

NÚM. 3

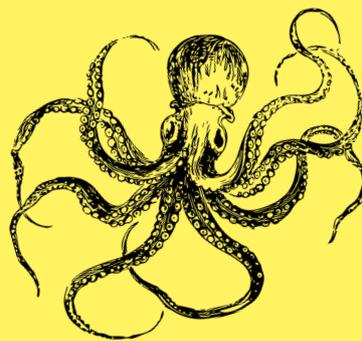
OTOÑO AUSTRAL 2023

corsario rojo

REVISTA TRIMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

SARTRE

Monográfico



COLECTIVO KALEWCHE

Editorial: ¿Por qué Sartre?

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

Sartre: historia abierta

JEAN-PAUL SARTRE

*Capítulo 1 del tomo II inacabado de la "Crítica de la razón dialéctica"
—traducido por primera vez al castellano—*

EDUARDO GRÜNER

Recordando con ira (a Sartre)

NICOLÁS TORRE GIMÉNEZ

*De la libertad a la liberación.
Un recorrido por la obra de Sartre*

ENTREVISTA

*Juan M. Aragüés: la actualidad de Sartre
A 80 años de "El ser y la nada"
por Yanina Lo Feudo*



ÍNDICE

<i>¿Por qué Sartre?</i> (editorial)	1
Carlos HERRERA, <i>Sartre: historia abierta</i>	4
Jean-Paul SARTRE, <i>El conflicto: ¿momento de una totalización o desgarradura irreductible?</i>	12
Eduardo GRÜNER, <i>Recordando con ira (a Sartre)</i>	22
Nicolás TORRE, <i>De la libertad a la liberación. Un recorrido por la obra de J.-P. Sartre</i>	72
Entrevista a Juan Manuel ARAGÜÉS: <i>A 80 años de El Ser y la Nada</i> , por Yanina LO FEUDO	95

¿POR QUÉ SARTRE? (EDITORIAL)

¿ Por qué Sartre? ¿Por qué Sartre hoy? Adentrados de lleno en la dinámica frenética del siglo XXI –en sus vaivenes políticos, sus crisis, sus desafíos tecnológicos, sus redes virtuales, sus guerras, sus pandemias–, la figura del intelectual francés parece muy lejana. Nada de lo que vivió, ni de lo que lo condujo a posicionarse política y filosóficamente en su contexto histórico, parece haber sobrevivido. La Guerra Fría concluyó hace más de 30 años, y con ella desapareció la Unión Soviética, el faro político de la izquierda internacional que, para bien o para mal, constituyó por décadas el referente obligado de todos aquellos que sostenían una crítica a la sociedad capitalista y a sus efectos más nocivos. Los partidos comunistas, las luchas sindicales, los movimientos anticapitalistas, las guerrillas se difuminaron con el tiempo hasta conformar un recuerdo vago de luchas e ilusiones casi perdidas. El «consenso democrático» se impuso silenciosamente, y los que decidieron seguir protestando, lejos de cuestionar dicho consenso, se alinearon a sus principios básicos y redirigieron sus fuerzas al reclamo de determinados derechos y a la solución de determinados problemas en el marco de una mercantilización acelerada y apenas cuestionada. Los sujetos políticos dijeron *adiós al proletariado* y se volvieron, de pronto, ecologistas, feministas, poscolonialistas, integrantes del movimiento LGBT+, etc. En el plano teórico, se declaró la muerte de los *grandes relatos*, en especial del marxismo, y se dio paso a un relativismo epistémico que adquirió la forma política del pluralismo y del multiculturalismo globalizado. En una de sus tantas paradojas antinómicas, el capitalismo devino *global* cantando loas a los particularismos y a los etnicismos, tan caros a los decoloniales, mientras, en la práctica, los reducía a escombros. Finalmente, con pocas excepciones, los intelectuales abandonaron la plaza pública para regresar a la academia y resguardarse en el frío universo de los cubículos y las revistas indexadas de reproducción endogámica.

Visto desde la óptica de nuestra época, Sartre representa todo lo que hoy resulta inadecuado: el firme compromiso político de sus escritos filosóficos y literarios, su activismo comunista, su justificación de la violencia revolucionaria y anticolonial, su racionalismo inquebrantable, su crítica a la democracia burguesa, su defensa irrestricta de un sentido de la Historia... Todo esto resulta deleznable para una época que cedió su voluntad al liberalismo hegemónico y al discurso de lo «políticamente correcto», disfrazado de conducta radical y libertaria. ¿Por qué, entonces, Sartre? ¿Por qué regresar a un pensador que le habló a otra época, con intereses diametralmente distintos a los nuestros, y sostuvo tesis que hoy le parecen inaceptables a la mayoría política e intelectual? ¿Se trata simplemente de una provocación, una bravata, o hay un trasfondo que obligue a revalorar la intervención literaria y teórica de uno de los intelectuales más prominentes del siglo XX?

