

SARTRE, 1905-1980

Annie Cohen-Solal

Edhasa, Barcelona

808 pp.

23,12 €

Trad. de Agustín López Tobajas y Christine Manot

Leer a Sartre

Ramón Rodríguez

1 noviembre, 2005

Los aniversarios, ese rito cultural al que se aferran, con gesto cansino, los *managers* de la cultura, hace ya tiempo que dejaron atrás –si alguna vez la tuvieron– la función de traer al presente vivo una

obra que por sí misma tuvo el rango de acontecimiento capaz de imprimir su sello a una época. Hoy son más bien el prototipo de esas «actividades culturales» de obligado cumplimiento con que la burocracia que gestiona lo que públicamente aparece como cultura se festeja ante todo a sí misma: muestra su desvelo por la tradición, justifica su existencia, llena sus memorias anuales y reparte el pastel presupuestario entre los múltiples actores (profesores, escritores, artistas, periodistas, etc.) que intervienen en ellas. Como el cruce de centenarios, cincuentenarios, decenarios, etc., garantiza que cada año haya un par o tres de aniversarios señalados, éstos llenan ya la mitad de la agenda cultural de cualquier entidad, oficial o no, y ahorran el penoso esfuerzo de imaginar qué hacer con el presupuesto de «cultura». Como este ritual es esencialmente mediático –el índice de aparición en los medios es el único criterio del «éxito»–, lo que se quiere recordar se convierte en un fugaz episodio que, como un fuego de artificio, brilla un instante y se apaga sin dejar huella; todo lo contrario de esa reapropiación en que consiste la verdadera actualización de algo. De ahí la escasa vitalidad de esos actos culturales de aniversario: nadie cree realmente en su eficacia.

Estas reflexiones sobre el papel cultural de los aniversarios resulta imposible no plantearlas en casos como el de Sartre. ¿Cómo se celebra el centenario de un filósofo radical como pocos? ¿Con conferencias eruditas, con seminarios académicos, con libros sobre su pensamiento? ¿Cómo se recuerda el prototipo del «intelectual comprometido»? ¿Con tertulias radiofónicas, con cursos de verano, o quizá con manifiestos de intelectuales y agitación política? ¿Cómo se festeja la obra de un escritor que en punto a festejos renunció, caso único, al Premio Nobel? ¿Cómo se actualiza el pensamiento de quien fue siempre el «contemporáneo capital»?¹. No es de extrañar que el centenario de Sartre empiece y concluya con un aire de desconcierto, en una especie de nebulosa difícil de calificar, sin perfiles nítidos ni relieves destacables; más allá del olvido e incluso del descrédito que empezó a afectar a su obra todavía en vida y en el que rápidamente se sumió tras su muerte, lo que se percibe hoy es una cierta incomodidad ante la figura de Sartre: ¿por dónde tomarlo? ¿Qué decir de él? Las publicaciones conmemorativas, múltiples, pero no excesivas, que en Francia han surgido en este año –en España son escasísimas– tienen por lo general un tono neutro muy poco estimulante, sin panegíricos declarados, pero tampoco con los ataques directos de los últimos años, y ofrecen un tratamiento perfectamente previsible de las facetas de su figura tantas veces resaltadas: el filósofo, el intelectual comprometido, el modelo de pareja con Simone de Beauvoir, las amistades rotas, etc. Parece como si la gloria nacional que consagró De Gaulle en los años más duros de la guerra de Argelia («no se detiene a Voltaire») hubiera marcado la pauta: la repetición de lo ya sabido ha prevalecido sobre el debate con un pensamiento que no ha suscitado, por lo que se ve, un interés realmente vivo. Se ha situado a Sartre más en su tiempo que en el nuestro.

Y esa es, en cierto sentido, la cuestión decisiva que marca nuestra aproximación a la obra de Sartre, en buena medida decidida por el sentido de su propia figura: tanto insistir en la historicidad de la literatura contra el «sobrevuelo» de la generación que le precedió, tanto predicar la vinculación de la filosofía con la situación de la que emerge, que la crítica le ha devuelto la propuesta arrinconándolo en la época de la liberación y de la guerra fría, como una pura expresión del espíritu de esos años atroces. Y esa condena, como la propia pretensión sartriana, peca de la misma *hybris*, del mismo exceso.

