. Por otro lado, sabíamos que en la guerra de España se jugaba nuestro propio futuro [...]. Nadie en nuestro campo dudaba de la victoria republicana. Recuerdo una cena, en el restaurante español del que he hablado y que era frecuentado exclusivamente por republicanos. Una joven cliente española se levantó de repente y declamó un poema a la gloria de su país y de la libertad; no comprendíamos las palabras –uno de nuestros vecinos nos indicó el sentido general– pero fuimos conmovidos por la voz de la joven, por su rostro. Todos se levantaron y gritaron: «Viva la República Española».³

Por su parte, Sartre, en una entrevista concedida en 1967 a la revista *Jeune Cinéma* sobre su relato *El muro*, ambientado en la Guerra Civil española, declara: «Cuando escribí *El muro* no estaba en relación con las tesis marxistas, estaba, simplemente, en revuelta total contra el hecho del fascismo español»⁴. Declaraciones de una contundencia que no debiera dejar lugar a duda alguna. Sin embargo, los hechos no parecen refrendar el entusiasmo militante de la pareja. Al parecer, el tiempo nubla los recuerdos. Comprobémoslo.

1 Jean-Paul Sartre, «Autoportrait à soixante-dix ans», *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 180.

2 Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, p. 283.

3 *Ibid.*, p. 283-284.

4 Citado en M. Contat & M. Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 59.

Simone de Beauvoir comienza su apunte señalando que acaban de regresar a París. No es un dato irrelevante, pues el lugar del que regresan es la Italia de Mussolini, la Italia que tomará partido en la contienda española y que mandará sus tropas a combatir en el bando fascista. En el verano del 36, en el que, desde el 18 de Julio, España se desangra, Sartre y de Beauvoir se afanan en recorrer Italia, ajenos, al parecer, a su situación política y a su alineamiento internacional.

Más significativos nos resultan otros datos. Como, por ejemplo, que entre 1936 y 1939, ese «drama que dominó nuestra vida durante dos años y medio», en palabras de de Beauvoir, no aparece mencionado ni una sola vez en la correspondencia que ella dirige a Sartre. También se puede señalar que ninguno de los dos participa en el Congreso internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, que tuvo lugar en Madrid en Julio de 1937 y en el que sí participaron, por ejemplo, Nizan y Malraux. O que ni siquiera firmaron la «Declaración de intelectuales republicanos sobre los acontecimientos de España», publicada en la revista *Commune* en diciembre del 36. No parece, a tenor de los hechos, de las posiciones públicas de Sartre, que realmente el conflicto español ocupara un lugar privilegiado, siquiera importante, entre las preocupaciones del autor de *El muro*.

España en la obra de J.P. Sartre

España, con ese trasfondo político al que hacíamos referencia, aparece en diversas ocasiones en la producción sartriana. Cinco son los textos en los que podría decirse que España es el tema: *El muro*, relato de 1937 ambientado en la Guerra Civil; las diversas referencias que aparecen, entre 1945 y 1949, en su trilogía novelística *Los caminos de la libertad*; el prólogo de 1950 a la novela de Juan Hermanos *El fin de la esperanza*, un artículo, en versión francesa e italiana, de 1963, sobre la ejecución del dirigente comunista español Julián Grimau; y el extenso prólogo al libro de Gisèle Halimi, *Le Procès de Burgos* de 1971. Excepto este último texto, que nos parece especialmente poco riguroso, intentaremos a continuación desentrañar la posición política que de ellos se desprende.

En 1937, y sin ninguna duda influido por los acontecimientos de España, Sartre publica un volumen de narraciones, *El muro*, que toma el título de una de las mismas, ambientada en la Guerra Civil. En ella se narran las horas de cautiverio previas a la ejecución de un grupo de republicanos apresados por las tropas franquistas. En el origen del texto parece hallarse un hecho biográfico concreto: el deseo de uno de los amigos más cercanos de Sartre en aquel momento, Jacques-Laurent Bost, de acudir a España a luchar en favor del bando republicano. Bost pidió a Sartre que hablara con Malraux para que éste, a través de sus contactos, le facilitara el viaje a España. La petición incomodó profundamente a Sartre, quien no estaba de acuerdo con la iniciativa de Bost⁵. Surge así un relato en el que el conflicto bélico sirve como telón de fondo para una reflexión sobre la muerte y en el que no se encuentra ningún posicionamiento político. Sartre en su texto pretende subrayar el absurdo de unas muertes que serán inútiles para la causa política, pues la guerra está perdida⁶. Aparece así uno de los temas recurrentes en su relación con la Guerra de España, el absurdo del compromiso con una causa que se cree perdida. Si de Beauvoir argumenta que en aquel momento nadie dudaba de la victoria republicana, Sartre la pone en cuestión constantemente en sus textos. Aunque quizá pueda verse en ello una estrategia para justificar su propia falta de compromiso, a diferencia de lo que sucede con amigos como el mencionado Bost o Fernando Gerassi. En todo caso, en *El Muro* Sartre se libra a una reflexión subjetivista, fruto del malestar que le provoca la decisión de su amigo. Esa guerra que aparecía

5 M. Contat & M. Rybalka, *op. cit.*, p. 58-59.

6 *Ibid.*, p. 59.

en los periódicos, que ocasionalmente se manifestaba en conversaciones y acontecimientos que podían olvidarse con sencillez, se cuela de repente en el círculo más próximo de Sartre, obligando a que su mirada se pose sobre ella. Por ello, Sartre la interioriza en forma de malestar, pero de un malestar íntimo, que nada tiene que ver con posiciones políticas, con la lucha contra el fascismo. El mismo lo confirma al subrayar que es «una reacción afectiva y espontánea a la guerra de España»⁷.

Donde sí podemos encontrar una presencia más sólida y teórica de la Guerra Civil es en la trilogía *Los caminos de la libertad*, y muy especialmente en el segundo volumen, *El aplazamiento*, publicado en 1945. Es el año de la famosa conferencia *El existencialismo es un humanismo*, en la que ya se muestran evidentes signos de alejamiento de las posiciones de *El ser y la nada*, en especial de su concepción hobbesiana de relación con el Otro. Volviendo a la trilogía, es preciso subrayar su indisimulado carácter autobiográfico. En un tiempo de fuertes mudanzas personales, Sartre parece utilizar el texto como instrumento para clarificar su devenir vital, para repasar un itinerario personal que conllevará profundas repercusiones filosóficas y políticas. En ese sentido, la guerra, tanto la de España como la Mundial, tienen una presencia constante en el texto. Ambas son acontecimientos de primera magnitud para Sartre, pues le tocan en lo más personal. La Guerra Civil española porque alcanza a su entorno más cercano. Ya hemos mencionado el caso de Jacques-Laurent Bost, pero hay que añadir el de Fernando Gerassi, amigo muy próximo de Sartre que decide partir hacia España en cuanto se desencadena la guerra. Decisión que sorprende a Sartre, pues le consideraba un alma gemela en cuanto a su dedicación al arte, en este caso la pintura, y su distanciamiento de la cosas del mundo. La II Guerra Mundial porque implicará la movilización de Sartre y, como consecuencia, el abandono, práctico y teórico, de su idea del «*homme seul*».

Quizá sea el momento de recordar la deriva del pensamiento sartriano, en especial en la cuestión de la intersubjetividad, en los años 40. La gran obra de referencia de esta época, *El ser y la nada*, desarrolla un planteamiento hipersubjetivista en el que la relación con el Otro es siempre de conflicto, tal como, desde una perspectiva literaria se encarga de transmitir uno de los protagonistas de *A puerta cerrada*, Garcin, cuando declara que «el infierno son los otros»⁸. Infierno de la alteridad que solo puede ser borrado mediante el sometimiento o la aniquilación del Otro. Tras la tensión entre los tres protagonistas a todo lo largo de la obra, esta se cierra con un «pues bien, recomencemos», que sustancia el pesimismo sartriano. Las relaciones intersubjetivas están teñidas de violencia, en una dialéctica amo/esclavo cuyo resultado necesario es el surgimiento de una subjetividad dominante. Ese es el «*homme seul*» al que acabamos de hacer referencia. Sin embargo, cuando se produce la publicación de *El ser y la nada* (1943), y precisamente como consecuencia de la guerra y la movilización, las posiciones sartrianas han desbordado el texto. El individualismo radical, el necesario enfrentamiento con el Otro, han sido desmentidos por una práctica política, en el marco de la Resistencia, que exige la acción común. Y la experiencia vital de la terrible violencia de la guerra, y de los horrores del nazismo, pondrán en cuestión también ese universo de violencia que se había venido teorizando hasta ese momento. Por ello, esos años, a partir del 43, son años de búsqueda, de experimentación teórica sobre los modos de buscar la intersubjetividad y la superación de la violencia. El texto en el que de un modo más evidente se aprecia esto es en los póstumos *Cahiers pour une morale*, redactados entre 1947 y 1948. *El Ser y la Nada* se había cerrado con la promesa de una moral⁹,

⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸ Sartre, *A puerta cerrada*, Madrid, Alianza, 1981, p. 135.

⁹ Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1984, p. 648.

de la que los *Cahiers* debían ser el cumplimiento. Por ello, en los mismos es posible encontrar un planteamiento ético en sintonía con las tesis del tratado de ontología fenomenológica de 1943, una moral asentada en relaciones de dominación y violencia y de perfiles subjetivistas. Sin embargo, las vivencias y posiciones sartrianas no se correspondían ya de ningún modo con el universo teórico de *El ser y la nada*. El «homme seul» de los años 30, el despreocupado por todo lo que acontece a su alrededor, incluido el asentamiento del fascismo en tres países fronterizos con Francia (Italia, Alemania, España), está a punto de fundar un partido político, el RDR, junto con otros intelectuales izquierdistas. Por ello, Sartre se ve en la necesidad de reajustar su texto, de superar los límites establecidos en *El ser y la nada*. Ese es el trabajo en el que se afana en los *Cahiers pour une morale*, un trabajo lleno de contradicciones, de dudas, de pasos atrás. No en vano, Verstraeten habla de los *Cahiers* como de un «banco de pruebas»¹⁰, en el que se ensayan estrategias de aproximación al Otro fuera del universo de la violencia. Aparecen figuras como la «ayuda» y la «colaboración»¹¹ en el marco de una relación destotalizada en el que todos los sujetos poseen el mismo nivel ontológico, se perfila una propuesta de acción colectiva, de constitución de un nosotros, que anticipa lo que se teorizará en la *Crítica de la razón dialéctica*. En todo caso, y por lo que aquí nos interesa, a pesar de las vacilaciones y las dudas, la violencia aparece como un problema y desaparece del ámbito de las relaciones intersubjetivas. La vida había modificado el texto.

Ese cambio biográfico, preludio del tránsito filosófico, es lo que se explicita en la novela. Mathieu, *alter ego* de Sartre, se ve atrapado por un mundo en el que las guerras, la de España, la Mundial, se muestran obstinadamente. Pero, desde nuestro punto de vista, esa presencia tiene una dimensión exclusivamente subjetiva, no política. La guerra nos habla, por boca de Mathieu, de un malestar individual, como el Acontecimiento que da al traste con una forma de vida. La movilización coloca a Mathieu ante un mundo cuya presencia había podido sortear, o cuando menos moldear, hasta ese momento. Pero, «de golpe el cartel se puso a apuntarle; era como si hubieran escrito su nombre con tiza en la pared, en medio de insultos y amenazas. Movilizado [...]. Es la guerra [...]»¹². La violencia de la situación queda convenientemente subrayada, pues Mathieu se siente amenazado, toma como un requerimiento personal el cartel que llama a la movilización. Pues sabe –Mathieu, Sartre que lo redacta–, que su vida YA no es la misma, incluso pudiera decirse que ya no es suya. «El porvenir de Mateo [sic] estaba ahí al descubierto, fijo y vidrioso, fuera de su campo de acción»¹³. Y añade Mathieu-Sartre:

Ahora la guerra está aquí, mi vida ha muerto; era eso, mi vida: hay que recomenzarlo todo desde el principio [...]. Dejaba su vida tras sí, he hecho una muda. Cruzó la calzada, fue a acodarse en la balaustrada, frente al mar. Se sentía siniestro y ligero; estaba desnudo, se lo habían robado todo. Ya no tengo nada mío, ni siquiera mi pasado.¹⁴

Por su parte, la Guerra de España se muestra fundamentalmente a través de la relación de Mathieu-Sartre con Gómez, *alter ego*, en este caso, de Fernando Gerassi, amigo de Sartre que, como hemos apuntado, se trasladó inmediatamente a España para defender a la República y luchar contra el fascismo. La Guerra Civil española es un acontecimiento que anticipa el futuro

10 Pierre Verstraeten, «Sartre et Hegel», *Les Temps Modernes*, n° 539, 1991, p. 132.

11 Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 285 y siguientes.

12 Sartre, *El aplazamiento*, Buenos Aires, Losada, 1948, p. 71-72.

13 *Ibid.*, p. 72-73.

14 *Ibid.*, p. 73-74.

de Mathieu, un presente que se ha querido ajeno, que se rechaza, aun con remordimientos, pero que se perfila en el horizonte:

La guerra estaba allí –se abisma Mathieu mientras come con Gómez– en la pista blanca, era el resplandor muerto del claro de luna artificial, la falsa acidez de la trompeta tapada, y ese frío sobre el mantel, entre el olor del vino tinto y esa vejez secreta de los rasgos de Gómez. La guerra, la muerte, la derrota.¹⁵

Dejando un tanto de lado el tema de la amistad entre ambos, tanto de los personajes de ficción como de los reales, es la posición ante la Guerra Civil la que va a marcar la tensión que se aprecia entre Gómez y Mathieu. Se advierte a lo largo del texto un Mathieu a la defensiva, que intenta rechazar las razones para un compromiso que le impulsara a modificar su modo de vida, al tiempo que siente remordimientos por el abandono que ha sufrido la agredida democracia española. En el texto se trasluce una posición teórica que ya había comenzado a plasmarse en los *Cuadernos de Guerra*, a saber, la responsabilidad individual ante el devenir de los acontecimientos. El Sartre movilizado de los *Cuadernos* ya se muestra consciente de los efectos de la falta de compromiso práctico. Por eso, la posición teórica no es suficiente. Quizá ahí pueda estar la explicación de que, a la vuelta del campo de concentración, Sartre encargara a sus alumnos una redacción con un tema muy significativo, el remordimiento. Mathieu, antes de ser movilizado, habla ya con la voz del Sartre movilizado:

Callaron. Mateo no estimaba tanto a Gómez [...]. Pero se sentía culpable ante él porque era un español. Se estremeció. Un pez contra el vidrio del acuario. Y él era francés bajo esa mirada, francés hasta la médula.

Culpable. Culpable y francés. Tenía ganas de decirle: «¡Pero qué diablos! yo era intervencionista». Pero esa no era la cuestión. Lo que él había deseado personalmente no contaba. Él era francés y de nada servía que rompiera su solidaridad con los otros franceses. Yo decidí la no-intervención en España, yo no mandé armas, yo cerré la frontera a los voluntarios.¹⁶

Pero el apoliticismo sartriano de preguerra se cuela en el texto:

- ¡Gómez!, dijo de pronto Mateo. Usted es fuerte, sabe por qué se bate.
- ¿Quiere decir que usted no lo sabría?
- Sí, creo que lo sabría. Pero no pensaba en mí. Hay tipos que no tienen más que su vida, Gómez. Y nadie hace nada por ellos. Nadie. Ningún gobierno, ningún régimen. Si el fascismo reemplazara aquí a la República, ni siquiera lo advertirían. Tome un pastor de los Cévennes. ¿Cree que sabría por qué se bate?
- Entre nosotros los pastores son los más rabiosos, dijo Gómez.
- ¿Y por qué se baten?
- Depende. Los he conocido que se batían para aprender a leer.¹⁷

Y ese apoliticismo individualista, esa posición a la defensiva que hemos subrayado, desembocará en un planteamiento a nuestro modo de ver obscuro. Sartre, especialmente atento a la autojustificación retrospectiva, hace pasar a Gómez, es decir, a su amigo Fernando, por un amante de la violencia de la guerra. No se trata de una posición política, Gómez no ha corrido a España a defender la República, la democracia, a luchar contra el fascismo; España y la guerra son el lugar de un deseo de violencia y muerte:

¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

¹⁶ *Ibid.*, p. 219.

¹⁷ *Ibid.*, p. 229.

[Gómez] Adelantó la mano por encima del mantel, y cogió el antebrazo de Mateo: Mateo, –dijo en voz baja y lenta– la guerra es hermosa.

Su rostro llameaba. Mateo trató de desprenderse, pero Gómez le apretó el brazo con fuerza y continuó: A mí me gusta la guerra.¹⁸

Repugnante estrategia de justificación por parte de Sartre. La raya que le separa de Gerassi no es el compromiso de éste, sino su pasión por la violencia. Gerassi es un violento que ha acudido a España a dar rienda suelta a sus bajos instintos; por su parte, Sartre repudia la violencia y por ello no se implica en la guerra. Más allá de la injusta reflexión sartriana, una pregunta se impone: ¿el que habla es el Sartre que en 1945 publica estas líneas o el Mathieu de 1939 que protagoniza la escena? La falta de compromiso parece hablarnos en favor del personaje literario de 1939, pues la biografía sartriana refleja ya posiciones de un cierto compromiso al poco de la Ocupación, con la creación de los grupos de resistencia *Sous la botte* y *Socialisme et liberté*. El rechazo de la violencia, sin embargo, no es propio de la preguerra, no en vano *El ser y la nada* describe, como hemos dicho, unas relaciones intersubjetivas marcadas por la violencia. Esto último nos llevaría a apostar por el redactor de 1945 como la voz que descalifica a Gómez y, con él, el compromiso con la República española.

Es decir que, frente a las declaraciones de Sartre y Simone de Beauvoir sobre el papel que la Guerra Civil española había desempeñado en sus posiciones políticas, en su vida misma, defenderemos que, en el caso de Sartre y sus textos primeros sobre la misma, lo que encontramos es la expresión de un malestar subjetivo, no una posición política. Tanto en *El muro* como en *El aplazamiento*, Sartre se ve interpelado por un Acontecimiento que, por la implicación de su entorno en el mismo, le demanda un posicionamiento. En *El muro*, el hecho de que finalmente Bost no acudiera al frente español a exponer su vida, permitió a Sartre una implicación más alejada, un sobrevuelo que se sustancia en una reflexión sobre la posibilidad de una muerte que él entiende como absurda, pues ya considera, quizá una excusa más, la guerra perdida. En *El aplazamiento*, por su dimensión autobiográfica y por la participación de Fernando Gerassi en la guerra, la implicación es más intensa, pero las raíces del malestar permanecen. Sartre se ve interpelado de una manera directa por un Acontecimiento que trastorna su vida y que, por tanto, decide estigmatizar. No cabe duda de que Sartre sentía simpatía por las posiciones republicanas, pero no hasta el punto de que eso pudiera significar un compromiso político ni una alteración de su forma de vida.

Hay que esperar unos años para que su posición respecto a España adopte unos innegables tintes políticos. Será en 1950, cuando redacte el prólogo para la novela *El fin de la esperanza*, de Juan Hermanos, pseudónimo de un desconocido autor español. En dicho prólogo, política y remordimiento se dan la mano. Pero es un remordimiento que trasciende lo personal para instalarse en lo político:

El autor ha elegido muy bien su seudónimo; esos españoles son hermanos nuestros; esperaban apasionadamente nuestra liberación porque nuestra liberación era también la suya. Y luego vino la liberación; y no era su liberación. Todo lo que nosotros hemos vivido alegremente, ellos lo han vivido en la angustia, la decepción y el estupor.¹⁹

Efectivamente, tras la derrota en la Guerra Civil, los republicanos españoles exiliados en Francia intentan prolongar el conflicto con actividad guerrillera en varias zonas montañosas de España. Los Pirineos, el Maestrazgo, la Cordillera Cantábrica cobijan núcleos de maquis cuya pretensión

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Sartre, «El fin de la esperanza», *Situaciones vi*, Buenos Aires, Losada, 1968, p. 56.

es mantener vivo el conflicto para que los aliados, una vez liberada Francia, entren en España en apoyo de las fuerzas democráticas. Desde el otro lado de los Pirineos, incluso, se lanza, en 1944, una ofensiva con grupos de guerrilleros que tenían sus cuarteles generales en ciudades francesas como Pau²⁰. España, sin embargo, fue abandonada de nuevo a las garras del fascismo. De Gaulle ordena a los guerrilleros españoles retirarse a 20 kilómetros de la frontera²¹. De ahí, el fin de la esperanza. De ahí que Sartre, de manera categórica, argumente que «*es demasiado tarde*»²².

Finalmente, en 1963, y con ocasión del fusilamiento por el régimen franquista del dirigente comunista Julián Grimau, Sartre publicó un artículo en *Libération*, los días 27 y 28 de abril, bajo el título *Grimau*, en el que condenaba la acción del gobierno español. Julián Grimau había sido detenido en Madrid en 1962 por miembros de la policía secreta, tras despedirse de otro dirigente comunista, Víctor Díaz Cardiel. Trasladado a las dependencias de la policía política, que dependía del Ministro del Interior, Manuel Fraga (fundador del actual Partido Popular), fue lanzado por una ventana, lo que le ocasionó graves heridas, pero no la muerte. Esta le llegaría tras un juicio- farsa el 20 de abril de 1963, ante un pelotón de fusilamiento. En su artículo, Sartre denuncia la «imbécil ferocidad del régimen» y advierte que solo hay «una solución para Franco: la sangre; tiene que correr. Cada vez más: el terror solo se mantiene incrementándose»²³. Su simpatía hacia las posiciones comunistas queda de manifiesto.

En todo caso, estos dos últimos textos, en los que la referencia a España está teñida de política, son fruto de un Sartre ya inmerso en el compromiso. Su apoliticismo de preguerra había ido cediendo paso a una progresiva politización, que desemboca en la fundación en 1949 de un partido político, el RDR. Si la mirada hacia España se vuelve política es porque la mirada sartriana se había hecho política.

Conclusión

Las líneas que anteceden desembocan en una clara conclusión: a pesar de las declaraciones de Sartre y Simone de Beauvoir en sentido contrario, la Guerra de España no transformó ni los posicionamientos políticos ni las actitudes vitales de ambos. El evidente malestar por la Guerra Civil que se manifiesta en ciertos textos de Sartre tiene unas causas fundamentalmente subjetivas, no políticas. La politización de la mirada sartriana no tiene su origen en los acontecimientos de España. Antes al contrario, la transformación de la mirada sobre España, acontecida a partir de 1950, tiene su origen en una previa politización de Sartre.

Sí concedemos credibilidad a la afirmación sartriana de que la Guerra Mundial dividió su vida en dos. No cabe duda de que el Sartre movilizado, el Sartre que pasa por el Stalag, rompe amarras con el Sartre de preguerra. Se inicia un camino hacia la politización, pero un camino sinuoso y complejo. Un camino en el que el pasado reaparece en ciertos momentos, como se puede constatar en los *Cahiers pour une morale*. Por eso nos preguntamos: las posiciones que se ponen de manifiesto en *El aplazamiento*, ¿corresponden al Mathieu de 1939 o al Sartre de 1945? Probablemente, ni a uno ni a otro, sino a los dos, en una ósmosis difícilmente evitable. En todo caso, esta obra pone de manifiesto la nula carga política presente en la relación de Sartre con la Guerra Civil española.

20 Miguel Usabiaga, *La joven guardia. Marcelo Usabiaga. Una vida de compromiso y lucha*, Irún, Ikerlanak, 2012.

21 Mercedes Yusta in: AA.VV., *Historias de maquis en el Pirineo aragonés*, Jaca, Pirineum, 1999, p. 25.

22 Sartre, «El fin de la esperanza», *op. cit.*, p. 57.

23 M. Contat & M. Rybalka, *op. cit.*, p. 390.

Mirada a destiempo. El compromiso de Sartre con España llega tarde, muy tarde. *Demasiado tarde*, como él mismo escribe. El momento de la solidaridad, ese que entendieron muchos intelectuales europeos, hubiera debido ser 1936. Pero Sartre, como Simone de Beauvoir, no se hallaba preparado para ello en fechas tan tempranas. Será preciso que sus biografías se vean alteradas por otra guerra para que germine una conciencia política. Hasta ese momento, España es la geografía de un malestar subjetivo, no el territorio en el que se está jugando nada menos que el destino de Europa. España fue abandonada. Las potencias democráticas prefirieron contemporizar con el fascismo antes que defender la democracia española. Sartre ni siquiera eso, la suya no fue una opción política, aunque esa opción no política tuviera, como siempre, consecuencias políticas. El «*homme seul*» se empeñaba en seguir mirando desde su atalaya.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Historias de maquis en el Pirineo aragonés*, Jaca, Pirineum, 1999, 234 p.
- ARAGÜÉS, Juan Manuel, *El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.-P. Sartre*, Zaragoza, Mira, 1995, 312 p.
- , *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, 198 p.
- BEAUVOIR, Simone (de), *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, 693 p.
- CONTAT, Michel & RYBALKA, Michel, *Les Ecrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, 788 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *El Ser y la Nada*, Madrid, Alianza, 1984, 648 p.
- , *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, 600 p.
- , *Situaciones VI*, Buenos Aires, Losada, 1968, 255 p.
- , *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, 220 p.
- , *A puerta cerrada*, Madrid, Alianza, 1981, 137 p.
- , *El aplazamiento*, Buenos Aires, Losada, 1948, 362 p.
- USABIAGA, Miguel, *La joven guardia. Marcelo Usabiaga. Una vida de compromiso y lucha*, Irún, Ikerlanak, 2012, 463 p.
- VERSTRAETEN, Pierre, «Sartre et Hegel», in: *Les Temps Modernes*, n° 539, 1991, p. 131-153.

PARTIE 3 : ENGAGEMENTS

Esperanza y compromiso: la presencia-Sartre

Espoir et engagement : la présence-Sartre

Hope and Freedom: Sartre's presence

Joaquín FORTANET

Departamento de Filosofía - Universidad de Zaragoza

Este texto pretende analizar la presencia de Sartre en la obra de Sacristán y de alguno de sus discípulos con el objetivo de mostrar de qué modo en el comunismo crítico español la presencia de Sartre, a través de sus conceptos de esperanza desesperada y libertad se nos aparece como una figura moral que provoca un último viraje hacia la reflexión ética.

Palabras claves: Sartre, Sacristán, libertad, esperanza, moral

Ce texte entreprend d'analyser la présence de Sartre dans l'oeuvre de Sacristán et dans celle de l'un de ses disciples, afin de montrer comment cette présence au sein du communisme critique espagnol, au travers des notions d'espoir désespéré et de liberté, en vient à constituer la figure morale qui provoque un ultime tournant vers la réflexion éthique.

Mots-clés: Sartre, Sacristán, liberté, espoir, morale

Domaine: philosophie, xx^e siècle, Espagne

This paper attempts to examine the presence of Sartre in Sacristán's work and some of his disciples in order to show how the critic communism, through its concepts of desperate hope and freedom appears to us as a moral figure causing a final shift to ethical questions.

Keywords: Sacristán, Sartre, freedom, hope, moral



Este texto pretende sondear la presencia y la influencia de la obra de Sartre en el grupo intelectual que, a partir de los años 60, se formó en la Universidad de Barcelona en torno a la figura de Manuel Sacristán. La obra y el calado de Sacristán fueron inmensos en aquellos años de tardo-franquismo, particularmente en los círculos intelectuales barceloneses y, alrededor de su magisterio, se agruparon numerosos grupos de resistencia a la dictadura que compartían el trabajo político e intelectual escanciado en diversos frentes¹. Sin embargo, en este texto vamos a atender únicamente a aquel grupo que, como afirma Francisco Vázquez², dedicándose al trabajo filosófico, compartía el compromiso crítico de Sacristán. Podemos afirmar que, en líneas generales, dicho grupo fue formado tanto por profesores de la universidad como por alumnos de la época de Filosofía y Letras, como, entre otros, Miguel Candel, Francisco Fernández Buey, Juan Ramón Capella y José Manuel Bermudo. La tesis aquí defendida es que gran parte del particular compromiso intelectual de estos pensadores fue heredado del hacer intelectual y personal de Sacristán y que, en esta práctica intelectual, el Sartre de los 50 y de los 60 posee una fuerte influencia.

De este modo, se tratará de fijar las líneas mayores de la presencia-Sartre en la práctica intelectual de Sacristán para, posteriormente, analizar en qué medida en la escuela barcelonesa de Sacristán que optó por recoger el testigo de su práctica intelectual es posible, todavía hoy, leer esa ambigua y difuminada presencia sartreana que se nos aparece como un incómodo y necesario acompañante en la tarea de pensar críticamente.

1. La universidad franquista y la Escuela de Barcelona

El final de los años 50 supone en el franquismo el intento por evitar el aislamiento político y económico internacional. Esta época coincide con el cambio de estrategia del PCE, a partir de 1956, quien comienza una política de reconciliación nacional, buscando convertirse en la oposición interna al régimen a través de la penetración en las instituciones y en los sindicatos oficiales. Esto supone el comienzo de una actividad de oposición interna y necesariamente clandestina que poseía en los movimientos universitarios y la vida cultural uno de los frentes políticos a desarrollar.

La universidad no es ajena a estos cambios, y en la década de los 60 vive una irrupción de movimientos sociales encabezados por los estudiantes, quienes experimentarán la relativa libertad política que otorga la vida universitaria a través de asambleas, reuniones, conferencias e iniciativas culturales que cargarán contra el régimen, abogando por una democratización de la universidad que, en el límite, aspira a convertirse en una democratización de la sociedad entera. Frente a esta politización de los Campus universitarios de todo el estado, el régimen franquista reacciona reprimiendo todos aquellos movimientos que considera peligrosos. Así, se suceden las detenciones, las expulsiones y los controles como si en la universidad se estuviese fraguando el surgimiento de un nuevo frente político insospechado por el franquismo. Es por eso por lo que a finales de los 60 el poder franquista comienza a dirigir su afilada mirada en los estamentos universitarios, en la institución en sí, y más allá de reprimir las acciones estudiantiles, el gobierno franquista decide tomar el poder en la universidad.

De ahí las primeras expulsiones de profesores vinculados con la resistencia franquista, como el mismo Sacristán, en 1965. Y de ahí también el aumento desproporcionado de la plantilla no numeraria, que suponía privar al estamento profesoral no adepto a las máximas del

1 Francesc Espinet, *Memòria de la transició*, Barcelona, Revista HMIC, 2005.

2 Francisco Vázquez García, *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, Madrid, 2009, Ádaba, p. 355.

régimen de la estabilidad laboral, sometiendo su renovación anual a la arbitrariedad del poder franquista. Por último, a través de la ley universitaria de 1970, se posibilita el nombramiento y la destitución de los rectores y de los miembros de gobierno de la universidad unilateralmente por el ministerio de cultura. Se declaran situaciones de excepción universitaria en Barcelona, Madrid y algunos campus españoles. La radicalización y politización de la situación universitaria continua aumentando hasta que a principios de 1970 los profesores no numerarios aparecen en el escenario político con huelgas masivas y con reivindicaciones a las que se unirán el personal no docente y los estudiantes. Resulta altamente interesante el papel político y reivindicativo de los profesores no numerarios (PNN)³, inspirados y alentados por el magisterio de Sacristán, que proponía un movimiento doble que reclamase, primero, reivindicaciones asumibles por una universidad franquista y capitalista y, segundo, elementos de subversión del actual horizonte orientados a la democratización total de la sociedad:

La única salida político-cultural de esa disyuntiva es encontrar una línea de conducta y unos objetivos intermedios que sean planteables con verosimilitud, sin neurótica ignorancia de la realidad, en el seno del aparato de enseñanza capitalista, pero tengan algún elemento que apunte al rebasamiento del horizonte.⁴

En este juego entre lucha y represión, plagado de contradicciones entre intereses burgueses y proletarianización del profesorado, la vida filosófica universitaria comenzaba a desperezarse y a admitir nuevos campos de estudios filosóficos antes vedados.

En el breve lapso en que Sacristán ejerció su magisterio en la Universidad de Barcelona, su tarea golpeó profundamente a alumnos como Francisco Fernández Buey, José Manuel Bermudo, Antoni Domenech, Miguel Candel o Juan Ramón Capella. Sin embargo, una vez expulsado, este núcleo de alumnos quedaron resguardados por otros magisterios, como el de José María Valverde, Francesc Gomà o Emilio Lledó. Emilio Lledó, proveniente de Heidelberg, donde fue alumno de Gadamer, ganó la cátedra de filosofía en 1967 y comenzó su labor universitaria un poco ajena a las prácticas y problemáticas universitarias españolas. Sin embargo, quedaron bajo su tutela Francisco Fernández Buey y José Manuel Bermudo, becarios por aquella época y futuros profesores no numerarios, llevando a cabo Lledó la dirección de las tesis de Jacobo Muñoz (1973), Miguel Candel (1976) y José Manuel Bermudo (1974). José María Valverde, catedrático de Estética y amigo personal de Sacristán, ejerció de igual modo esta labor de abrigo y bajo su tutela se escribieron tesis como la Francisco Fernández Buey. Por su parte, Francesc Gomà, doctorado en 1959 con una tesis sobre la nada en Sartre⁵, posibilitó la entrada en una universidad marcada por la escolástica y el franquismo de la obra de Sartre, evitando referencias políticas inadecuadas a la época, logró introducir una filosofía de la libertad que marcó fuertemente a toda una generación que, más allá de lecturas clandestinas, entrevió la posibilidad de trabajar a

3 «En los últimos 10 años el PNN se ha convertido en el peón cualificado, la mano de obra barata y siempre eventual que debe cumplir el papel que le asigna el sistema: transmitir los pocos conocimientos que pueda tener. Su misión estará además mal pagada, deberá recurrir al pluriempleo y contará con escasísimas posibilidades de investigación. Así se mantiene la jerarquía orgánica, el status y los privilegios de quienes pasaron las oposiciones [...]. Y, por otra parte, la universidad se convierte en una fábrica de expedición de títulos de grado medio y superior, necesarios para los deseos expansionistas [...] el PNN será asimismo el elemento reproductor de los conocimientos que servirán a los futuros licenciados para culturalizar la mano de obra cualificada», in: VVAA, *La agonía de la universidad franquista*, Barcelona, Ed. Laia, 1976, p. 12.

4 Manuel Sacristán, in: *La agonía de la universidad franquista*, op. cit., p. IV.

5 Francesc Gomà, *El tema de la nada en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1959.

un autor comprometido que había superado el nihil obstat del régimen. Gomà dirigió las tesis de López Frías (1977) y Miguel Morey (1980).

De esta manera, en la década de los 60, mientras los campus de todo el estado se configuraban para albergar la lucha política de los 70 (lucha, como afirmaba Sacristán, no sólo por la democratización universitaria y social, sino por un modelo que superase las contradicciones capitalistas), la obra de Sartre, que hacía de la libertad y de la existencia el núcleo central de la reflexión, comenzaba a desarrollarse simultáneamente a las lecturas clandestinas de Marx, Gramsci y Lukács. Quizás sea por ello por lo que la recepción de Sartre en la Escuela Barcelonesa de Sacristán nunca se percibió como una filosofía totalmente contraria al marxismo, sino como la posibilidad de enriquecer la reflexión y la práctica atendiendo a la problemática del compromiso subjetivo.

2. Sacristán I: Sartre o el marxismo

Manuel Sacristán es una de las principales figuras intelectuales de los núcleos vinculados al comunismo en el tardo-franquismo y en los años de la transición. Estudió Filosofía en Barcelona, rompiendo con el oficialismo universitario primero a través de sus artículos en la revista *Laye* y, finalmente, en su estancia de dos años en Alemania, bajo la tutela de Scholz, donde estudiará lógica y, al mismo tiempo tomará contacto con el comunismo, tanto de manera teórica –a través de la obra de Lukács– como práctica, a través de la relación con numerosos obreros y trabajadores comunistas. Sacristán entra en contacto con el marxismo y con los militantes el Partido Comunista, y a su regreso a España comienza una práctica política clandestina primero con el PCE y, después, con el PSUC (*Partit Socialista Unificat de Catalunya*), partido que parecía cumplir las pretensiones gramscianas que animaban la tarea política de Sacristán.