Por eso, sin desdeñar lo inevitable de esa apreciación, lo esencial sigue siendo, como con cualquier obra significativa, leerla; sólo el choque con sus textos y con sus actos, sólo su capacidad de mover nuestro interés y suscitar nuestra imaginación dirán en qué medida Sartre está vivo y no el diagnóstico histórico *a priori*. En este sentido, preciso es reconocer que siguen siendo numerosísimas las páginas del *Ser y la nada*, de *Situaciones* o del *Flaubert*, para ceñirnos sólo a su vertiente filosófico-ensayística, de una fuerza intelectual y una plasticidad descriptiva arrolladoras. Sumergirse en ellas es un ejercicio apasionante y fatigoso a la vez, pues jamás permite reposar en el flujo de una lectura sin sobresaltos, nunca resulta posible la mera recepción pasiva de lo que se entiende; la brillantez de la expresión, la dureza extrema de sus juicios y lo hiperbólico de sus fórmulas obligan a una permanente vigilia, a una tensión que no desfallece. Con Sartre no se puede dejar de estar en guardia. Es este un rasgo de la obra sartriana que, lejos de alejarnos de ella, la hace atractiva, pues muestra, como pocas, que leer es siempre pensar.

El libro de Annie Cohen-Solal no permite, desde luego, esa inmersión en la escritura sartriana; no ofrece un paseo por sus textos ni es una interpretación de su sentido; es estrictamente una biografía, la más completa y casi oficial, pues la publicó Gallimard, la editorial de Sartre de principio a fin de su carrera. Pero dada la indiscutible *liaison* de la obra de Sartre con su contexto políticosocial y con su propio curso vital, hace las veces de una cierta introducción al pensamiento sartriano, no porque exponga sus líneas maestras, sino porque descubre facetas importantes de su formación psicológica², desbroza las preocupaciones básicas del hombre Sartre, las pasiones que le movieron, los combates a los que se arrojó, las amistades que construyó y destruyó, y todo ello a través de la palabra misma de Sartre y de abundantes testimonios, entre los que abundan las conversaciones personales con algunos personajes clave de su vida. El libro mantiene un tono discretamente objetivo, comprensivo y benevolente con la compleja personalidad de Sartre, cuyos intrincados mecanismos y precarios equilibrios se esfuerza en desentrañar, a la vez que pretende hacer inteligibles, si no disculpables, algunas de las tomas de postura sartrianas más difícilmente asumibles por el lector de hoy. Fiel a la propia filosofía de Sartre, ofrece estudios minuciosos de las situaciones sociales, políticas e intelectuales que provocaron sus incesantes iniciativas, así como las circunstancias más domésticas que sostenían su figura. Resulta, en este sentido, muy ilustrativo el capítulo dedicado a «la sala de máquinas» de la enorme producción sartriana en sus años de máximo encumbramiento (1946-1949), cómo se las arreglaba y cómo organizaba su entorno vital para escribir como un poseo y ser prácticamente omnipresente.

Pero el esclarecimiento biográfico del modo preciso del estar en el mundo de Sartre no solventa sino que renueva en un nivel más exigente los interrogantes que la lectura de Sartre plantea a quien lo lee hoy, cuando ya no es, ni de lejos, «el detentador del más absoluto magisterio intelectual jamás conocido hasta entonces» (Alain Renaud). La ausencia de la presión epocal, que todavía en los años sesenta predisponía interiormente a reprimir los desacuerdos que emergían para poder, felizmente, reposar en la necesaria identificación, permite una relación mucho más libre con el texto sartriano, pese al predominio de la tendencia inversa a no ver en él más que la sal gruesa de sus estridentes errores políticos. Sencillamente, Sartre ya no es «el contemporáneo capital» (¿quién lo es?) y por eso su obra está mucho más abierta que lo estuvo nunca.