Así, compaginará la militancia clandestina con la labor intelectual y universitaria hasta el punto de que su actividad militante le dificultará la tarea académica debido a la represión del régimen, ya que se le impedirá el acceso a un puesto estable en la docencia, negándosele la Cátedra de Lógica en 1962 y siendo expulsado de la Universidad de Barcelona en 1965:

En 1965 Manuel Sacristán fue expulsado de la Universidad de Barcelona por el procedimiento de no renovársele su contrato anual. Aunque era un magnífico profesor de reconocido prestigio, también era un dirigente comunista y el líder de un amplio movimiento estudiantil de oposición al régimen de Franco, que las autoridades creyeron atajar separando su cabeza de la Universidad.⁶

Pese a la expulsión temporal de la universidad, a través de su magisterio y de su militancia, la figura de Sacristán irá cobrando importancia, hasta casi alcanzar en los años 80 unas proporciones de modelo intelectual de la izquierda en Cataluña. Su importancia, por lo tanto, es notable en la historia reciente del pensamiento español, y pese a no poseer una presencia continuada en la Universidad de Barcelona, sus libros, sus cursos y su figura fueron una constante y un modelo de pensamiento durante los últimos años del franquismo y primeros de la transición. Precisamente, la importancia de Sacristán se debe a su figura, a su mito, a su recuerdo, a la represión sufrida, a su modo de encararla y encajarla. Y en ese particular modo de vivir en una suerte de exilio interior, mezcla de clandestinidad y de expulsión forzosa del espacio público, encontramos la nervadura de su magisterio, tan enorme que traspasó generaciones. Más allá de su idea de marxismo, de comunismo, de acción política, la nota común en todas sus biografías, estudios y en las conversaciones con aquellos que le conocieron, pasa por alabar su práctica, que no es

6 Jesús Mosterín, «Manuel Sacristán como lógico», in: *Integral Sacristán: del pensar, del vivir, del hacer*, Barcelona, El Viejo Topo, 2006, p. 60.

otra cosa que valorar una existencia que se mantuvo coherente con un pensamiento, y es quizás esa coherencia existencial la que sirvió de modelo, e incluso de mito, a varias generaciones empecinadas en la lucha política contra el fascismo.

Desde esta perspectiva, la idea de sondear la presencia-Sartre en la obra de Sacristán nos puede permitir tanto avanzar un paso más en el análisis de la importancia de su figura como explicitar el modelo de intelectual político que se estaba poniendo en juego y que Sacristán renovará y que tan bien encajó con la generación que en los años 60 tan sólo tenía a Sartre y a Quine como alternativas al mundo público de pensamiento estrictamente escolástico.

La presencia de Sartre en la obra de Sacristán la podemos dividir en dos grandes periodos. Los artículos publicados en vida de Sartre y las conferencias y reflexiones realizadas por Sacristán tras la muerte del pensador francés. El tono y el acercamiento son diferentes. En vida de Sartre le reconoce sus logros filosóficos y toma nota –crítica– de algunos de ellos para su particular reformulación del marxismo. Una vez Sartre desaparece, la talla y el papel de su práctica pasan a ser recogidos a través del reconocimiento de su figura intelectual.

El primer artículo que hace referencia a Sartre data de 1961, concretamente el término «La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial»⁷ que Sacristán escribe para la Enciclopedia Espasa-Calpe. Posteriormente, encontramos una conferencia en la Facultad de Medicina de Barcelona, en 1965, titulada «La noción de proyecto existencial en la obra reciente de Sartre»⁸. Por último, en 1968, publica un nuevo artículo para la Enciclopedia Labor, titulado «Corrientes principales del pensamiento filosófico»⁹, donde se vuelve a tratar el tema del existencialismo sartreano. El nexo común de estos textos puede identificarse con el intento de Sacristán por completar el marxismo científico a través de la discusión mantenida a finales de los 50 entre Lukács y Sartre. La pretensión teórica de Sacristán consistía en hacer funcionar al marxismo tanto a nivel epistemológico como subjetivo, es decir, asumir su científicismo sin perder, por el contrario, la autonomía de la praxis social e individual. Para salvar, al mismo tiempo, la ciencia y la praxis, Sacristán entrevistó, en el acercamiento marxista de Sartre, una opción teórica a rastrear que vendrá a enriquecer sus posturas gramscinianas:

Para Sacristán, el marxismo era un pensamiento a horcajadas entre el neopositivismo y el existencialismo. El neopositivismo, al identificar ciencia y racionalidad, convertía en irracionales las decisiones últimas que inspiran la praxis social humana. El existencialismo, en su afán de asegurar la autonomía de nuestras decisiones morales, las desconectaba no sólo de la ciencia, sino de toda posible concepción racional del mundo.¹⁰

Los primeros escritos de Sacristán sobre Sartre poseen innegablemente un carácter pedagógico debido al destino enciclopédico de su publicación. Sin embargo, Sacristán desplaza la mirada hacia una reflexión propia sobre el existencialismo a partir de tres postulados claros: el tema de la subjetividad, el tema de la libertad y el puente con el marxismo. Siempre desde un interés teórico por la relación existencialismo-marxismo, Sacristán trata de extraer de la filosofía sartreana aquellos elementos puestos en juego en la discusión que poco tiempo antes tuvo lugar entre Sartre y Lukács, uno de los autores que el mismo Sacristán introdujo en España. La discusión entre ambos autores gira en torno a dichas nociones y resulta fundamental para

7 Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, p. 90-219.

8 Carpeta dedicada a «Conferencias», depositada en el Fondo Sacristán de la Universidad de Barcelona.

9 Manuel Sacristán, *op. cit.*, p. 381-410.

10 Javier Muguerza, «La huella de Sacristán», *Mientras tanto*, n° 30-31, p. 103, Barcelona, 1987.

entender la posición teórica frente al marxismo y el existencialismo de Sacristán¹¹. A grandes rasgos, podemos afirmar que, a pesar de que la acusación de Lukács, consistente en que el existencialismo es una filosofía burguesa que ignora la lucha de clases, niegue toda posibilidad de interacción teórica con el existencialismo, le lectura que de tal debate realiza Sacristán le llevará a proponer una suerte de conciliación que supondrá una opción por el marxismo más abierta y heterodoxa.

A partir de las posiciones que Sartre explicitó en su artículo de *Les Temps modernes*, llamado «Marxismo y filosofía», Sacristán espera obtener elementos teóricos del existencialismo que le permitan proponer un marxismo más abierto y cercano a la realidad concreta. Así es como insistirá en la noción de subjetividad, es decir, la existencia concreta, su relación con la libertad y el papel del existencialismo dentro del pensamiento filosófico marxista.

Sacristán hace notar que el descubrimiento de la existencia concreta, de la subjetividad radical que Sartre lleva a cabo en *El Ser y la Nada*, implica una crítica al marxismo que difícilmente puede ignorarse. Inmerso en generalidades sociológicas, el marxismo tradicional no contempla suficientemente la vida subjetiva e individual que se retuerce y late bajo las nociones abstractas. En Sartre, en cambio, se sigue el pulso de la individualidad concreta, de la persona íntegra que se nos ofrece en su existencia radical. Así nos dice Sacristán:

Bajo la crítica de los existencialistas, los marxistas se han esforzado por hacer olvidar en sus discusiones filosóficas que la gran crítica formulada por Marx contra el individualismo liberal lo ha sido sólo en nombre del individuo sociológico, no de la persona. Sin duda es el individuo sociológico algo menos vago que el individuo en general. Pero no es todavía la persona íntegra, cuyo concepto se abre hoy camino, poco a poco, en el pensamiento europeo.¹²

En ese abrirse camino el concepto de persona íntegra que promueve el existencialismo, son fundamentales las referencias a la libertad concreta y a la toma de decisiones que el marxismo tradicional parecía ignorar. Sacristán, que trabajó durante años sobre la inmanencia de la libertad existencial (entre los años 1952 y 1954, antes de la estancia de investigación en Münster, tal y como reflejan sus textos de Laye), observaba a la problemática libertad sartreana no como un subjetivismo burgués culpable de ignorar los conflictos de clase, es decir, no como una ideología, sino como una llamada de atención sobre la problematicidad de la toma individual de decisiones que, en el límite, el marxismo ignoraba. El estudio de esa libertad concreta será, entonces, una crítica del existencialismo al marxismo que Sacristán recogerá y tratará de albergar como paso necesario hacia el reconocimiento de la subjetividad, y que se traducirá en su concepción del marxismo en la necesidad de ampliar el momento de análisis previo al trabajo dialéctico de la síntesis.

Desde esa idea de que la libertad existencialista representa un acceso a la situación concreta de una subjetividad inscrita en una realidad determinada, Sacristán concederá que, sin embargo, la libertad existencialista no basta por sí misma para la realización de un análisis completo de la situación histórica concreta. Pese a indicarnos el camino sobre el que es necesario insistir, como una suerte de enigma subjetivo a desentrañar, el existencialismo no resuelve la problemática, ni siquiera a través de la concepción de la mala fe. Y, sin embargo, Sacristán suscribe las palabras

11 Carlos Lema, «Manuel Sacristán y la recepción española de G. Lukács», *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, nº 7, Madrid, 2008, p. 87-108.

12 Manuel Sacristán, «Corrientes principales del pensamiento filosófico», *Enciclopedia Labor*, vol. X, op. cit., p. 51.

de Sartre en su artículo de 1958, insistiendo en la necesidad de atender la realidad concreta que el existencialismo atesoraba:

Estábamos convencidos al mismo tiempo de que el materialismo histórico constituye la única interpretación válida de la historia, y de que el existencialismo sigue siendo la única aproximación concreta a la realidad. No pretendo negar las contradicciones de esta actitud.¹³

De este modo, podemos afirmar que los primeros escritos de Sacristán sobre Sartre inciden en la necesidad de aproximar el marxismo al existencialismo con el objetivo de constituir un puente que permita un análisis concreto de la subjetividad. Se trataba, para Sacristán, de que el marxismo alcanzase el núcleo de la subjetividad humana. Esa necesidad teórica era imprescindible para poder armar un marxismo basado en la praxis y no en el cientificismo. Y, precisamente, el círculo de Sacristán más afín al PSUC que compartía las tesis gramscinianas de un marxismo de la praxis, continuará, como veremos, la reflexión sartreana.

La crítica de Sartre a las posiciones anti-existencialistas de Lukács tiene que ver, precisamente, con la crítica a todo positivismo y cientificismo. Para Sartre, el positivismo lleva al marxismo a ser incapaz de comprender las motivaciones y la existencia del individuo, sometiéndolo a duras abstracciones y racionalizaciones que, posiblemente, cristalicen en una práctica burocrática del comunismo. Y si tenemos en cuenta que buena parte de la tarea política y teórica de Sacristán está orientada hacia la puesta en práctica política de los valores emancipatorios expresados por los ciudadanos concretos, podemos entender, entonces, la importancia de la atención hacia unas subjetividades que no son concebidas como individuos aislados, sino como individuos concretos con carácter social. La práctica teórica y política, por lo tanto, debe mostrar las relaciones entre saber y praxis en el ciudadano y, para ello, es necesario que Sacristán suscriba la posición que él mismo atribuye a Sartre:

Sartre piensa que el enquistamiento de tesis científicas o positivistas en el marxismo deteriora la relación entre el saber marxista y su aplicación, complicando también las relaciones entre saber e ideología. Ese cientificismo, o positivismo, o naturalismo que Sartre ve y critica en el marxismo de tradición clásica ha producido, según el filósofo, una pobreza del marxismo en cuanto a la comprensión del individuo.¹⁴

3. Sacristán II: Sartre y la derrota

Para continuar el análisis de la presencia-Sartre en la obra de Sacristán, es necesario dar un salto temporal de unos veinte años. Una vez Sacristán recoge la necesidad de atención a la subjetividad, la libertad y la concreción analítica del individuo existencialista bajo la forma del ciudadano, la práctica política y teórica de Sacristán continuará durante los últimos años del franquismo y los primeros de la transición. Fueron años en los que Sacristán se alejará progresivamente de los partidos políticos, tanto del PSUC como del PCE, fundamentalmente a partir de los acontecimientos del Mayo del 68. Sacristán observa la década de los 70¹⁵ al trasluz de la imposibilidad de la clase obrera de asumir el poder tras la muerte de Franco, del triunfo del Estado del Bienestar y la burguesía y de la pérdida de la esperanza en el comunismo del Este.

Progresivamente, el devenir histórico va apareciéndose como una derrota lenta y dolorosa y Sacristán reacciona realizando un trabajo teórico sobre Marx a partir de la edición de sus obras

13 *Ibid.*, p. 106.

14 *Ibid.*, p. 108.

15 Juan Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán*, Madrid, Trotta, 2005, p. 202-203.

por la editorial Grijalbo en 1975 y plasmando dicho trabajo en la fundación de una nueva revista que todavía hoy pervive: *Mientras tanto*, que será fundamental a la hora de marcar nuevos horizontes teóricos y políticos de la renovación marxista española.¹⁶

En 1979 Sacristán declara públicamente que ya no pertenece a ningún partido político y, desde esa necesidad de reinventar la teoría y la praxis, parece que Sacristán vuelve, de nuevo y fugazmente, a Sartre. La muerte de Sartre provoca en Sacristán tres intervenciones. La primera, un artículo en la citada revista *Mientras tanto*, en 1980. El mismo año impartirá una conferencia en la Facultad de Derecho de Barcelona titulada «Sartre desde el final». Y, en tercer lugar, en el ICE de Barcelona hablará bajo el lema «Homenaje a Jean Paul Sartre».

Es de notar que el Sartre que aquí le interesa a Sacristán es el último Sartre, aquel que ya ha escrito la *Crítica de la razón dialéctica*, que ha cambiado su compromiso político radicalmente y que se ha convertido en una figura reconocida y admirada por su compromiso político y valentía. En su nota necrológica en *Mientras tanto*, Sacristán insiste en la pasión política y el coraje teórico de Sartre:

Heidegger murió a la espera del “nuevo dios” o la “nueva epifanía” del Ser para la humanidad. Sartre os ha sugerido hasta el final que su muerte acabaría con una pasión nunca enfriada, pero siempre sabedora de su inanidad. Desde esa muerte se tiene que haber visto con un enfoque de claridad tajante la aporía del pensar subjetivista, sin verdadera naturaleza, y el milagro trágico del activismo sin creencia material.¹⁷

Este coraje teórico es visto por Sacristán desde dos puntos de vista, unidos ambos por una misma noción: la esperanza desesperada. El primer punto de vista tiene que ver con el forcejeo teórico y constante de Sartre con el marxismo. De qué modo Sartre aúna moral existencialista, nihilismo y práctica política marxista y trata de encajar todo ello en su obra. Desde el segundo punto de vista, Sacristán analiza la última entrevista de Sartre, en la cual se muestra la grandeza y la pasión nunca enfriada de su pensar, aquello de pensar rompiéndose los huesos de la cabeza. Los constantes cambios y esperanzas en la vejez, permiten a Sacristán trazar un retrato de Sartre que, a partir de la noción de esperanza desesperada, proporcionan un modelo moral de héroe trágico y desesperado que continúa la lucha incluso en la antesala de la muerte. Y, precisamente, este modelo es visto por Sacristán, inmerso en un contexto social de derrota de la izquierda, como una de las tareas en las que empecinarse, como una salida de corte moral desde la cual continuar la práctica.

A propósito del trabajo de pensamiento que realiza Sartre sobre sí mismo y sobre el marxismo, Sacristán concede la honestidad y la capacidad de pensar de otro modo que hace gala Sartre. Desde su existencialismo, pasando después por una etapa de acercamiento marxista hasta su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre muestra una capacidad teórica para sobreponerse a las necesidades de la práctica que Sacristán admira. Todo parece ocurrir como si, en unos de últimos pensadores de la gran subjetividad cartesiana llevada a la existencia, fuese la práctica la que proporciona la dirección y el sentido del pensamiento. Además, una práctica que, a través de la noción teórica de compromiso, se ve obligada a llevar el timón, desbrozando los antiguos pensamientos que dificultaban el nuevo rumbo que las luchas concretas comienzan a establecer. Sin embargo, Sacristán no puede dejar de hacer notar que el marxismo sartreano conlleva una contradicción que únicamente puede ser salvada si se pone en primer término las derivaciones

16 *Ibid.*, p. 208-264.

17 Manuel Sacristán, «En la muerte de Jean-Paul Sartre», *Mientras tanto*, n° 3, Barcelona, 1980, p. 4.

morales de la noción de esperanza trágica. La esperanza trágica es la única noción que puede salvar la teoría sartreana del constante deambular sin solidez entre existencialismo y marxismo:

Podría muy bien ser que Sartre hubiera visto en el marxismo, en el tipo de esperanza marxista, una esperanza limitada, no trascendente, abonada en su caso, en su evolución, por resultados de la antropología empírica y de la psicología que le hace ver que en la constitución del individuo humano operan muchas instancias colectiva, y que él pensara que no estaba contradiciéndose porque estaba haciendo una apuesta, por usar un viejo término de la filosofía francesa, una apuesta que no prometía un gran premio... Dicho de otro modo, que fuera posible construir el paso de Sartre, de su nihilismo, desde su existencialismo de *El Ser y la Nada*, al marxismo que, desde luego, no es un nihilismo, a través de un concepto como, por ejemplo, el de esperanza trágica.¹⁸

De hecho, para Sacristán, la esperanza trágica provee a Sartre de un bagaje moral que permite sortear diversas contradicciones de su pensamiento, integrándolas dentro de un proyecto más amplio. Muchas de las posiciones políticas de Sartre no pueden, para Sacristán, ser amparadas desde la propia teoría existencialista. Sus convicciones y sus posiciones políticas fuertes, expresadas desde el durísimo texto «¿Qué es un colaboracionista?» parecen responder a una estricta moral politizada que contradice en buena medida la libertad existencial concreta y el desamparo decisional tan sólo refrendado por la mala fe.

Parece Sacristán entrever, tras el desmesurado proyecto-Sartre, una existencia arrojada que batalla contra el pensamiento a partir de un convencimiento esencialmente político pero también trágico. Y ese modo particular de ligar compromiso político-moral con el componente trágico atrae fuertemente al pensamiento de Sacristán, seguramente porque, una vez se viven las diversas derrotas prácticas del pensamiento, ese pensamiento debe asumir un componente trágico de derrota y convivir con él. Este componente trágico, entonces, será para Sacristán uno de los nudos del último Sartre, que permitirá su salto hacia el marxismo y sus posiciones últimas.

A la hora de acercarnos más a esta esperanza desesperada, componente trágico del pensamiento de Sartre, la primera nota a definir es su carácter moral. Sin embargo, no se trata de una moral al uso, sino de una moral politizada que es el fruto de aunar la honestidad de pensamiento, la conciencia de la derrota y la pasión por seguir pensando.

A este respecto, Sacristán, en su última conferencia sobre el particularismo político de Sartre, nos habla de una posición casi desesperada y derrotada que, contra todo pronóstico, se convierte en radicalmente política poniendo en juego una moral que ahora es el último refugio desde donde seguir pensando de manera honesta y autónoma. A propósito de la particular utilización sartreana de las nociones políticas de derecha e izquierda, Sacristán ve en la última entrevista concedida por Sartre la primera de las claves de esta esperanza de la que venimos hablando:

Los términos izquierda y derecha, que tanto sorprenden, cómo es que un pensador con rigor e importante puede usar términos tan vagos, se explican porque están en realidad llevados a un terreno trascendental. Son términos morales ya. No términos propiamente políticos. Este plano tan de final de los tiempos, tan si esperanza práctica, es claro que le impone un rechazo de los programas, de las intenciones políticas y de los partidos políticos. Todo culmina con una visión de extremado pesimismo... Hay quizás, como precio de la extrema honradez y autonomía de su pensamiento, un particularismo que llega a aislarse en este último Sartre [...] Él, que ha

18 Manuel Sacristán, «Homenaje a Jean-Paul Sartre», 1980, Barcelona, ICE. Conferencia.

protagonizado la idea de que el intelectual tenía que comprometerse entre las clases en pugna [...] llega a un aislamiento trágico al final, el de la esperanza serenamente desesperada.¹⁹

Esta singular esperanza desesperada es posible, a juicio de Sacristán, debido a la revisión que hace Sartre de su anterior moral, es decir, a la revisión de su pensamiento que acomete en la última entrevista. Sartre habla de conciencia de la obligación, de la seriedad del Ser. Esta obligación le lleva a ligar la noción del compromiso con la obligación moral y conlleva una esperanza, pues la finalidad de la praxis obliga al ser humano a esperar un cumplimiento, un éxito de la acción. Sin embargo, al ser al mismo tiempo desesperada, dicho cumplimiento ya no es estrictamente práctico, no es una esperanza revolucionaria. Sacristán nos dice que es una esperanza casi mesiánica, que trastoca la figura misma de Sartre y de su pensamiento: de revolucionario a rebelde. Desaparece el Sartre que aspiraba a cambiar el mundo y aparece el Sartre que, pese a no entrever en la práctica la posibilidad de un cambio, permanece insobornable haciendo de la crítica y de la intervención un modo de supervivencia intelectual.

Y quizás en este movimiento singular habría que inscribir al mismo Sacristán, con su alejamiento de los partidos políticos y su incursión en el núcleo de la revista de corte anarquista Materiales.

Con todo ello, podemos afirmar que la noción moral de esperanza desesperada, fruto de la conversión del compromiso a obligación a través de la noción de seriedad del Ser, provoca una revisión teórica profunda en el pensamiento sartreano, le permite una conexión moral y política con el marxismo que no estaba justificada desde el mero existencialismo y, por último, convierte al Sartre revolucionario en un Sartre rebelde que actúa sin esperanza práctica, fracasado, pero con una coherencia y una intensidad admirables. Así, esta noción será un elemento más, quizás el de mayor importancia, de la presencia-Sartre en Sacristán. Y no sólo en él, sino que, como veremos, esta moral politizada y desesperada posee un suelo fértil en la decepción que la transición española supuso para todos aquellos que esperaban una sociedad sin clases, e insiste en toda una generación intelectual que perdió la esperanza del cambio revolucionario pero no la pasión de la crítica.

4. Sartre en la Escuela de Barcelona: libertad y nobleza moral

Gran parte de la presencia-Sartre en Sacristán fue transmitida, a través de su ejemplo y magisterio, a toda la generación que escuchó, leyó y admiró a Sacristán. El particular acercamiento al marxismo, la necesidad de una crítica analítica previa a la síntesis y la centralidad de la pregunta por la moral provocaron hondo interés en todo aquel grupo del PSUC que estaba alejándose del cientificismo marxista a la misma velocidad que la esperanza revolucionaria se iba apagando e iban surgiendo nuevas luchas que contravenían la ortodoxia del partido. Para analizar esta presencia de Sartre en la nueva generación intelectual que creció al abrigo de Sacristán, van a utilizarse dos textos de dos alumnos de Sacristán que participaron en iniciativas políticas como la de los Profesores No Numerarios, inspiradas por el mismo Sacristán. Desde esta perspectiva, Francisco Fernández Buey y José Manuel Bermudo continuaron su labor docente y teórica insistiendo en la ciudadanía, la moral y la política pero, ambos, en algún momento, han vuelto la mirada hacia Sartre y han dirigido su atención hacia determinados aspectos de su obra que coinciden, en buena medida, con esa antigua presencia-Sartre en Sacristán. A través de dos textos, «Recuerdo de Sartre», de F. Fernández Buey y «Sartre o el humanismo impensable», de J.M. Bermudo, es posible recorrer, desde una perspectiva diferente, algunas de las posiciones que vimos anteriormente.

19 Manuel Sacristán, «Sartre desde el final», Conferencia en la Facultad de Derecho, Barcelona, 1980, Transcripción SLA.

Francisco Fernández Buey, vinculado a la Universitat Pompeu Fabra, desarrolló una obra y un compromiso teórico y práctico vinculado con la refundación del marxismo a partir del ecologismo y la redefinición de la ciudadanía democrática a través de la noción de praxis. En el centenario del nacimiento de Sartre, durante el 2005, escribió una serie de textos titulados «Recuerdo de Sartre en el centenario de su nacimiento» en la revista *Estudios de Sociología*. En dicho artículo, Fernández Buey insiste en el carácter moral del ejemplo sartreano, en la figura misma de Sartre como paradigma de un intelectual que, pese a mostrarse ya casi caduco, es cifra de cierta nobleza y resistencia que hace «a los demás mirarse en el espejo en que él se miraba». Ejemplo moral, como un Sócrates furioso y politizado que carga con su palabra y con sus fuerzas contra la injusticia, que rechaza honores, que se alinea y presta su voz a los olvidados, que, en definitiva, se nos aparece como una isla sólida que va destruyéndose pero que todavía resiste al barrido de los nuevos tiempos. Y, precisamente, esta encrucijada entre coherencia moral intelectual y los nuevos tiempos que se van imponiendo es lo que le sirve a Fernández Buey para ofrecernos una de las imágenes claves de lo que Sartre representa para toda esta generación de pensadores:

En una de las últimas imágenes que han quedado de sus intervenciones públicas se ve a Sartre envejecido, plantado, protestando, dando testimonio, a unos metros de los muros de la prisión de Stammheim, cerca de Stuttgart, donde entonces estaba encarcelado Andreas Baader, miembro de la facción del ejército rojo [...].

Para algunos aquella foto de Stammheim es la imagen patética de un mundo que se acaba. Para otros, como Manuel Sacristán, el ejemplo definitivo de la nobleza moral de Sartre, ya en su vejez y soledad.²⁰

Alineándose con Sacristán, Fernández Buey nos habla de esa esperanza desesperada que se convierte en vejez y soledad pero que mantiene la entereza moral y la valentía de seguir disputando en un combate perdido contra el tiempo. Así, la figura de Sartre se nos revela como una figura trágica, una suerte de mito de lo que se llevó el tiempo. Junto a los fundamentos, la verdad, la representación, el sujeto, la conciencia, la historia y la figura del intelectual, también se diluyó la posibilidad de pensar de modo coherente y siempre a la contra, incluso de sí mismo. Sartre llegó, como decía Sacristán, a pensar contra sí mismo y ese compromiso insobornable con el pensamiento es lo que le hizo atar el pensamiento a la vida y reclamar, en la práctica, una nobleza moral. De este modo, Fernández Buey parece observar, con cierta melancolía, el fin de una época de principios e ideales y, por lo tanto, la necesidad de rearmar un pensamiento moral desde la convicción de que el pensamiento debe estar al servicio de la resistencia a la alienación humana en todas sus formas y tan sólo a través de una moral politizada es posible dicha vinculación.

En una línea parecida, José Manuel Bermudo, compañero de estudios de Francisco Fernández Buey, desarrolla su actividad teórica en la Universidad de Barcelona, en el seno del Seminario de Filosofía Política, poniendo constantemente a prueba las teorías marxistas clásicas a través de la fricción con el pensamiento contemporáneo, con las vistas puestas en una reformulación de la praxis política. Uno de sus textos que mejor refleja ese medirse con la obra de Sartre es el aparecido en el 2004 en la revista *Convivium*, «Sartre o el humanismo impensable», en el que analiza la particular ontología sartreana a partir de su concepción de existencialismo humanista. Centrándose en la preponderancia de la libertad, tal y como Sacristán realizaba en sus primeros acercamientos a Sartre, Bermudo afirma que el peso ontológico concedido a la libertad es lo que funda el carácter ejemplar sartreano en cuestión moral, debido a que, ontológicamente, incluso

20 Francisco Fernández Buey, «Recuerdo de Sartre en el centenario de su nacimiento», *Estudios de Sociología*, nº 16, Araraquara, 2004, p. 20.

la inhibición, la espera o la obediencia, queda en la obra sartreana convertida en compromiso. De este modo, todo silencio es cómplice y, desde esta perspectiva, la continuidad entre el primer y el segundo Sartre se expresa precisamente en la toma de conciencia del carácter ontológico de la libertad, la responsabilidad y el compromiso. La historia nos enseñó que debemos dejar de ser cómplices y ser cómplices es callar, dejar de hacer, evadirnos, parece decirnos Sartre, lo que le sirve a Bermudo para apuntalar la vinculación libertad-moralidad y mostrar de qué modo, en Sartre, la obligación del compromiso es la nervadura de su talla moral y, por ello mismo, el motivo de su rechazo:

A nuestro entender, el mayor atractivo de la filosofía sartreana, la cual, siendo una filosofía de la muerte del hombre, asume la tarea infinita, tal vez imposible, de inventarlo. Frente al nihilismo y a la deserción, Sartre parece decir: tú decides entre darte un proyecto, un ser, o permitir que otros te lo impongan. Lo único cierto es que no puedes ser neutral, que no puedes ser inocente. Tal vez ahí resida el secreto de su pronto olvido.²¹

Quizás esta presencia-Sartre invocada de Sacristán, que ha llegado hasta la generación de nuestros maestros, tenga que ver con señalar los peligros de nuestro tiempo, la obediencia, la deserción, la indolencia... Como si una vez derribados todos los ídolos, la posmodernidad conllevara la posibilidad de la deserción definitiva. Y, quizás, nuestros tiempos actuales puedan mostrarlo así, como una larga preparación para la obediencia que ahora da sus frutos. Frente a la resignación, la imposibilidad y la inconveniencia de resucitar antiguos sistemas y viejas claves filosóficas caducas, la presencia-Sartre se nos revela como una suerte de refugio, afirmando que la moral quizás sea ese territorio, situado en la subjetividad, en el que todavía hay batalla que librar. Contra la deserción, la nobleza moral de la lucha, el terreno de la ética politizada que huye de los conformismos, de los premios y las utilidades sociales. El pensamiento, entonces, parece deslizarse de nuevo hacia la necesidad moral de la crítica. Dejar de creer, des-creer, interrumpir el curso de la obediencia. Y, en este punto en el que se hace necesario un análisis de las relaciones entre ontología, antropología y política a partir de la investigación ética, la presencia-Sartre española parece unirse a ese último Foucault cuando, volviendo la vista a los grandes griegos furiosos como Diógenes y su antigua libertad de palabra, nos avisa de que la resistencia, a partir de ahora, deberá ser ética.

21 José Manuel Bermudo, «Sartre o el humanismo impensable», *Convivium*, nº 17, Barcelona, 2004, p. 148.

BIBLIOGRAFÍA

BERMUDO, José Manuel, «Sartre o el humanismo impensable», *Convivium*, nº 17, 2004, p. 121-148.

CAPELLA, Juan Ramón, *La práctica de Manuel Sacristán*, Madrid, Trotta, 2005, 285p.

ESPINET, Francesc, «Memòria de la transició (1966-1979)», *Revista HMiC*, 2005, p. 19-68.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, «Recuerdo de Sartre en el centenario de su nacimiento», *Estudios de Sociología*, nº 16, Araraquara, 2004, p. 7-19.

GOMÀ, Francesc, *El tema de la nada en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1959, 620 p.

LEMA, Carlos, «Manuel Sacristán y la recepción española de G. Lukács», *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, nº 7, 2008, p. 87-108.

MOSTERÍN, Jesús, «Manuel Sacristán como lógico» in: Joan Benach, Xavier Juncosa y Salvador López Arnal (eds.), *Integral Sacristán: del pensar, del vivir, del hacer*, Barcelona: El Viejo Topo, 2006, p. 68-72.

MUGUERZA, Javier, «Manuel Sacristán en el recuerdo», *Mientras tanto*, nº 30-31, 1987, p. 101-107.

—, «Huella de Sacristán», in: *Integral Sacristán: del pensar, del vivir, del hacer*, Barcelona, El Viejo Topo, 2006, p.87-89.

SACRISTÁN, Manuel, «Corrientes principales del pensamiento filosófico», *Enciclopedia Labor*, vol. X, Barcelona, 1965.

—, *Papeles de filosofía*, Barcelona: Icaria, 1984, 512 p.

—, *Sartre desde el final*, Conferencia en la Facultad de Derecho, Barcelona, 1980, Transcripción SLA.

—, *Homenaje a Jean-Paul Sartre*, 1980, Barcelona, ICE. Conferencia.

—, «En la muerte de Jean-Paul Sartre», *Mientras tanto*, nº 3, 1980, p. 3-4.

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, Madrid, Ádaba, 2009, 440 p.

VVAA, *La agonía de la universidad franquista*, Barcelona, Ed. Laia, 1976, 212 p.

PARTIE 3 : ENGAGEMENTS

Albert Camus : compagnon des essayistes de l'exil républicain espagnol

Ricardo TEJADA

Université du Maine, Labo 3L. Am

Cet article analyse la présence de l'oeuvre de Camus chez les essayistes de l'exil républicain espagnol. Tout d'abord, il explore les nombreux combats camusiens en faveur de la Seconde République espagnole et de l'exil républicain. Ensuite, il évoque les rencontres personnelles entre Camus et quelques essayistes espagnols de l'exil en tâchant d'interpréter les références à Camus chez les intellectuels de l'exil, nés au début du xx^e siècle, puis, chez les écrivains de la deuxième génération de l'exil, nés dans les années 20. Cette mise en perspective globale permet d'arriver à une conclusion (provisoire) à partir d'un échantillon significatif mais non exhaustif : l'importance non négligeable de l'écrivain français (aussi bien de sa pensée que de son oeuvre littéraire, sans oublier son rayonnement moral et intellectuel) chez les essayistes espagnols les plus influencés par les philosophies de la vie (Nietzsche, Bergson et Dilthey), en particulier chez les exilés les plus jeunes : Ramón Xirau et Tomás Segovia. En revanche, Sartre a eu beaucoup moins d'impact à l'intérieur de ces deux collectifs humains. Resterait à mener une étude sur la présence de Sartre chez les essayistes de l'exil les plus proches d'orientation « rationaliste » et/ou « marxiste », comme le romancier Max Aub ou chez les philosophes : Juan David García Bacca, José Gaos et Eduardo Nicol.

Mots-clés : Albert Camus, exil républicain, essai, philosophie, anarchisme

Domaine: philosophie, xx^e siècle, Espagne, Amérique latine



1. Albert Camus et sa fidélité à l'Espagne républicaine

Albert Camus a été dès 1936, et même avant, un fervent partisan de la cause républicain espagnole¹. Son soutien à « l'Espagne Pèlerine » a été inlassable jusqu'à sa mort, en 1960. Il a écrit tout au long de sa vie de nombreux articles politiques sur la situation de l'Espagne. Sans vouloir être exhaustif, nous pouvons, par exemple, dénombrer neuf articles, entre 1944 et 1948, au journal *Combat*, où il a été rédacteur en chef et éditorialiste². Entre 1949 et 1956, dans le troisième volume des *Œuvres Complètes* à la Bibliothèque de La Pléiade, nous constatons l'existence de huit articles. Enfin, deux articles sont parus entre 1957 et 1959 sur la question espagnole³. Pratiquement tous les ans, il écrivait un texte sur cette question. Il faut ajouter à tous ces articles, les textes qu'il a écrits dans les revues anarchistes espagnoles comme *Solidaridad Obrera*, ou francophones comme *Témoins ou Révolution prolétarienne*. Les textes publiés dans la première revue sont, assez souvent, des remaniements de textes préalables en français ou, comme c'est le cas du recueil d'articles en espagnol, *¡España libre!*, publié au Mexique en 1966, les changements se limitaient à quelques titres différents. Parfois, c'était des extraits de ses livres, traduits en espagnol. Les articles à caractère libertaire portaient parfois sur des questions internationales et l'Espagne, ponctuellement, était toujours présente d'une manière ou d'une autre. N'oublions pas les collaborations, sous forme d'articles, mais pas uniquement, qu'il a publiées, une fois traduites en espagnol, sur des questions variées dans quatre revues de l'exil républicain : *Cénit*, *Galería*, *Suplemento literario de Solidaridad Obrera* et *Per Catalunya*⁴.