Ante todo, su obra filosófica. Es indiscutible que los grandes escritos que contienen su ontología, su

marco básico de referencia, desde los primeros ensayos fenomenológicos, pasando por *El ser y la nada* hasta la *Crítica de la razón dialéctica*, no son hoy pasto del que se alimenten los medios académicos (y no sólo académicos) de la filosofía. Pero este hecho, que nos obligaría a especular en exceso sobre los cambios climáticos en el planeta del pensamiento, no es lo que importa; supone, desde luego, una barrera, una especie de freno inicial que hay que desactivar, pero lo que interesa es lo que ocurre cuando, superado el obstáculo, empieza el trayecto. ¿Por qué resulta tan difícil mantener la lectura del *El ser y la nada*, que sigue siendo el mejor texto filosófico de Sartre? ¿Por qué, a pesar de los magníficos análisis de comportamientos humanos, algunos justamente famosos (el camarero de café, la mirada, el miedo al precipicio, etc.), o de lo aventurado de sus tesis y de la brillantez de su escritura, hay un fondo que desanima, algo que desde dentro parece invitarnos a desfallecer? No creo en absoluto que se trate de una cuestión temática, algo así como si la famosa muerte del sujeto, la decadencia del paradigma de la conciencia, etc., lugares comunes del postsartrismo francés, predispusieran en contra del énfasis en la conciencia, la libertad y el sujeto, que son la entraña de la ontología sartriana. Creo más bien que se trata de la desmesura de la empresa misma, de la pretensión de elaborar una ontología completa de las relaciones entre el ser y la conciencia en todas sus formas y facetas, de sacar a relucir todas las estructuras básicas en que tal relación se despliega. Y todo ello a partir del esfuerzo titánico de un pensador solitario en lucha exclusivamente con su experiencia vivida y con sus lecturas. Una tal empresa, de por sí admirable y que continúa la gran tradición de la filosofía, tiene por fuerza que resultar desigual, conviviendo en ella momentos analíticamente impecables, en los que se ven surgir con nitidez las categorías ontológicas, con pasajes trufados de arbitrariedad y retórica abundante. Pero, sobre todo, la sistematicidad de un proyecto que sólo puede ser real como un todo implica una necesidad de completud y de cierre que exige siempre más y más páginas -cosa que para un pensador con la impresionante capacidad de escritura de Sartre no es ningún problema-, decir de nuevo lo mismo aunque de otra manera, porque ahora es necesario verlo desde otro ángulo, lo que resulta en extremo fatigoso, especialmente si no se logra mantener viva en la lectura la voluntad sistemática. Por otra parte, el lenguaje del «ser» y la «nada», con su propensión constante a traducir rápidamente el análisis de la experiencia en fórmulas ontológicas rotundas y enfáticas, que provoquen la atención y sellen el significado, listas para dar el paso a lo universal («el para-sí es en su ser fracaso, porque no es más que fundamento de sí mismo en tanto que nada», «la nada introduce la cuasi-multiplicidad en el seno del ser»: los ejemplos son infinitos), antes introducen una barrera entre el texto y el lector que promueven el efecto de dejarse llevar plenamente por él. Es posible que nuestro ambiente filosófico no tenga ya, sesenta años después, la capacidad y el aliento teórico imprescindibles para seguir con convicción un intento de esta envergadura, pero también coadyuva a ello el tono soberano y dominador, específicamente sartriano, muy propio de quien a los veinticinco años le parecía fácil llegar al nivel de Hegel.

Pero, pese a este efecto de lejanía, se trata de una obra magnífica, construida con una mirada directa a la realidad vivida, una mirada que no se detiene en las teorías filosóficas más que como apoyo de lo que ve o contrapropuesta que discutir, que no sufre de la pasión del abismo, sino de la claridad y la transparencia y que por ello quiere *hacer ver*, lo que permite siempre la disensión y la crítica. La conjunción de fenomenología, a cuyo descubrimiento de la intencionalidad atribuía el poder volver a hablar sin complejos idealistas del mundo, y talento literario produce análisis ejemplares, que forman parte de lo mejor del patrimonio filosófico del siglo XX. *El ser y la nada* realiza, así, en cierto modo, el

proyecto que concibió en sus inicios de unir filosofía y literatura (en una carta de esa época señalaba la idea de novelar la temporalidad heideggeriana): la filosofía de la libertad individual que en ella se despliega tiene la forma de un drama en el que el fondo trágico de la realidad humana llega a concepto a través de una atención a la vida real que no es la del filósofo tradicional, sino la del creador literario.