La solidarité de Camus envers l'Espagne républicaine ne se limitait pas à quelques articles. Il a signé de nombreuses pétitions et manifestes en faveur des prisonniers espagnols, des condamnés à mort, contre la torture en Espagne, contre le régime franquiste (à chaque fois où celui-ci obtenait plus de reconnaissance internationale), et en général, en faveur du Gouvernement républicain, à propos duquel il a toujours affirmé qu'il existait toujours – pas comme la III^e République française, qui s'est dépossédé de ses pouvoirs, ce sont ses propres mots – et, surtout, qu'il était un régime légitime parce qu'il s'appuyait sur les principes démocratiques, et pas sur la violence, comme le régime franquiste. Il a parrainé l'*Ateneo Ibero-Americano* de Paris, et le journal *Nueva*

1 « On ne comprend pas ce qui attache tant de nous à l'Espagne républicaine, ce ne sont pas de vaines affinités politiques, mais le sentiment irréprouvable que, de son côté, se trouve le peuple espagnol, si pareil à sa terre avec sa noblesse profonde et son ardeur de vivre », Alger républicain, 18 février 1939. Cité par Roblès dans son livre *Camus, frère du soleil*, Paris, Seuil, 1995, p. 27-28. Emmanuel Roblès, écrivain, dramaturge « pied noir », fut un bon ami de Camus avec lequel il partageait une origine espagnole commune.

2 Voir *Camus à Combat. Éditoriaux et articles d'Albert Camus. 1944-1947*, éd. J. Lévi-Valensi, Paris, Gallimard, 2002. Il faudrait ajouter à ce recueil deux autres articles : « L'Espagne continue d'être pour nous une plaie qui ne se ferme pas... » (du 29 décembre 1945) et la préface à *L'Espagne libre*, de 1946, consultables dans le volume II des *Œuvres Complètes*, 1944-1948, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2006.

3 Albert Camus, *Œuvres complètes*, vol. III, 1949-1956, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2008 ; et vol. IV, 1957-1959, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2008.

4 Geneviève Dreyfus-Armand, *L'Exil des républicains espagnols en France. De la Guerre civile à la mort de Franco*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 278 et 280-281. Mentionnons aussi les nombreux articles écrits par les anarchistes espagnols sur Camus et l'impact qu'il a eu sur des essayistes et éditeurs anarchistes comme Marín Civera. « Sartre para mí no señala un camino ; Camus, sí. A estas dos posiciones se debe quizá el hecho de que Sartre esté más cerca de la órbita moscovita y de que Camus esté más cerca de nosotros », dit Civera dans un entretien réalisé par Mariano Viñuales, dans la revue *Solidaridad Obrera* (Paris, juin 1954, n° 480). Par exemple, dans la revue *Cénit*, citons la présence des articles d'André Prunier, « ¿Breton o Camus? Los límites de la rebelión » et le compte rendu de *L'Homme revolté*, écrit par Vicente Galindo Cortés (Fontaura), « Camus y nuestro tiempo » (Año II, n° 13, Toulouse, janvier 1952) ou l'article de J. Carmona Blanco, « Rebelión y existencialismo » (n° 17, Mai 1952), qui est un commentaire de *L'Homme revolté*.

República, avec Jean Cassou, un autre grand ami de l'Espagne républicaine⁵. Par ailleurs, il a été l'instigateur de plusieurs hommages, par exemple à Salvador de Madariaga, et probablement à l'origine de l'organisation du seul hommage rendu à Ortega y Gasset en France, au moment de sa mort en 1955, à l'Université de la Sorbonne⁶. La cause de la liberté était chez lui intimement liée à la cause de la justice. D'où la difficulté de savoir jusqu'à quel point, dans son œuvre, les idées libérales et démocratiques l'emportent sur son esprit libertaire et jusqu'à quel point sa sympathie pour l'anarchisme l'emporte sur son démocratisme à caractère éthique⁷. Complexité d'autant plus difficile à saisir que, dans les années trente il fait partie brièvement du Parti Communiste Français et à la fin de sa vie il apporte son soutien à la candidature de Pierre Mendès France, au début radical, puis socialiste. Celui-ci, un homme politique de gauche, aussi « orphelin » (en termes partisans) que l'intellectuel de gauche qu'était Camus, « malgré la gauche et malgré lui », comme il le dira un jour, avec un peu d'amertume et d'ironie.

Les républicains espagnols lui ont reconnu ce soutien sans faille. Le Gouvernement en exil lui a décerné la *Encomienda de la Orden de la Liberación*, une des seules médailles ou décoration (mis à part le Prix Nobel) qu'il a acceptée, en 1949⁸. Plusieurs hommages ont été rendus par les exilés espagnols à Camus, notamment après sa mort. Signalons, par exemple, celui organisé par l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine et la collaboration directe de Radio Paris (la radio des exilés espagnols), en 1966, avec le soutien de José Ballester, Ramón Rufat Llop, Fernando Valera Aparicio et le journaliste français Jean Daniel⁹.

Quelles sont les idées-clé qui forment le soubassement de la lutte de Camus en faveur des exilés républicains ? *Honte, dette, fidélité* et j'ajouterais aussi, *empathie*. Premièrement, c'est la « double honte » collective dont il parle, honte d'intervenir indirectement en faveur des franquistes, en 1936, sous prétexte d'une soi-disant « politique de non-intervention », honte de ne pas accueillir les exilés au moment de la Retirada, en 1939 (Camus utilise dès le début le mot « camp de concentration »), mais il y a une troisième honte, aux yeux de Camus, honte de ne pas libérer l'Espagne, suite à la Libération de la France, en 1944, alors que son pays, selon lui, avait (c'est la deuxième idée-clé) une « dette » profonde vis-à-vis de l'Espagne, à cause de son premier combat contre les fascismes, mais aussi, plus tard, à cause de la lutte des guerrilleros en faveur de la Résistance (Glières, Ariège, la *Nueve* de la division Leclerc, etc.). Il ressent, en plus, une dette personnelle, comme il le dira dans sa conférence « Ce que je dois à l'Espagne » : « J'ai envers votre patrie, sa littérature et son peuple, sa tradition, une dette qui ne s'éteindra pas ». Et d'ajouter :

L'Espagne de l'exil m'a souvent montré une gratitude disproportionnée. Les exilés espagnols se sont battus pendant des années et puis ont accepté fièrement la douleur interminable de l'exil. Moi, j'ai seulement écrit qu'ils avaient raison. Et pour cela seulement, j'ai reçu depuis des années,

5 Geneviève Dreyfus-Armand, *L'Exil des républicains...*, *op. cit.*, p. 328-329. Voir aussi : Jean Cassou, *La Mémoire courte*, postface de M.O. Baruch, Paris, Mille et une nuits, 2001.

6 D'Ortega, il a affirmé : « Il est peut-être, après Nietzsche, le plus grand des écrivains européens et, pourtant, il est difficile d'être plus espagnol », « Le pari de notre génération » (1957), *Œuvres complètes*, vol. IV, *op. cit.*, p. 586.

7 La sympathie qu'il portait aux libertaires espagnols est indéniable (voir E. Roblès, *Camus...*, *op. cit.*, p. 84), mais faut-il aller trop loin et affirmer qu'il « a voulu l'anarchie concrète et positive pour la France, l'Algérie, l'Europe et la totalité de la planète » ? Michel Onfray parle-t-il de Camus ou, plutôt, de sa propre pensée ? Voir *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012, p. 705.

8 Il a refusé la Légion d'Honneur, comme Sartre et, plus récemment, le dessinateur Tardi.

9 Disponible sur : <<http://devuelvemelavoz.ua.es/devuelveme-voz/visor.php?idioma=es&fichero=9229.mp3>> (consulté le 10 septembre 2012).

et ce soir encore dans les regards que je rencontre, la fidèle, la loyale amitié espagnole, qui m'a aidé à vivre. Cette amitié-là, bien qu'elle soit imméritée, est la fierté de ma vie. Elle est, à vrai dire, la seule récompense que je puisse désirer.¹⁰

Troisièmement, fidélité comme principe qui réunit l'éthique et la politique : fidélité à une cause et refus de la *Realpolitik*, telle qu'elle était programmée au moment de la Guerre froide. Enfin, empathie, qui me paraît être une clé de compréhension du lien intime, chaleureux, entre Camus et les exilés : l'exil lui-même. Chez l'écrivain français le sentiment de l'exil est permanent. Exil par rapport aux autres, à autrui, à l'étranger qui est en dehors de nous et en nous-mêmes. Exil de l'homme, ici-bas, sur cette planète, par rapport à la nature. Et, bien entendu, sentiment d'exil, plus immédiat, à chaque fois qu'il est en France continentale ou métropolitaine, sous les cieux gris de l'Europe atlantique. Certes, il se sent mieux en Provence, avec son ami René Char, mais c'est probablement, plus encore que la France méditerranéenne, l'Algérie qui lui manque.

C'est sans doute ce sentiment d'attachement au *Mare nostrum*, aux dieux grecs, aux mythes, au soleil, à la culture méditerranéenne, qui a été un facteur de sympathie mutuelle entre Camus et les essayistes espagnols de l'exil. Les mises en scène de drames espagnols du Siècle d'Or (Lope de Vega et Calderón) qu'il a dirigés, son intérêt évident pour la littérature et la philosophie espagnole (surtout Ortega et Unamuno), les thématiques espagnoles de certaines pièces de théâtre, et surtout, la filiation espagnole de Camus, du côté maternel, tout cela a contribué à faire de lui un écrivain proche, un frère, un compagnon, un compagnon de route de l'Espagne républicaine et de l'Espagne en général¹¹. Cela dit, il faut reconnaître – si l'on regarde son œuvre d'un point de vue espagnol – que cette « castillanerie », comme disait son ancien maître Jean Grenier, cette dimension si espagnole ou ibérique de son caractère et de son attitude face à la vie est, à certains égards, si j'ose dire, plus « biologique » ou « instinctive » que culturelle, compte tenu d'une connaissance, en général, médiocre de ces auteurs, de la culture espagnole et de sa langue, et d'une indéniable mystification de l'Espagne éternelle, assez éloignée de l'Espagne réelle¹².

Une anecdote émouvante explique ce compagnonnage, ce partage, au sens littéral du terme, du pain, du pain de la justice, de l'amitié commune. Camus fait une conférence à Rio de Janeiro, le 20 juillet 1949. La salle est comble. Prévue pour 800 personnes, elle est surchargée d'auditeurs. Je donne la parole à Camus, dans ses *Carnets* :

L'ambassadeur d'Espagne s'assoit derrière la tribune sur un praticable. Tout à l'heure il s'instruira. Tombé sur moi, Ninu, un réfugié espagnol que j'ai connu à Paris. Il est chef de *campeones* dans une *fazenda*, à 100 km de Rio. Il a fait ces 100 km pour venir entendre « su compañero ». Il repart demain matin. Et quand on sait ce que représentent ici 100 km dans le bled... Je suis touché aux larmes. [...] Je ne le quitte plus, heureux d'avoir cet ami dans cette salle et pensant que c'est pour des hommes comme lui que je vais parler.¹³

10 Albert Camus, OC, vol. IV, *op. cit.*, p. 594.

11 Voir Frédéric-Jacques Temple (et al.), Albert Camus et l'Espagne, Aix-en-Provence, Edisud, 2005 ; Javier Figuero Moreno, *Albert Camus ou l'Espagne exaltée*, Gémenos, Autres temps, 2008.

12 Sur ces connaissances limitées de la langue espagnole : un témoignage chez Roblès, *Camus, frère de soleil*, *op. cit.*, p. 14. Une preuve de son ignorance sur certaines questions espagnoles : il finissait ses lettres à Roblès avec un « ¡Arriba España! », très connoté à droite puisque cette interjection était le monopole des Franquistes et qu'aucun républicain espagnol ne l'employait ou ne l'écrivait. Voir Roblès, *Ibid.*, p. 14 et 77. Sa mère était analphabète et presque muette, ce qui ne contribuait pas à une transmission solide, culturellement parlant.

13 Albert Camus, OC, vol. IV, *op. cit.*, p. 1030.

2. Camus et les essayistes de l'exil républicain

C'est justement dans ce voyage en Amérique qu'il rencontre José Bergamín, à Montevideo, le 20 août 1949. Bergamín, essayiste et poète espagnol, songe à cette époque-là – c'est du moins son aveu dans le café où ils s'installent tous deux – à rentrer à Espagne, comme immolation ou « suicide spectaculaire », question d'ailleurs essentielle dans l'essai camusien, *Le Mythe de Sisyphe*¹⁴. Les notes de Camus sur ses *Carnets* montrent bien une sympathie envers Bergamín, même si celui-ci était relativement proche de l'esprit métaphysique dualiste de Sartre, compagnon de route du communisme, et, en plus, catholique. Sa condition d'exilé espagnol avait probablement joué en sa faveur. Ce jour-là à Montevideo, le 20 août 1949, Camus rencontre Susana Soca, poétesse uruguayenne qui avait dirigé la revue *Cahiers de La Licorne*, et qui publiera plus tard, *Entregas de La Licorne*, deux revues cosmopolites, raffinées, où les contributions des exilés espagnols étaient très importantes : Rafael Alberti, María Zambrano, Carlos Gurméndez, Lorenzo Varela, Juan David García Bacca...

María Zambrano est une philosophe et essayiste espagnole qui a eu aussi un contact personnel avec Camus, plus soutenu dans le temps. Ils se sont rencontrés à Paris, dans les années quarante. Camus recevra en 1951 la première mouture de *L'Homme et le divin*, qui, en fait, aurait dû s'intituler *L'absence*, mot que l'écrivain français affectionnait. Le manuscrit passa aux mains de René Char, puis de Roger Caillois, sans qu'il puisse être publié en français¹⁵. La légende raconte que Camus avait dans le coffre de sa voiture ce manuscrit au moment de l'accident où il périra au mois de janvier 1960. Ou plutôt sa traduction, car le livre avait été déjà publié en espagnol aux éditions *Fondo de cultura económica*, en 1955. S'agissait-il de la traduction de Francis de Miomandre ?

Ce qui est plus important encore c'est la présence chez les deux auteurs de plusieurs parallélismes aussi bien conceptuels que thématiques. Signalons l'idée de crise de l'Occident comme maladie du monde, la vision tragique de l'Europe, leur méfiance vis-à-vis du monde technologique et militariste, un intérêt partagé pour la Grèce ancienne, notamment les néo-platoniciens, Saint-Augustin et Rousseau, leur proximité par rapport à Simone Weil, leur amour pour la Méditerranée et ses mythes, au point qu'elle en devienne leur véritable patrie¹⁶. Cela dit, c'est vrai que Camus a une vision différente du sacré et de la religion, en général. C'est vrai aussi que Camus se considère agnostique et pense que Zambrano est chrétienne, alors que pour les athées Camus a un penchant croyant et pour certains exilés qui l'ont connue, Zambrano est loin d'être une croyante ou de se comporter comme telle.

14 Camus note à propos de son ami espagnol : « Retourner en Espagne au risque d'être mal jugé, résister et mourir ». *Ibid.*, p.1052. Bergamín est obsédé de plus en plus par son retour en Espagne, au moment où, en 1949, il prépare avec son ami Rafael Alberti sa participation au Congrès de la Paix, à Varsovie en 1950, parrainé par l'URSS et ses alliés. Voir Gonzalo Penalva, *Tras las huellas de un fantasma. Aproximación a la vida y a la obra de José Bergamín*, Madrid, Turner, 1985, p. 183-184.

15 Il est actuellement disponible en français chez José Corti, Paris, 2006. Quant aux rencontres entre Camus et Zambrano: Jesús Moreno Sanz, « Cronología y genealogía filosófico-espiritual », in : María Zambrano, *La razón en la sombra. Antología crítica*, edición de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 2004, p. 699, 705 ; et du même auteur, « Tres cartas de Camus a María Zambrano. Breve historia de una amistad y de una publicación malogradas », *María Zambrano. 1904-1911. De la razón cívica a la razón poética*, ed. J. Moreno Sanz y F. Muñoz, Madrid, Residencia de Estudiantes, 2004, p. 307-414.

16 Sur la question de la crise chez Camus et Zambrano, je me permets de renvoyer à ma contribution : « Sacar a la luz la crisis de Occidente: en torno al diagnóstico y las terapias defendidas por Camus y Zambrano para curarse de esta », disponible sur : <http://www.uni-kiel.de/symcity/ausgaben/04_2013/data/Tejada.pdf>, revue on line de l'Université de Kiel (Allemagne), (consulté le 20 décembre 2015).

Leur vision de la tragédie et de certains mythes est assez différente. Je pense, par exemple, à leur lecture d'Antigone et de Prométhée, sans doute parce que l'essayiste français oscille entre une attitude contemplative, presque orientale (c'est l'influence de Jean Grenier), et une attitude très active, de révolte (c'est son côté « moraliste »), alors que Zambrano est bien ancrée dans cette passivité, où elle se ressourcît constamment, qui est le seul germe, pour elle, d'une activité digne, humaine, à la hauteur de la personne. Mais je crois aussi que Zambrano est plus incisive au niveau des percées métaphysiques que Camus, et moins osée, et provocatrice, dans ses prises de position philosophiques. Jesús Moreno Sanz, grand spécialiste de la philosophe espagnole, qui a traité la question de l'échange épistolaire entre les deux grands essayistes, estime que Zambrano voyait chez Camus un côté « amateur » en philosophie, reproche – il faut le dire – qui n'emanait pas uniquement d'elle puisque c'était l'avis aussi de Sartre.

D'un autre côté, je pense aussi – c'est l'impression qui découle de leurs lettres – que Camus considérait *L'Homme et le divin* comme un texte presque littéraire, puisque hispanique¹⁷. Je pense que les deux jugements étaient erronés. Toujours est-il qu'il n'y a dans tous leurs livres – à ma connaissance – aucune référence explicite à l'œuvre de l'autre. La seule référence implicite chez Zambrano, c'est celle de l'article « Sentido de la derrota »¹⁸, où elle fait référence à « un des grands écrivains français d'aujourd'hui », qui « aimait l'Espagne d'une manière profonde et passionnément désespérée » et qui lui dit un jour qu'il était aussi espagnol. La philosophe espagnole lui rétorqua :

« Pour être espagnol il faut être vaincu. » Mais après la conversation, elle s'est dit : « Pour devenir un être humain il faut aussi être vaincu. » Ce que montre cette anecdote c'est que la défaite était au centre de l'exil républicain, que c'est cela qui situait son aire d'influence dans l'excentricité de la république mondiale des lettres, sans, pour autant, lui barrer la route de l'universalité.