La gran fuerza de Sartre como filósofo está justamente ahí, en su pretensión de totalidad: siempre creyó que la filosofía es aspiración a una visión sintética, el intento de hacerse una composición del lugar en el que estamos y, como Heidegger, aunque en distinta dirección, ligó esa pretensión a la ontología, tal vez, como señalaba en una entrevista en 1975, por la formación recibida, pero seguía reconociendo en ella una impronta insustituible. Su crítica a las ciencias humanas en el momento emergente del estructuralismo mantenía el mismo tenor: «La filosofía representa el esfuerzo del hombre totalizado por aprehender el sentido de la totalización. Ninguna ciencia la puede sustituir, porque toda ciencia se aplica a un dominio restringido del hombre». La ontología de *El ser y la nada* desempeñó siempre el papel de marco a partir del cual se entendía todo proceso de totalización: la conciencia, siempre individual, cuyo ser carece de consistencia –no es más que el desbordamiento («nihilización») incesante de todo lo dado–, es la libertad misma, una libertad infundada, que no reposa más que en ella, que no tiene más explicación que su pura existencia: «Cortado del mundo y de mi esencia por esta nada que soy, he de realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, solo, injustificable y sin excusa». Sartre no dimitió jamás de esta tarea ni renunció a esta concepción extrema de la libertad, ni siquiera en sus años de máxima cercanía al marxismo, con el que buscó una síntesis imposible.

Esta vocación de totalidad, unida al cartesianismo de fondo que le lleva a tener que rehacer constantemente desde sí mismo el sentido del mundo, determina el tono ciertamente autocrático de su pensamiento. Impermeable a la crítica externa, Sartre, como Heidegger, no ha discutido en realidad más que consigo mismo. El mundo y la situación entraban sin duda a borbotones en él, pero no se transformaban en teoría más que en la estricta medida en que su propia libertad los acogía, cuando el tiempo de su propia maduración estaba listo para ello, con independencia de la palabra ajena. Su posición con relación al comunismo resulta en esto paradigmática: todos sus amigos, primero Nizan, luego Camus, después Merleau-Ponty, realizaron una experiencia que él bien conocía y que sin embargo permaneció, en lo esencial, exterior a él; cuando ellos eran comunistas o compañeros de viaje, él era indiferente, y cuando el desengaño y la separación se consumó, Sartre inició su particular experiencia filoestalinista, que no abandonó hasta que la realizó íntegramente. En todo ello Sartre no ofreció síntomas de duda, de conmoción ante la crítica ajena, de sentirse realmente tocado; por el contrario, rompió con los dos últimos (Nizan murió muy pronto) sin vacilación y con extrema dureza. Luego, tras su muerte, cuando él lo decidía y lo sentía, escribió artículos conmemorativos de gran belleza; entonces ellos aparecían vivos³, vivos *en él*, no cuando su palabra viva le interpelaba, que entonces parecía, paradójicamente, muerta. Annie Cohen-Solal ha hecho de una frase de Sartre, «siempre he pensado contra mí», uno de los *leitmotiv* de su libro, lo que me parece muy justo. Este es el sentido en el que Sartre ha sido autocrítico: no porque haya entonado nunca el más mínimo *mea culpa* –y no le habrían faltado ocasiones–, sino porque el adversario no lo era del todo mientras no se encarnaba en él, mientras no tomaba cuerpo en su realidad vivida. Se comprende el asombro de Raymond Aron ante el elogio del diálogo como método

de producción común del pensamiento que hacía el Sartre, anciano y ciego, de las controvertidas conversaciones finales con Benny Lévi: alguien así simplemente ya no es Sartre ⁴.

La perspectiva sintética y totalizante impregna todo el proyecto personal que fue Sartre. Que cultivara no sólo la filosofía, sino la novela, el teatro, e incluso el cine ⁵, además de arrojarle al periodismo y la política, es una muestra de la necesidad de abrirse a todos los géneros en que pueda expresarse la síntesis de facticidad y libertad que es la condición humana; pero no se trata de una necesidad únicamente literaria, ceñida a la sola escritura: es la necesidad existencial de serlo todo, de estar presente en todo. De manera extraordinariamente gráfica en los *Cuadernos de guerra*, publicados póstumamente, confiesa: «Es el mundo lo que quiero poseer. Pero esta posesión es de un tipo especial; puedo poseerlo como conocimiento. Y para mí, el conocimiento tiene un sentido mágico de apropiación». La apropiación de la condición humana ejerciéndola en todos sus registros es la pasión de Sartre, que sólo él sabe si fue o no inútil. A nosotros nos queda el resultado de una obra inmensa, y la tarea de decidir hasta qué punto estuvo a la altura de tan enorme ambición.