Si nous voulons suivre la trace de Camus chez les essayistes de l'exil républicain espagnol qui ne l'ont pas connu personnellement, il faut faire une double distinction : tout d'abord entre les exilés de la génération de Camus, nés au début du xx^e siècle, et les exilés de la deuxième génération, ceux qui sont nés, en gros, dans les années vingt. Le deuxième groupe le cite plus souvent. Ensuite : entre les exilés proches du marxisme ou du « rationalisme », sous une variante socialisante, communiste, positiviste ou phénoménologique, et ceux qui se situent tout simplement à gauche, dans une attitude critique des rationalismes, au sens large du terme. C'est ce dernier groupe qui le cite plus souvent et d'une manière plus favorable. Si nous réunissons les deux critères, nous pouvons affirmer que les essayistes et philosophes contemporains de Camus, notamment ceux qui ont été les plus réfractaires aux philosophies de la vie (Nietzsche, Bergson et Dilthey), sont ceux qui le citent rarement. Mais même parmi les essayistes de cette génération qui sont le plus favorables à ces philosophies, la présence de Camus n'est pas massive. C'est vrai que les contemporains se citent rarement entre eux ; ils réfléchissent encore moins sur leur œuvre respective. Or, nous savons qu'Ortega, l'ainé par rapport à la plupart des membres de l'exil, s'est exprimé sur l'existentialisme, certes pas forcément d'une manière très approfondie. Pourquoi alors cette présence plutôt discrète, en tout cas de prime abord, parmi les contemporains de Camus ? Est-ce qu'elle est si discrète ?

Prenons par exemple Francisco Ayala, un auteur appartenant au cercle d'Ortega, né en 1906. Il cite Camus rarement, mais le commentaire qu'il fait, dans un article de *La Nación*, en 1948,

17 Jesús Moreno Sanz, « Tres cartas de Camus a María Zambrano. Breve historia de una amistad y de una publicación malograda », *op. cit.*, p. 307-321. Le texte inclut, à la fin, les trois lettres, traduites en espagnol.

18 María Zambrano, « Sentido de la derrota », *Bohemia*, La Habana, Cuba, n° 43, octobre de 1953.

est révélateur de son admiration envers le roman *La Peste*, qu'il juge proche de l'existentialisme, et même teinté de thématiques chrétiennes¹⁹. Un roman qu'il trouve plus symptomatique de la période d'après-guerre que les pièces de théâtre de Sartre, selon lui, un peu schématiques, puisque les personnages ne sont pas aussi bien traités que le scénario. Lorsqu'en 1958 Ayala envoie à Camus une lettre à propos de la pièce de théâtre *Le Malentendu*, c'est pour lui demander si le fait divers sur lequel il s'était basé pour écrire la pièce relevait de la réalité ou de l'invention pure et simple. Camus le remercie de l'envoi de son roman *Muertes de perro*, et lui explique que ce fait divers, qu'il avait vraisemblablement lu au début des années 40, avait été publié en été, moment où les journalistes avaient une tendance à se laisser influencer par leur imagination²⁰. Lorsque Francisco Ayala décrit ces œuvres existentialistes, il y trouve toujours une « obscénité trop atroce et douloureuse pour qu'elle puisse être considérée comme un simple divertissement de mauvais goût », ce qui caractérise justement, par ricochet, ses propres romans et récits de cette période, même si l'inspiration baroque ou post-baroque fait la différence par rapport à l'écrivain français²¹. Du côté de l'essai et de ses traités de sociologie, l'inspiration est chez Ayala plus proche d'Ortega, de Mannheim et d'un certain Nietzsche, ce dernier pas le même que celui de Camus, même si une veine camusienne est repérable dans sa vision, plutôt noire, de l'histoire de l'humanité, du pouvoir et de la façon dont les personnes sont broyées par la volonté de pouvoir, une analyse que partage la plupart des exilés espagnols, et pour cause.

La Peste est un roman qui a attiré indéniablement le regard des exilés espagnols. Il a été traduit pour la première fois par la romancière et essayiste exilée Rosa Chacel (1898-1994), qui a peut-être rencontré Camus en 1949, lors de sa visite à Rio, Montevideo et Buenos Aires. Malheureusement, le lecteur de son journal personnel, publié sous le titre de *Alcancía*, l'ignore puisque l'auteure de Valladolid ne mentionne rien à cette date. Deux décennies plus tard, Chacel consacrera quelques pages de son remarquable essai, *Saturnal*, à analyser ce roman. D'après elle, l'image que Camus avait trouvée, une ville assiégée par la maladie, par la peste, est parfaite, puisqu'elle jaillit comme une allégorie. Si ce qui a été vécu dépasse ce qui est exprimable, l'allégorie est le meilleur moyen d'y faire référence. L'atmosphère y est très bien réussie, selon elle. En revanche, elle trouve que la théorie qui est derrière cette image n'est pas aussi parfaite, parce qu'elle véhicule l'idée que le mal est dans l'homme, alors que, pour elle le mal, est une possibilité de la condition humaine²².

Francisco Ayala (1906-2009) est un auteur libéral, démocrate, rationaliste dans son approche de la théorie constitutionnelle, mais très sensible à certains égards à Nietzsche et à Dilthey, ce qui n'est pas le cas du romancier Max Aub et du philosophe José Gaos, qui ont été des militants au sein du Parti Socialiste et se sont connus à Valence, avant la Guerre d'Espagne. Je souligne cette filiation ou proximité nietzschéenne, ainsi que celle de Bergson, parce que je crois que c'est un fil rouge qui réunit la plupart des exilés sympathisants de Camus, lui aussi, nietzschéen à sa manière. Aub et Gaos s'accordent dans leur diagnostic sur l'existentialisme : c'est un nihilisme, (« méditerranéen », rajoute Aub), un nihilisme qui nie l'essence, affirme Gaos²³. Je crois que

19 Francisco Ayala, « Letras últimas. Perspectivas de salida », 27-VI-1948, in : Irma Emiliozzi (ed.), *Francisco Ayala en La Nación de Buenos Aires*, Valencia, Pre-Textos, 2012, p. 112-113.

20 AA.VV., *Francisco Ayala. El escritor en su siglo*, Granada, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/ Fundación Francisco Ayala, 2006, « Estados Unidos », p. 212-213.

21 Irma Emiliozzi, *Francisco Ayala en La Nación*, op. cit., p. 111.

22 Rosa Chacel, *Saturnal*, Barcelone, Seix Barral, 1972, p. 176-181.

23 23 José Gaos, « Una izquierda sin filosofía », in : Excelsior, México, 3 de marzo de 1959, cité par Gérard Malgat, *Max Aub y Francia o la esperanza traicionada*, Sevilla, Renacimiento, Biblioteca del exilio, 2007, p. 286. Max Aub considère que les intellectuels de gauche en France, qu'il s'agisse de Merleau-Ponty, Sartre

tous les deux s'inquiétaient d'un manque d'engagement politique de la part de Camus, jugement erroné par ailleurs, comme on vient de le voir²⁴. Ils voyaient dans ce nihilisme, probablement, un individualisme plus ou moins bourgeois.

José Ferrater Mora (1912-1991) est un auteur libéral et démocrate, comme Ayala, influencé dans les années 40 par Ortega, même s'il ne fait pas partie de son cercle, et aussi par Unamuno. Son livre sur le philosophe et écrivain basque, paru en 1944, fait partie d'une réception assez importante de l'œuvre unamunienne, aussi bien dans l'exil qu'à l'intérieur, lue à l'aune de la Guerre civile, de la Deuxième Guerre Mondiale et de toute la crise occidentale qui en découle. Or, il n'y a aucune référence à Camus dans ce livre. Il faut attendre *El hombre en la encrucijada*, publié en 1952, pour qu'il fasse quelques références ponctuelles à *Caligula*, *La Peste* et *L'Etranger*, sans traiter aucunement les essais de Camus²⁵. Son livre, plus tardif, *La filosofía actual*, confirme qu'il ne considère pas l'écrivain français comme un philosophe à part entière. En tout cas, au moment où il traite de l'existentialisme il ne le cite pas²⁶. Par ailleurs, l'entrée « Camus », dans son fameux *Diccionario de Filosofía*, confirme en partie cette hypothèse. Il sépare Camus de l'existentialisme, mais il établit un axe dans son œuvre constitué par un point de départ, la question du suicide, et un terminus, la pensée de midi comme couronnement de son idée de révolte, ce qui est, quand même, un progrès dans sa vision par rapport aux textes précédents²⁷.

3. Camus chez les essayistes de la deuxième génération de l'exil.

Passons maintenant en revue les essayistes de la deuxième génération de l'exil. L'impact de l'œuvre de Camus et de Sartre est plus considérable dans cette génération que dans la génération précédente. À l'époque où ils ont âgés d'une vingtaine d'années, (fin des années quarante), c'est le moment de la diffusion de l'existentialisme en France et dans toute l'aire hispanophone, où, soit dit au passage, on traduit plus tôt que dans l'aire anglo-saxonne. Le climat moral et politique de cette décennie est propice à ce qu'ils reçoivent et assimilent rapidement ces inspirations et suggestions littéraires et philosophiques. Signalons, par exemple, qu'en 1943, Jorge Semprun, né en 1923, avait dans son sac à dos, juste avant d'être arrêté par la Gestapo, *Le Mythe de Sisyphe*, de Camus²⁸.

La division, durant cette période, entre camusiens et sartriens au sein de l'exil a été signalé par Ramón Xirau (Barcelone, 1924) dans ces termes :

ou Camus, ont tous « une philosophie avec un fond irrationaliste », dont les racines se trouvent chez Schopenhauer, Nietzsche, Spengler ou Scheler. De ce point de vue, ils sont tous pareils, selon lui. C'est, évidemment, une affirmation à l'emporte-pièce. Voir aussi : José Gaos, « Existencialismo y esencialismo » (1947), *Filosofía de la filosofía*, OC, VI, México, Universidad autónoma de México, 1987, p. 178-199. Dans ce dernier texte, Gaos manque de recul pour juger d'une manière convenable l'existentialisme. Nous ignorons si Gaos a consacré d'autres textes, plus tardifs, à l'existentialisme.

24 Il est fort probable que les exilés espagnols installés en France connaissaient mieux ces engagements camusiens en faveur de la République espagnole que les exilés installés en Amérique.

25 José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1952, p. 113-114, 305, 323.

26 José Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 55-65.

27 José Ferrater Mora, *Historia de la Filosofía, nueva ed. revisada, aumentada y actualizada por Josep-Maria Terricabras*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002, vol. 1, A-D, p. 472-473.

28 Jorge Semprun, « Mal y modernidad: el trabajo de la historia », 1990, in : *Pensar en Europa*, Prólogo de Josep Ramoneda, Círculo de Lectores, 2006, p. 61.

En aquellos años, años de carrera, [nos llegó] una doble noticia que llevaba por nombres Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Nos dividimos entre sartrianos y camusianos. Tal vez por orígenes comunes en el Mediterráneo pero sobre todo por la luminosidad poética de su pensamiento algunos fuimos «camusianos». Debe ser Camus, El Extranjero, El Hombre rebelde pero sobre todo Nupcias y el Verano. Sartre fue objeto de largas polémicas, principalmente El ser y la nada. Si mucho se empeñan pueden leer a Sartre. Dicho más seriamente. No cabe duda de la «importancia» de Sartre. No así de su simpatía puesta de manifiesto mucho más tarde en Palabras (Les Mots).²⁹

La présence de la Méditerranée confirme ce *topos* important pour les exilés. Probablement repéraient-ils chez Camus un sens de la mesure, de l'harmonie, un certain classicisme, des traits par rapport auxquels un Catalan comme Xirau, sensible au noucentisme des années 20, ne pouvait pas être indifférent. D'un autre côté, l'idée de « luminosité poétique de sa pensée » montre aussi jusqu'à quel point l'« irradiation poétique de l'essai » qui avait été signalée par Pedro Salinas comme caractéristique de l'essai espagnol, était un facteur de rapprochement vis-à-vis de Camus. Xirau était et est toujours un poète, et ce n'est pas un hasard si les oliviers, les criques et le soleil de sa terre natale sont très présents dans presque tous ses poèmes³⁰. Il faut remarquer le fait que sa prédilection pour les essais méditerranéens, *Noces* et *L'Été*, montre une grande différence par rapport à ses aînés exilés, plus attentifs à *La Peste*. Le premier essai célèbre de Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, attire aussi l'attention de Xirau dans son livre, *El péndulo y la espiral* de 1959. Il y soutient que la philosophie de Camus s'appuie sur la sincérité, la sincérité constituant sa vérité. Et cette sincérité consiste à donner tout au présent. Je le cite : « *El hombre de esta tierra es un absurdo con sentido de presente, una imaginación con deseo de vida, una existencia con afán de compromiso* »³¹. Ce sentiment du présent, de la présence, de l'être, en espagnol, de l'attachement aux choses concrètes, est extrêmement important pour comprendre la philosophie de Ramón Xirau et plus particulièrement son grand essai philosophique : *Sentido de la presencia*³².

Qui étaient ces « camusiens » du cercle des exilés au Mexique ? Probablement la plupart des membres de la revue *Presencia*, publiée entre 1948 et 1950 : José Miguel García Ascot, Roberto Ruiz, Carlos Blanco Aguinaga, Inocencio Burgos, Manuel Duran, Francisco González Aramburu, Luis Rius, Ángel Palerm, Jacinto Viqueira, Ramon Xirau et Tomás Segovia³³. Tous n'ont pas collaboré avec la même intensité dans cette revue, mais je crois qu'il y a une présence de Camus dans leur itinéraire intellectuel respectif. Songeons par exemple aux remarquables romans de Roberto Ruiz, où la question de la condition humaine, sous tous ses aspects, la

29 Ramón Xirau, *Otras Españas : antología sobre literatura del exilio*, selección y advertencia Adolfo Castañón, México, D.F. : El Colegio de México, 2011, p. 18. Un ancien étudiant de Xirau raconte à quel point un des commentaires les plus courants de Xirau, c'était de justifier « pourquoi il préférait Camus à Sartre ». Luis Ignacio Helguera, « Imagen crepuscular de Ramón Xirau », *Vuelta*, México D.F., n° 246 (mayo 1997), p. 42.

30 Ramón Xirau, *Poesía completa*, edición bilingüe, México, FCE, 2008.

31 Ramón Xirau, *El péndulo y la espiral*, México, Universidad Veracruzana, 1959, p. 131.

32 Ramón Xirau, *Sentido de la presencia*, FCE, Tezontle, 1953.

33 Le livre le plus exhaustif sur cette génération est celui constitué par les actes du Congrès organisé par le Groupe de recherche GEXEL de l'Université Autonome de Barcelone : *El exilio republicano de 1939 y la segunda generación*, Sevilla, Renacimiento, 2011. Il existe actuellement une réédition de la revue *Presencia*, sous le même titre, publiée à Mexico par l'Ateneo Español de México, Embajada de España, Centro Cultural de España en México et Ediciones sin Nombre, 2015, avec une longue préface de Jose María Espinasa, en support papier, et un CD contenant les huit numéros de la revue, entre 1948 et 1950.

dignité, le désespoir, l'humiliation, fait penser au monde de Camus³⁴. Manuel Durán, poète et essayiste, comme Xirau, a écrit aussi, pendant les années cinquante, quelques articles sur Camus.

Le poète et essayiste Tomás Segovia (Valence, 1927-México, 2011), est, probablement, au sein de ce groupe, et même parmi tous les exilés, l'intellectuel qui a consacré le plus d'articles à l'œuvre de Camus : six, entre 1956 et 1959, et aussi celui qui a eu plus de sympathie et d'affinités avec lui³⁵. Plusieurs idées sont à retenir : la fidélité, comme morale du créateur, fidélité vis-à-vis de son époque, de son monde, de ses prises de position, l'insistance de Camus à ne pas séparer la vie ni de l'art ni de la justice, sa lutte contre les abstractions (maladie de l'après-guerre), contre les idéologies, contre la raison instrumentale, l'universalité de son œuvre, sa centralité, le fait d'être à l'écoute de l'époque où il vit, tout en refusant sa servitude envers l'histoire, son attitude d'« opposition de gauche », qui ne se laisse pas entraîner par des dogmes et des idées toutes faites qui laissent de côté l'homme concret et, enfin, contrairement à Sartre, son pari métaphysique pour un monde intermédiaire entre le pour-soi et l'en-soi, un monde d'expression (Segovia s'inspire ici de Merleau-Ponty), de critique de soi-même, de liberté impure.

Si nous nous éloignons des articles consacrés explicitement à Camus, il faut mentionner de nouveau l'importance de la Méditerranée, notamment dans sa série éblouissante d'essais courts, « Notas de viaje », publiés dans *Revista de la Universidad de México*, 1956, pour lesquels il a reconnu l'influence de Gaya, Camus et Pavese et son importance dans le contexte de son œuvre³⁶.

Le peintre et essayiste Ramón Gaya, ami et maître, en quelque sorte, de Segovia dans les années 40 et 50, dans une lettre envoyée à Tomás, lui reproche justement son admiration pour Camus. Primo, s'explique le peintre espagnol, il n'aime pas les moralistes. Secundo, « sa vanité *me fa veramente schifo* »³⁷. La méfiance de Gaya pour Camus montre bien qu'il y a un clivage qui se produit au niveau des générations dans l'Espagne de l'exil, entre, d'un côté, les contemporains de Camus et ses aînés, plus réticents vis-à-vis de l'écrivain français, et ses frères « cadets » de l'autre côté, beaucoup plus enthousiastes. L'itinéraire politique de Segovia, pas très concerné par l'engagement politique collectif, indifférent au communisme, quand il était jeune, puis, de plus en plus en révolté contre le néo-libéralisme, montre bien cet esprit à contre-courant, titre d'un de ses livres, et d'indépendance farouche, morale et politique de l'artiste vis-à-vis des partis politiques, ce qui le rapproche énormément de Camus. Eduardo Vázquez, quelques jours avant la mort de Tomás Segovia, lui rendit une visite pour l'interviewer. Il remarqua qu'il lisait un livre de Camus, ce qui lui donna l'impression d'une cohérence dans toute sa trajectoire. Et d'ajouter : « *Si Camus es el gran rebelde de la literatura francesa, Tomás Segovia lo es de la poesía mexicana* »³⁸.

34 Citons, par exemple, *El último oasis*, México : Joaquín Mortiz, 1964 ; *Juicio y condena del hombre nuevo*, A Coruña: Edicions do Castro, 2005 ; *Ironías*, Valladolid, Fundación Jorge Guillén, 2006. Dans une lettre datée du 3 mars 2010, qu'il a eu la gentillesse de m'envoyer, Ruiz me disait la chose suivante : « *También soy fiel lector de Camus* ».