Bourdieu llamó a esta forma de saber multilateral y universalizante encarnado en la existencia pública el «intelectual total». Es precisamente en el ejercicio de este modelo, que, en la senda abierta por el *affaire Dreyfus*, Sartre elevó a paradigma del «intelectual», donde transparece fielmente el proyecto sartriano de una libertad actuando y apropiándose de su situación y es en ella donde más claramente resaltan las desmesuras del proyecto. Hasta la guerra Sartre no se sintió particularmente provocado por la realidad social y política. Resulta especialmente llamativo que su estancia en Berlín, estudiando a Husserl y Heidegger, en plena toma del poder por el nacionalsocialismo, no dejara huella alguna en su espíritu. Nada hay en él similar a la experiencia casi simultánea del mismo Berlín relatada por Raymond Aron o Golo Mann. Su estilo contestatario y antiburgués era más bien de un anarquismo estetizante, enraizado en la tradición literaria. Aunque la estancia en el campo de prisioneros y la ocupación lo insertaron sin remedio en la situación e inició labores de resistencia, no tuvo un papel destacado en ella, y sus obras de teatro pudieron representarse en el París ocupado. Fue en el clima de la liberación cuando la historia entró definitivamente en el proyecto Sartre y la necesidad de intervenir activamente en el terreno abierto de la reconstrucción intelectual y social de Francia se impuso por completo. Ensayó todas las formas posibles de acción, desde la participación en comités de intelectuales y la agitación política independiente hasta la fundación de un partido político (RDR) fracasado, pasando por la creación de *Les Temps modernes*, su plataforma más duradera. En medio de todas esas vicisitudes, muy típicas de esos años, la síntesis que Sartre realiza como eje de su acción es, en el fondo, diáfana: su radicalismo antiburgués, estético, psicológico y moral, recibe un soporte social cuando percibe la presencia activa real de un proletariado para el que hasta entonces no había tenido ojos. Paralelamente, el marxismo se torna, de una doctrina filosófica discutible como todas, en «el horizonte insuperable de nuestro tiempo», célebre expresión de la *Crítica de la razón dialéctica*, representación inmanente de la estructura social de la época: «Lo que empezaba a cambiarme era la *realidad* del marxismo, la pesada presencia, en mi horizonte, de las masas obreras, cuerpo enorme y sombrío que *vivía* el marxismo, que lo *practicaba* y que ejercía a distancia una atracción irresistible sobre los intelectos de la pequeña burguesía». El marxismo real, vivido, es el que empuja a pensar el marxismo teórico y a hacerle un sitio en la filosofía de la libertad de *El ser y la nada*. Sólo faltaba buscar un lugar en la síntesis al PC, eterna cuestión de los intelectuales progresistas de la época, y Sartre lo encontró cuando la mayoría de sus contemporáneos

habían desesperado de ello. *Los comunistas y la paz* (1953) no deja lugar a dudas: el PC es el partido de la clase obrera, en el que ésta deposita su esperanza y su voto, con el que tiene una vinculación indisoluble, gracias a la cual adquiere conciencia y praxis propia; actuar contra él, socavar su fuerza y su credibilidad, ponerle permanentemente en cuestión, es jugar el juego de la burguesía y aplazar *sine die* la revolución; como dijo años después, «un anticomunista es un perro, no salgo de ahí y ya nunca saldré». Esta síntesis, que Sartre mantuvo en estos términos hasta la revolución húngara de 1956, pero que con variaciones críticas al anquilosamiento del marxismo permaneció como fondo de su actividad política, fue la clave de su ruptura con la mayor parte de sus amigos y de sus increíbles errores de apreciación política, llegando a elogios hiperbólicos de la Unión Soviética («la libertad de crítica en la Unión Soviética es total», «antes de 1966, si Francia sigue estancada, el nivel medio de vida en la Unión Soviética será un 30 o 40% superior al nuestro»), que no ahora, sino ya entonces, producían sonrojo ante la evidencia de los campos de concentración y de los procesos de Moscú. Esta labor de propagandista, en la que llegó incluso a prohibir la representación en Viena de *Las manos sucias* para no ofender los oídos de los participantes en el Congreso Mundial de la Paz, auspiciado por la *intelligentsia* comunista, representa el momento más negro de la trayectoria de Sartre. Un momento que, sin embargo, no es episódico ni casual, sino expresión, a su manera, de su forma autocrática de pensar, de su soberbio aislamiento, de su extraordinario talento como polemista, pero de su escasa capacidad para la discusión crítica efectiva, para dejarse conmover por el argumento ajeno: el partido está tomado. Lo que resulta más chocante en la actuación política de Sartre, que tras su separación del comunismo real continuó incesante en el apoyo a todas las causas revolucionarias, es la escasa presencia de análisis que recojan la complejidad de las situaciones políticas, la poca atención a la densidad y diversidad de factores que forman la esfera de lo político; no hay prácticamente mediaciones objetivas entre el compromiso individual y la causa que abraza. Ésta, como una especie de exigencia absoluta de justicia, es lo único que cuenta, siempre más apremiante que el examen de la circunstancia. Él, que en el elogio fúnebre de Camus lo consideraba, con acierto, «el heredero actual de esa larga línea de moralistas cuyas obras constituyen quizá lo que hay de más original en las letras francesas», no había logrado, si es que realmente lo intentó, apartarse de ella. «Drama de un moralista perdido en la jungla de la política»: la fórmula de Aron, que fue en mayo del 68 objeto de la violencia verbal de Sartre⁶, me parece exacta. El intelectual total sartriano es en su fondo un moralista y como a todo moralista la realidad se le muestra *prima facie* como algo que debe ser transformado, algo que repugna a la libertad, que se le resiste y que le ofende. La injusticia social no es entonces una faceta de la realidad, es la realidad misma, envuelta toda ella en un manto de perversión, y la revolución, antes que una causa política, es sencillamente el proyecto de una libertad en situación. Desde este ángulo único, todo intento de comprender la realidad, de «declarar lo que es», como decía Fichte, es una forma de complicidad más que una obligación intelectual. A diferencia de Camus, nunca hay en Sartre un momento de «nupcias» del hombre con el mundo, como el que aquél gozó en las playas de Argelia.

En los años ochenta hacía fortuna en los medios gauchistas franceses la *boutade*, atribuida a Jean Daniel, «más vale equivocarse con Sartre que tener razón con Raymond Aron». Entre este oscurantismo impenitente de las vanguardias «ilustradas» y la nueva censura de quienes hacen de los errores políticos de Sartre una pantalla que tape su obra, queda lo único decente: la libre interpretación de sus escritos. Quizá así un centenario dé alguna vez fruto.

-
1. ¡Qué extraordinaria metáfora de nuestro tiempo, asfixiado por la corrección política, ofrece el cartel de la exposición de la Biblioteca Nacional de París borrando de la mano de Sartre, fumador empedernido, su sempiterno cigarrillo!
 2. Uno de los aspectos más interesantes del libro es el cuestionamiento de la versión sartriana de su infancia en el célebre texto de *Les Mots*. Este libro, literariamente una pequeña joya, es mirado por Cohen-Solal con el recelo de quien sospecha que bajo una construcción magistral se oculta un ajuste de cuentas consigo mismo, «una estrategia defensiva cuidadosamente elaborada»: «había encontrado el medio ideal de despistar a sus perseguidores. Hiperverborrea sobre lo que se pretendía aclarar, que dejaba a su lado las más densas zonas de sombra» (p. 571). Unas zonas de sombra, como el silencio absoluto sobre su padre o la imagen grotesca de los Schweitzer, que la primera parte del libro se esfuerza en iluminar.
 3. Su gran artículo tras la muerte de Merleau-Ponty se llama «Merleau-Ponty vivant».
 4. Raymond Aron, *Mémoires*, París, Juillard, 1983, p. 717.
 5. Abandonó la enseñanza cuando firmó un contrato como guionista de cine y es bien conocida su frustrada colaboración con Huston para escribir el guión de *Freud, pasión secreta*.
 6. La entrevista titulada «Las Bastillas de Raymond Aron» (junio de 1968) es un buen ejemplo de lo que vengo diciendo: ¿cómo puede alguien que ha abandonado la enseñanza hace más de veinte años, que desconoce en lo fundamental la vida real de las universidades, por la que no mostró el más mínimo interés desde entonces, para defender la justicia de la causa estudiantil, arremeter contra un «Aron envejecido» acusándolo de repetir indefinidamente su tesis escrita antes de 1939? Un Aron que había producido en esos años no menos de diez libros de máximo relieve y enseñado en las más importantes universidades del mundo.