35 Voir « Camus y la literatura comprometida », *Revista de la Universidad de México*, 1956 ; « Nuevas obras de Camus », *Revista de la Universidad de México*, 1957 ; « El exilio o el reino de Camus », *Revista Mexicana de Literatura*, 1957 ; « Camus y la universalidad », *Revista de la Universidad de México*, 1957 ; « Acercamientos a la tragedia », *La Cultura en México* (suplemento de Siempre), 1958, (repris dans *Contracorrientes*, UNAM, México, 1973, p. 131-151) ; « Camus ida y vuelta », *Revista Mexicana de Literatura*, 1959.

36 Voir « Viaje a contrapelo », repris dans *Contracorrientes*, op. cit., p. 17-61.

37 Lettre adressée le 19 février 1958, in *Algunas cartas*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 57, 59-60. Gaya préfère le retrait à la visibilité (médiatique?) de Camus, dans le champ culturel, ce qui le dégoûte.

38 Eduardo Vázquez, *Apalabrarse. Conversaciones con Tomás Segovia*, México, Ediciones sin Nombre/Conaculta, 2012, p. 139.

Plusieurs autres thématiques sont proches du monde camusien. Par exemple, la façon dont Segovia conçoit le mythe, qui a, selon lui, la capacité de réunir la pensée et l'image. C'est « une manière de voir les idées, comme si elles étaient des êtres concrets », c'est-à-dire qu'il permet de penser à travers les images, ce qu'on voit chez Camus dans sa reprise du mythe de Sisyphe et dans le cas de Segovia dans celle du mythe de Marsyas et d'Orphée. Par exemple, sa vision de l'exil : pas une thématique, mais « une condition, une manière très importante d'être au monde »³⁹.

4. Conclusion

De Zambrano à Segovia, Camus a été un compagnon des essayistes de l'exil, pas de tous les essayistes de l'exil, mais d'une partie bien significative. Même si peut-être la marque directe de sa pensée et de son monde littéraire sur ces auteurs est moins importante qu'une inspiration globale, une empathie flagrante, une sympathie mutuelle indéniable, nous pouvons dire que leur vision du monde était commune. Ce monde où les génocides côtoient la bombe nucléaire, les répressions politiques, la manipulation des masses, l'emprise croissante de l'économie et de la technologie sur les valeurs humaines, ce monde-là où l'exil est accepté comme normal ou, pire, devient une « immigration » invisible, ne leur plaisait pas du tout. Ils ont lutté corps et âme, dans leurs combats politiques, dans leurs méditations, dans leurs créations, pour un monde meilleur, un autre monde qui est toujours possible, un autre monde qui est, à sa manière, toujours d'actualité.

39 Tomás Segovia, Resistencia. *Ensayos y notas. 1997-2000*, México, Ediciones sin Nombre/ Conaculta, 2005. [1^a ed. : 2000], p. 214.

BIBLIOGRAPHIE

- AA.VV., *Francisco Ayala. El escritor en su siglo*, Granada, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Fundación Francisco Ayala, 2006, 486 p.
- CAMUS, Albert, *Camus à Combat. Éditoriaux et articles d'Albert Camus. 1944-1947*, éd. J. Lévi-Valensi, Paris, Gallimard, 2002, 752 p.
- , *Œuvres Complètes*, II, 1944-1948, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2006, 1424 p.
- , *Œuvres complètes*, III, 1949-1956, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2008, 1504 p.
- , *Œuvres complètes*, IV, 1957-1959, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2008, 1616 p.
- CASSOU, Jean, *La Mémoire courte*, postface de M.O. Baruch, Paris, Mille et une nuits, 2001, 112 p.
- DREYFUS-ARMAND, Geneviève, *L'Exil des républicains espagnols en France. De la Guerre civile à la mort de Franco*, Paris, Albin Michel, 1999, 475 p.
- EMILIOZZI, Irma (ed.), *Francisco Ayala en La Nación de Buenos Aires*, Valencia, Pre-Textos, 2012, 408 p.
- FERRATER MORA, José, *El hombre en la encrucijada*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1952, 342 p.
- FERRATER MORA, José, *La filosofía actual*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, 188 p.
- FIGUERO MORENO, Javier, *Albert Camus ou l'Espagne exaltée*, Gémenos, Autres temps, 2008, 277 p.
- GAOS, José, « Existencialismo y esencialismo » (1947), *Filosofía de la filosofía, Obras completas*, VI, México, Universidad autónoma de México, 1987, p. 178-199.
- GAYA, Ramón, *Algunas cartas*, Valencia, Pre-Textos, 1997, 74 p.
- Groupe de recherche GEXEL de l'Université Autonome de Barcelone, *El exilio republicano de 1939 y la segunda generación*, Sevilla, Renacimiento, 2011, 1173 p.
- HELGUERA, Luis Ignacio, « Imagen crepuscular de Ramón Xirau », *Vuelta*, México D.F., n° 246 (mayo 1997), p. 42-43.
- MALGAT, Gérard, *Max Aub y Francia o la esperanza traicionada*, Sevilla, Renacimiento, Biblioteca del exilio, 2007, 398 p.
- MORENO SANZ, Jesús, « Tres cartas de Camus a María Zambrano. Breve historia de una amistad y de una publicación malogradas », in: Jesús Moreno Sanz (ed.), *María Zambrano. 1904-1911. De la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Residencia de Estudiantes, 2004, p. 307-414.
- ONFRAY, Michel, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Paris, Flammarion, 2012, 595 p.

- PENALVA, Gonzalo, *Tras las huellas de un fantasma. Aproximación a la vida y a la obra de José Bergamín*, Madrid, Turner, 1985, 319 p.
- ROBLÈS, Emmanuel, *Camus, frère du soleil*, Paris, Seuil, 1995, 124 p.
- RUIZ, Roberto, *El último oasis*, México, Joaquín Mortiz, 1964, 180 p.
- , *Juicio y condena del hombre nuevo*, A Coruña, Ediciós do Castro, 2005, 219 p.
- , *Ironías*, Valladolid, Fundación Jorge Guillén, 2006, 189 p.
- SEGOVIA, Tomás, « Camus y la literatura comprometida », *Revista de la Universidad de México*, n° 7, marzo 1956, p. 22-23.
- « Notas de viaje », *Revista de la Universidad de México*, n° 12, agosto 1956, p. 18-19.
- , « Nuevas obras de Camus », *Revista de la Universidad de México*, n° 5, enero 1957, p. 1-2.
- , « El exilio o el reino de Camus », *Revista Mexicana de Literatura*, n° 11, mayo-junio 1957, p. 79-81.
- , « Camus y la universalidad », *Revista de la Universidad de México*, n° 3, noviembre 1957, p. 14-15.
- , « Acercamientos a la tragedia », *La Cultura en México* (suplemento de *Siempre*), 1958, repris dans *Contracorrientes*, México, UNAM, 1973, p. 131-151.
- , « Camus ida y vuelta », *Revista Mexicana de Literatura*, n° 3, enero-marzo 1959, p. 87-89.
- , « Viaje a contrapelo », repris dans *Contracorrientes*, México, UNAM, 1973, p. 17-61.
- , *Resistencia. Ensayos y notas. 1997-2000*, México, Ediciones Sin Nombre/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005, 238 p.
- TEMPLE, Frédéric-Jacques (et al.), *Albert Camus et l'Espagne*, Aix-en-Provence, Edisud, 2005, 166 p.
- TEJADA, Ricardo, « Sacar a la luz la crisis de Occidente: en torno al diagnóstico y las terapias defendidas por Camus y Zambrano para curarse de esta », disponible sur : <http://www.unikel.de/symcity/ausgaben/04_2013/data/Tejada.pdf>, (consulté le 20 décembre 2015).
- VÁZQUEZ, Eduardo, *Apalabrarse. Conversaciones con Tomás Segovia*, México, Ediciones Sin Nombre / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012, 143 p.
- XIRAU, Ramón, *Sentido de la presencia*, FCE, Tezontle, 1953, 135 p.
- , *El péndulo y la espiral*, México, Universidad Veracruzana, 1959, 146 p.
- , *Poesía completa*, edición bilingüe, México, FCE, 2008, 614 p.
- XIRAU, Ramón, *Otras Españas : antología sobre literatura del exilio, selección y advertencia Adolfo Castañón*, México, D.F, El Colegio de México, 2011, 395 p.

ZAMBRANO, María, *La razón en la sombra. Antología crítica*, edición de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 2004, 773 p.

PARTIE 3 : ENGAGEMENTS

María Zambrano y Albert Camus: exilio y alteridad

María Zambano et Albert Camus: exil et alterité

María Zambrano and Albert Camus: Exile and Otherness

Elena TRAPANESE

Becaria FPI Universidad autónoma de Madrid

El ensayo propone un acercamiento a los escritos de María Zambrano y Albert Camus, a partir de la reconstrucción de la amistad y del diálogo intelectual entre la filósofa española y el escritor francés, que se gestaron al mismo compás que las de aquel con René Char y que hallaron su momento culminante entre junio de 1950 y abril de 1951. A través de un análisis cruzado de los textos de ambos autores, el ensayo subraya los puntos de contacto y de divergencia sobre temas como la alteridad – como rasgo constitutivo del yo–, el exilio en sus diferentes formas, la enfermedad y el papel del intelectual.

The paper offers an approach to the writings of Maria Zambrano and Albert Camus, based on the reconstruction of the friendship and intellectual dialogue between the Spanish philosopher and the French writer, which developed at the same time as Camus' friendship with René Char, reaching its peak between June 1950 and April 1951. Through a cross-analysis of the texts of both authors, the paper emphasizes the points of contact and divergence on issues such as otherness –as a constitutive part of the self, exile in its different forms, illness, and the role of the intellectual.

Palabras claves Zambrano, Camus, exilio, reino, enfermedad, alteridad, compromiso

Keywords : Zambrano, Camus, exile, kingdom, illness, otherness, engagement



No puedes releerte,
pero puedes firmar
René CHAR

En sus Carnets, Albert Camus escribía: «Respuesta a la pregunta de cuáles son las diez palabras que prefiero: “Mundo, dolor, tierra, madre, hombres, desierto, honor, miseria, verano, mar”»¹

María Zambrano nunca escribió su «respuesta», mas compartiría gran parte de las preferencias de Camus, con quien trabó una amistad que data de entre 1946-1948² y que halló su mejor momento entre junio de 1950 y abril de 1951. En aquellos años se creó una red de lazos de amistad que vinculaba a ambos con René Char, con el crítico de arte Christian Zervos y su esposa, y con la hermana de María, Araceli. Y, como recuerda Jesús Moreno Sanz, «por momentos, Octavio Paz y su esposa de entonces Elena Garro»³.

En aquel entonces la filósofa española estaba escribiendo algunos ensayos de su obra *El hombre y lo divino*, que «pasó por tres definidas etapas y cuatro títulos: *Historia de la Piedad, Filosofía y cristianismo, La ausencia*, y finalmente aquel que hoy conocemos»⁴. Es con el título *La ausencia* que Zambrano entregará a Camus su libro para que se publicara en la editorial Gallimard, proyecto finalmente malogrado.

Probablemente Camus y Zambrano volvieron a encontrarse en París en abril de 1957. Entonces Camus acababa de publicar *El exilio y el reino*, su libro de relatos.

Jesús Moreno Sanz escribió que fue Zambrano misma quien le dijo que en sus últimos días el escritor francés había vuelto a leer *El hombre y lo divino*, cuyo manuscrito completo –siempre según Zambrano– Camus llevaba consigo, en su cartera de cuero negro, el 4 de enero de 1960, día en que murió en un accidente de coche (esta versión no se ha podido corroborar y todos los biógrafos de Camus reseñan que en su cartera de cuero «junto con algunos objetos personales como su diario, algunas cartas y su pasaporte, se hallaba la novela en la que estaba trabajando [...]. Este libro se hubiera llamado *El primer hombre*»⁵).

En una carta del 12 de agosto de 1951, Camus escribe a Zambrano, refiriéndose a la publicación de *El hombre y lo divino* por Gallimard:

Aunque la edición de la literatura filosófica encuentre hoy en día muchas dificultades, le puedo prometer que voy a ayudarla cuanto esté en mi poder. Y no solamente a causa de nuestros amigos comunes, ni de mi fiel afecto por vuestra España. Basta en realidad el hecho de que yo

1 Albert Camus, Carnets, 3 (marzo 1951 – diciembre 1959), Cuaderno VII (marzo 1951 – julio 1954), *Obras*, V, Madrid, Alianza, 1996, p. 200.

2 Ver Jesús Moreno Sanz, «Tres cartas de Camus a María Zambrano: breve historia de una amistad y una publicación malogradas», in: Jesús Moreno Sanz (coord.), *María Zambrano, 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Amigos de la Residencia de Estudiantes, 2004, p. 307-321; del mismo autor, «Breve historia de fallidas correspondencias parisinas y mejores comprensiones habaneras», *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, v. I, Madrid, Verbum, 2008, p. 202-216.

3 Jesús Moreno Sanz, *Tres cartas...*, op. cit., p. 307.

4 *Ibid.*, p. 307-308.

5 *Ibid.*, p. 319.

me encuentro muy cercano, aunque en un contexto no-religioso, de lo que usted piensa, y tan bien expresa.⁶

Y, al final de la carta añade: «*La Ausencia* [*L'Absence*] es, en francés, un muy hermoso título»⁷.

¿Cuáles fueron los puntos de contacto y de divergencia entre los dos pensadores? A pesar de la perspectiva no-religiosa de Camus, él afirma sentirse muy cercano al pensamiento de la filósofa española, que él define como «literatura filosófica». No estoy segura de que Camus acertara con esta definición, pero sin duda su comentario acierta en el darse cuenta de que el pensamiento de Zambrano, cuyo núcleo puede individuarse en su propuesta de una «razón poética», lejos de buscar definiciones de género, siempre buscó que la filosofía dialogara con géneros literarios como la poesía, la novela, la guía, el tratado, la epístola, la confesión.

Un primer importante tema de interés que Camus y Zambrano compartieron fue el relativo a España y a la causa republicana y, más en general, la aversión hacia los fascismos. A este propósito, es curioso confrontar algunos textos de Camus y Zambrano, cuyo origen es anterior a su encuentro y a su amistad.

En una alocución pronunciada durante la reunión organizada por *L'Amitié Française* en el salón de la *Mutualité* el 15 de marzo de 1945, Camus decía que, para que existiera una amistad francesa capaz de transformar la sed de odio en deseo de justicia, habría que

rehacer nuestra mentalidad política.

¿Qué significa todo esto? Si reflexionamos sobre ello, significa que debemos preservar la inteligencia.

Porque estoy convencido de que allí está el problema. Hace algunos años, cuando los nazis acababan de tomar el poder, Goering daba una idea precisa de su filosofía al declarar: «Cuando se me habla de inteligencia, saco el revólver». Y esa filosofía invadía Alemania. Al mismo tiempo y en toda la Europa civilizada se denunciaban los excesos de la inteligencia y los defectos de los intelectuales. Los intelectuales mismos, no eran los últimos en dirigir ese proceso. Por todos lados triunfaban las filosofías del instinto y, con ellas, ese romanticismo de mala calidad que prefiere sentir a comprender como si ambas cosas pudieran separarse.

Desde entonces, se sigue acusando a la inteligencia. [...]

Aun ahora se maltrata a la inteligencia. Eso sólo prueba que el enemigo no ha sido aún vencido. Basta con que hagamos el esfuerzo de comprender sin ideas preconcebidas, basta con que hablemos de objetividad para que se nos acuse de sutiles, y se enjuicien todas nuestras pretensiones. ¡Pues bien, no! Esto es lo que hay que reformar.⁸

Sólo reformando nuestra mentalidad política, conseguiremos que la inteligencia no se apague, pues cuando la «inteligencia se apaga, llega la noche de las dictaduras»⁹. Y concluyendo, Camus se dirige directamente a sus interlocutores y les dice:

Quisiera que no cediesen cuando se les diga que la inteligencia está siempre de más, cuando se les pretenda probar que es lícito mentir para triunfar más fácilmente. Quisiera que no cediesen ante

6 *Ibid.*, p. 315.

7 *Ibid.* En otra carta, fechada 29 de febrero de 1952, Camus autoriza a Zambrano a publicar su capítulo sobre Nietzsche, y efectivamente en la revista cubana *Orígenes* (vol. 5, n° 30, p. 368-378, con traducción de J. Rodríguez Feo) aparecerá «Nietzsche y el nihilismo», que formaba parte de *El hombre rebelde* (publicado en 1951).

8 Albert Camus, *Defensa de la inteligencia*, Obras, II, *op. cit.*, p. 687-688.

9 *Ibid.*

la astucia, ni ante la violencia, ni ante la abulia. Entonces, quizá sea posible una amistad francesa porque será algo más que vana palabrería. Entonces, quizá en una nación libre y apasionada por la verdad, el hombre vuelva a sentir ese amor por el hombre sin el cual el mundo sólo sería una inmensa soledad.¹⁰

Las reflexiones acerca de lo «político» y del papel de los intelectuales han sido una constante también en las reflexiones de María Zambrano, antes y después de su encuentro y amistad con Albert Camus. En su primer libro titulado *Horizonte del liberalismo*, Zambrano se preguntaba:

¿Qué es la política? ¿De qué raíz emana?
¿Qué significa la política frente a la vida: la sigue, o la detiene? ¿La afirma, o la niega? [...]
¿Qué papel tiene la política en los distintos modos que existen de enfrentarse con la vida? [...]
¿Qué valor puede tener la política en los momentos actuales? ¿Puede resolver algún problema de los que hay planteados? El problema económico y la cultura. ¿Es posible una política que salve a los dos?¹¹

La originalidad de la propuesta zambraniana consiste ante todo, como es posible ver en estas preguntas preliminares, en su punto de partida: no la «política» como tal, sino que más bien las relaciones de la política con la vida; es decir, la «actitud política ante la vida», «el intervenir en ella con un afán o voluntad de reforma. Se hace política siempre que se piensa en dirigir la vida»¹². Esta es la razón por la cual la política existe «aun en los casos en los que se niega a sí misma»¹³ –advertencia zambraniana contra un género de ingenuidad que hoy en día ya no podemos permitirnos: el contar con un presupuesto carácter «neutral» o «a-político» de nuestras acciones y decisiones.

Años más tarde, en *Los intelectuales en el drama de España*, Zambrano escribía que en épocas de guerra y para luchar contra la utilización de la historia y su enmascaramiento por parte de la inteligencia fascista,

de lo primero que la razón se ve necesitada es de fe y humildad a un tiempo. La anterior confianza en su poder y en la consistencia racional del mundo la hizo ensoberbecerse. La hostil realidad violenta de ahora la acobarda y aun desespera; le hace detenerse y aun hacerse traición. Es la desesperación intelectual del fascismo, pues del desesperar al regenerar de sí mismo hay sólo un paso. Evitemos este paso y en su hueco encontremos el valor que se necesita para afrontar las tinieblas con la razón más despierta que nunca.¹⁴

Hay que acompañar la inteligencia, no hay que abandonarla a sí misma.

Sólo se justifica y vivifica la inteligencia cuando por sus palabras corre la sangre de una realidad verdadera. Pero la verdad es siempre cosa para todos los hombres, por lo menos de muchos, cuya voz suena terrible para oídos desacostumbrados. Es hora ya que el intelectual escuche esta voz y la haga inteligible, actual e inolvidable; es hora de que renuncie a la alevosa e hipócrita libertad burguesa para servir a la verdadera libertad humana, que sólo es posible desenmascarando hasta

¹⁰ *Ibid.*, p. 689.

¹¹ María Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 57.

¹² *Ibid.*, p. 58.

¹³ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴ María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos sobre la guerra civil*, Madrid, Trotta, 1998, p. 89.

lo último los restos inservibles de un pasado que no quiere pasar y acepte, alumbrándola, esta verdad que sólo al pueblo puesto en pie se muestra.¹⁵

En todos los grandes momentos históricos se necesita –escribe Zambrano– de una «reforma del entendimiento»¹⁶ que deje ver que los conceptos no son absolutos, sino que son más bien zonas de seguridad que el hombre construye en la inseguridad de la vida. Hay que encontrar un nuevo uso de la razón que nos permita salvar la cultura y algo más urgente aún: «la convivencia humana»¹⁷.

Compromiso, responsabilidad y relación con el otro ser humano parecen preocupaciones compartidas por Camus y Zambrano. Como escribirá Cristina Campo, escritora y amiga italiana de Zambrano –además que gran estimadora, como Camus, de la obra de Simone Weil–, la responsabilidad ha de ser entendida en su sentido etimológico: es decir, como «la capacidad de responder por algo o alguien», factor indispensable para que haya «entendimiento entre los seres»¹⁸.

Desde esta perspectiva, tanto Camus como Zambrano compartirían, a mi parecer, esta sutil reflexión ofrecida por el escritor italiano Giancarlo Vigorelli, quien en 1960 afirmaba:

Decir que la nuestra es una edad política, tal vez consiste sólo en confirmar que vivimos en una época de extrema responsabilidad, dado y no concedido el hecho de que un escritor pueda, y peor aún quiera, destituir «su propia libertad creadora en una irresponsabilidad moral y social; y es verdadero lo contrario hasta tal punto que sus mismas legítimas anarquías condicionan siempre, sin equívocos, un orden indefectible. El arbitrio – mas yo diría de verdad el error– de un escritor empieza allí donde se ilusiona que le es suficiente hallar y transferir dentro de sí mismo aquel orden, y no en los demás, como si la poesía fuera un particular privilegio suyo, y la vida –de tal manera separada– tuviera que repetir más o menos sus desordenes tiránicos, que el arte (o de manera diferente la religión o la política) tendrían que rescatar o por lo menos consolar.¹⁹

El arte, la literatura y la filosofía son, ante todo, relación. Y decir relación –según Vigorelli– es decir algo más que compromiso: significa huir del error de confundir la participación con la inserción en un orden ya ofrecido. La responsabilidad del artista, del literato, del filósofo, consistiría entonces no en crear obras a medida del hombre, sino obras capaces de dar cuenta de su «desmesura», del carácter relacional de su existencia, de la otredad que inevitablemente habita en ella.

Un segundo punto de contacto entre los dos pensadores puede encontrarse en una experiencia vital crucial para ambos: la experiencia de la enfermedad y, en particular, de la tuberculosis.

La enfermedad pulmonar fue diagnosticada a Albert Camus cuando tenía 17 años y el escritor sufrió otras recaídas a lo largo de su vida. María Zambrano contrajo la tuberculosis en 1928²⁰;

15 *Ibid.*, p. 132.

16 *Ibid.*, p. 133.

17 *Ibid.*, p. 155.

18 Cristina Campo, «Atención y poesía», *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, n° 11, 2010, Barcelona, p. 119.

19 Giancarlo Vigorelli, «L'Europa questo rapporto», *L'Europa Letteraria*, a. I, n° 1, 1960, p. 7. [La traducción es mía].

20 La enfermedad –recuerda José Luis Mora García– le fue diagnosticada por el médico Carlos Díez Fernández, futuro marido de la hermana Araceli, en Valladolid, donde la joven María Zambrano había sido invitada

no sufrió otras recaídas, pero la experiencia de la enfermedad fue para ella, y creemos también para Camus, fundamental.

Lejos de querer aquí ofrecer reflexiones de tono romántico-decadente, o panegíricos sobre la muerte y la enfermedad, se trata más bien de tener en cuenta la experiencia personal de la enfermedad como oportunidad de experiencias otras, en particular por lo que se refiere a la experiencia del tiempo. Desde la enfermedad, Camus y Zambrano pudieron sentir un tiempo diferente, tuvieron que practicar una mirada diferente, aprendieron a escuchar su cuerpo, a escucharse con el cuerpo y con la respiración y a relacionarse al mundo desde la soledad. Un tiempo «corto» y «largo» a la vez (y dependiendo del estadio de la enfermedad), suspendido, como en el sanatorio de Davos de *La montaña mágica*, donde reina la «abolición del sentido de las medidas del tiempo», una anulación del tiempo cronológico «subrayada claramente por el contraste entre “los de arriba”, aclimatados a este “fuera-del- tiempo”, y “los de abajo”, los del país llano, que vagan al ritmo del calendario y de los relojes»²¹.

En una carta del 5 de febrero de 1964, Zambrano escribe a su amigo Pablo de Andrés Cobos palabras que creo significativas: «El orden y armonía del pensamiento proviene o está ligado al menos con el saber respirar. Con el respirar ancho, hondo, con todo el tiempo»²². La tuberculosis, enfermedad pulmonar que en Italia se denomina «mal sottile» y en España «mal del rey» o «plaga blanca», tuvo que revelarles la existencia de una multiplicidad de tiempos de la respiración, la existencia de otra manera de respirar, de acoger el aire dentro de sí, de acoger la alteridad. De este modo, pudieron tener experiencia del «poder revolucionario de la enfermedad»²³, que se configura como una especie de estado en que es posible pensar en volver a nacer. «Y ahora – escribe Zambrano–, al no haber podido morir sentía que tenía que nacer por sí misma»²⁴.

Enfermedad y vuelta a la vida. La enfermedad se configura como un pre-exilio, un exilio interior de quien sabe que la alteridad es parte constitutiva de nuestra existencia y que hasta puede ser el punto de partida, aunque trágico, para volver a nacer. Un exilio del que el escritor polaco Joseph Wittlin hablaba recurriendo a la noción de «destiempo» y que podríamos utilizar también para referirnos a la enfermedad, en cuanto prefiguración del exilio que Camus y Zambrano padecieron: Camus dejaría Argelia en 1940 y Zambrano cruzaría la frontera francesa en 1939, junto a muchos otros españoles. En su correspondencia privada de 1932 Camus había escrito, refiriéndose a su Argelia, estar seguro que fuera de ella estaría siempre exiliado. Sabemos que el exilio de Zambrano duró 45 largos años y que llegó a ser para ella una experiencia fundamental, figura de un desgarramiento radical, pues el exiliado asume sobre sí mismo toda la ambigüedad humana.

Ambigua y absurda condición la del exiliado, quien se encuentra en el medio de una oposición, diría Camus, entre la pasión del hombre y el silencio del mundo. La filósofa española dedica varias páginas a la figura del exiliado y del exilio y Camus da el título *El exilio y el reino* a su libro

por la Asociación «Caminar» (ver José Luis Mora García, «Prefazione», in: Elena Trapanese, *Memoria e entrañamiento. La parola in María Zambrano*, S. M. Capua Vetere (CE), Ipermedium libri, 2010, p. 10-11).

21 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración* (1984), v. II, trad. de A. Neira, Madrid, Siglo XXI, 2008, p. 554.

22 Soledad de Andrés Castellanos y José Luis Mora García (eds.), *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón y Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*, Madrid, Caja Segovia. Obra Social y Cultural / UAM, 2011, p. 101.

23 Elena Laurenzi, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, Horas y Horas, 1995, p. 23.

24 María Zambrano, *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 17.

de relatos de 1957, cuyas intenciones aparecen cercanas a los intereses de la pensadora española, sobre todo si leemos lo que su autor escribió en la contraportada del libro: «[el reino] coincide con una determinada vida libre y desnuda que tenemos que recuperar para renacer por fin. El exilio nos enseña el camino a su manera, únicamente con que sepamos rechazar a la vez la servidumbre y la posesión»²⁵.

Hay reinos prometidos que no sentimos como nuestros, excepto en breves instantes, como Janine –la mujer francesa en un viaje de negocios de su marido– en el cuento «La mujer adúltera»:

Desde siempre, sobre la tierra seca, raspada hasta el fondo, de este país desmesurado, algunos hombres caminaban sin tregua, hombres que no poseían nada, pero que no servían a nadie, señores miserables y libres de un extraño reino. Janine no sabía por qué esta idea la colmaba de tristeza tan dulce y tan profunda que le hacía cerrar los ojos. Sabía tan sólo que este reino le había sido prometido desde siempre y que sin embargo nunca sería el suyo, nunca, sino en este fugitivo instante, quizá, en que ella volvió a abrir los ojos al cielo súbitamente inmóvil [...]. Le pareció que el movimiento del mundo acababa de detenerse y que nadie, a partir de ese instante, envejecería ni moriría.²⁶

Hay reinos imposibles, para quienes, como el protagonista del cuento «El renegado», piensan que la verdad es

cuadrada, pesada, densa, no admite matices. El bien es un ensueño, un proyecto sin cesar postergado y perseguido con esfuerzo extenuante, un límite al que nunca se llega. Su reino es imposible. Únicamente el mal puede llegar hasta sus límites y reinar absolutamente.²⁷

Hay reinos familiares fuera de los que, como piensa el maestro Daru, el hombre «se sentiría un desterrado»²⁸, pese a que su reino se configure como un desolado desierto. Un desierto en el que Daru no se encuentra totalmente solo, sino que tiene un «huésped», cuya presencia impone aquella «fraternidad», aquella intimidad en la alteridad que Daru conocía bien: «los hombres que comparten las mismas piezas, soldados o prisioneros, establecen entre sí un extraño lazo, como si, habiéndose quitado las armaduras con las ropas, se reunieran cada noche, por encima de sus diferencias, en la vieja comunidad del sueño y del cansancio»²⁹.

Exiliados en tierras extranjeras, o en nuestra propia patria, tierra natal. No simples extranjeros en una existencia que no controlamos, sino exiliados que no salen de la ambigüedad y de lo absurdo de la apariencia humana, que se quedan en el confín entre el fuera y el dentro.

Cargarse de razón y de razones es cosa fácil para el exiliado, pues la vía de la justificación es la que inmediatamente se abre como salida de la ambigüedad. Y no sólo una vía, sino propiamente una vía triunfal, esa por donde desfilan los justificados que así se separan del resto de los mortales. Era lo que esperaban y temían de nosotros todos los aludidos y otros expresamente omitidos hasta ahora: los que ocasionaron nuestro exilio. Pero no³⁰.

En un artículo de 1989, Zambrano confiesa: «amo mi exilio».

25 Ver Jesús Moreno Sanz, *El logos oscuro...*, op. cit., p. 212.

26 Albert Camus, «La mujer adúltera», *El exilio y el reino*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 25.

27 Albert Camus, «El renegado o Un espíritu confundido», *Ibid.*, p. 48.

28 Albert Camus, «El huésped», *Ibid.*, p. 74.

29 *Ibid.*, p. 85.

30 María Zambrano, «Carta sobre el exilio», *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, n° 49, junio 1961, París, p. 65-70; citado en la edición *La razón en la sombra*, Madrid, Siruela, 1993, p. 382.

El exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión de una patria desconocida, pero que una vez que se conoce, es irrenunciable. [...] Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo me muerdo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio.³¹

La existencia no es para Zambrano y Camus algo abstracto, no admite abstracciones ni tampoco dudas metódicas: la existencia se da en la relación con el otro, cuando nos sentimos mirados por el otro hombre. La existencia se da en la alteridad, pues también nosotros somos otros para el otro. El otro, comentará Zambrano en los años noventa, es la compañía que todo ser necesita. Nadie va solo –eso es una abstracción–, va acompañado del otro, sin el cual no podría hablar»³². Y añadirá: «Siempre hay que salir en busca del otro. La maravilla es salir con el otro»³³.

Así Janine, la mujer adúltera del cuento de Camus, reflexionando sobre sí misma y sobre su marido piensa que este, al hacerle sentir «que para él ella existía, la hacía existir realmente. No, no estaba sola...»³⁴.

La persistencia de lo otro, su resistencia, es algo con que el pensamiento ha tenido siempre que enfrentarse, mas cayendo a menudo en la tentación de negarlo. La madre, personaje de la obra teatral *El malentendido*, dice: «Es más fácil matar lo que no se conoce»³⁵. Y no conociéndole, terminará matando a su propio hijo.

También Zambrano, con otras palabras y otro estilo, denunciará la tendencia que la cultura occidental ha tenido de eliminar a lo otro, negándole previamente dignidad cognoscitiva. Y hablando de Giordano Bruno y de su condena, la filósofa española se pregunta si no se tratará de la necesidad que el hombre occidental ha tenido «de ver arder al heterodoxo –no al enemigo: al heterodoxo–, al diferente, al distinto, al que se ha atrevido a ser él, a pensar y a sentir»³⁶.

Heterodoxos, en este sentido, fueron tanto Camus como Zambrano, por haberse atrevido a pensar, a escribir y a sentir no en herméticas torres de marfil, sino que siempre en relación con el mundo, con las circunstancias en las que les tocó vivir.

Camus y Zambrano durante su existencia no hicieron otra cosa que intentar conocer a los *otros*, a la *otredad*, sin querer por esto asimilarla, reducirla a la esfera de lo *propio*, de lo *uno*. Pensemos en el compromiso de Camus por los árabes de Argelia; pensemos en los textos que Zambrano dedica a la piedad, definiéndola como el sentimiento de la heterogeneidad del ser, manera adecuada de tratar a lo otro que está fuera, pero también dentro de nosotros mismos. Pensemos en el capítulo «Oscuro para sí mismo» de *El primer hombre*; pensemos en la exigencia que ambos pensadores sintieron de reflexionar sobre la importancia de crear un nosotros, una dimensión espacio- temporal para la convivencia solidaria que permita al hombre si no salir de su soledad, por lo menos hacer que esta se haga comunicable.

Y termino citando un cuento de Camus, «Jonas o el artista en el trabajo»:

31 María Zambrano, «Amo mi exilio», *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amarú, 1995, p. 14.

32 María Zambrano, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 62.

33 *Ibid.*, p. 63.

34 Albert Camus, «La mujer adúltera», *op. cit.*, p. 11.

35 Albert Camus, *El malentendido*, Obras, II, *op. cit.*, p. 20.

36 María Zambrano, «Roma, ciudad abierta y secreta», *Las palabras...*, *op. cit.*, p. 89.

Rateau [amigo de Jonas] miraba la tela, enteramente en blanco, en cuyo centro Jonas había escrito, con caracteres muy menudos, tan sólo una palabra que podía descifrarse, pero que no se sabía si leer como solitario o solidario»³⁷.

37 Albert Camus, «Jonas o el artista en el trabajo», *El exilio y el reino*, op. cit., p. 128.

BIBLIOGRAFÍA

CAMPO, Cristina, «Atención y poesía», *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, n° 11, 2010, Barcelona, p. 117-119.

CAMUS, Albert, *Obras*, 5 vol., ed. de J. M. Guelbenzu, Madrid, Alianza, 1996, 607 p., 785 p., 607 p., 602 p., 695 p.

—, *El exilio y el reino*, Buenos Aires, Losada, 1957, 187 p.

DE ANDRÉS CASTELLANOS, Soledad, MORA GARCÍA, José Luis (eds.), *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. María Zambrano Alarcón y Pablo de Andrés Cobos. Cartas (1957-1976)*, Madrid, Caja Segovia. Obra Social y Cultural / UAM, 2011, 354 p.

LAURENZI, Elena, *María Zambrano. Nacer por sí misma*, Madrid, Horas y Horas, 1995, 130 p.

MORA GARCÍA, José Luis, *Prefazione*, in: Elena Trapanese, *Memoria e entrañamiento. La parola in María Zambrano*, S. M. Capua Vetere (CE), Ipermedium libri, 2010, p. 9-14.

MORENO SANZ, Jesús, «Tres cartas de Camus a María Zambrano: breve historia de una amistad y una publicación malogradas», in: Jesús Moreno Sanz (coord.), *María Zambrano, 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética*, Madrid, Amigos de la Residencia de Estudiantes, 2004, p. 307-321.

—, *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 4 v., Madrid: Verbum, 2008, 1800 p.

RICCEUR, Paul, *Tiempo y narración (1984)*, 3 v., trad. de A. Neira, Madrid, Siglo XXI, 2008, 371 p.

VIGORELLI, Giancarlo, «L'Europa questo rapporto», *L'Europa Letteraria*, a. I, n° 1, 1960, p. 7.

ZAMBRANO, María, «Carta sobre el exilio», *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, n°49, junio 1961, París, p. 65-70.

—, *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989, 295 p.

—, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, 144 p.

—, *Los intelectuales en el drama de España y escritos sobre la guerra civil (1937)*, introducción de J. Moreno Sanz, Madrid, Trotta, 1998, 294 p.

—, *La razón en la sombra: antología crítica*, ed. de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 1993, 736 p.