No hay, por supuesto, de nuestra parte, ninguna provocación de fondo, por lo menos no una intencional o consciente. A la época contemporánea, claro, todo lo que se aleja de la narración dominante, de la fe inamovible en la democracia liberal, la «libertad de expresión», la globalización, el «multiculturalismo», el mercado, el discurso de género, etc., le parece una provocación escandalosa, digna de la condena inmediata

en todas las redes sociales y en los *mass media*. El dogma hegemónico reprueba cualquier intento de cuestionar radicalmente sus verdades indubitables y –fiel a su perspectiva ideológica de supuesta «neutralidad» política– iguala, de manera irresponsable y banal, los despropósitos de la ultraderecha (de mentalidad reaccionaria y terraplanista) con las intervenciones críticas de los pocos pensadores y activistas que intentan ir más allá de las categorías superficiales con las que el sistema pretende justificar su existencia. Despolitiza y confunde, generando culpa, temor y, finalmente, sometimiento moral e intelectual a sus principios. Es un dogma que se retroalimenta de las desviaciones que inspira.

Lo primero que resalta, desde este mirador, en la obra y vida de Sartre, es su ferviente *antidogmatismo*. Incluso antes de que trazara rutas de entendimiento con el marxismo, Sartre fue un pensador que se opuso decididamente a todo intento de arrebatarle la libre voluntad a los sujetos concretos en nombre del destino, el inconsciente, el ser, la naturaleza o la Historia; de tal manera que elaboró, desde el comienzo, una *filosofía de la libertad* que afirmaba sin tapujos la autonomía y la responsabilidad absoluta de los individuos, y caracterizaba como *mala fe* toda tentativa de escapar de esa realidad para resguardarse en el refugio de la inexorabilidad ontológica, biológica, social o histórica (y hoy podríamos agregar: cultural). Los individuos son libres en esencia, e incluso su sometimiento psicológico, social, jurídico y económico encuentra su raíz última en la libre esclavitud, en el libre vasallaje.* Nadie puede, aunque lo intente, huir de su responsabilidad. En nuestro mundo, en cambio, la *mala fe* impera por doquier: se bombardea en nombre de los derechos humanos, se cree ver libertad allí donde impera la alienación, se censura en nombre de la democracia, quienes destruyen el planeta nos lanzan admoniciones morales para salvarlo, en nombre de la igualdad se inventan diferencias y asimetrías, apelando a la justicia social los ricos son cada vez más ricos y los pobres más pobres... ¿No son razones suficientes para regresar a Sartre?

El discurso filosófico y moral de Sartre es incómodo desde la primera línea porque deriva en una exigencia de coherencia absoluta entre nuestros proyectos y nuestra capacidad inviolable de decisión y acción, lo cual choca con la tendencia espontánea del humano –en conexión con la angustia existencial y el temor que genera la incerteza del porvenir– a disculpar sus propios actos como productos del destino o las circunstancias. Esta *radicalidad filosófica* del pensamiento existencialista de la libertad, una vez que Sartre encontró el camino hacia el marxismo y la crítica a la sociedad capitalista, lo llevó a enfrentarse con las posturas oficiales y dogmáticas de los partidos comunistas y con la vulgata marxista-leninista impuesta desde la Unión Soviética. Su punto de partida fue la crítica a la vanguardia intelectual del Partido Comunista Francés, a la cual acusó correctamente de reproducir un materialismo metafísico, cargado de categorías antidialécticas contrarias a la obra de Marx; y la denuncia de los dogmas estalinistas, que nada tenían que ver con el espíritu revolucionario del comunismo. Simpatizó, ciertamente, con la Unión Soviética, pero nunca asumió sus posturas oficiales ni se sometió a la doctrina del *socialismo en un solo país*; denunció públicamente la insensatez de las intervenciones en Hungría (1956) y Checoslovaquia (1968), y apoyó al movimiento del 68 con entusiasmo y respeto, convirtiéndose –junto a Henri Lefebvre– en uno de los mentores intelectuales de los jóvenes rebeldes; en contra del fervor nacionalista francés, expresó sus simpatías con la lucha argelina de liberación y fue un aliado moral e intelectual del Tercer Mundo.

Esas posiciones filosóficas, políticas y morales se reflejaron de manera coherente en sus productos teóricos y literarios. Como lo constata el magnífico ensayo *¿Qué es la literatura?*, su defensa de la llamada «literatura comprometida» no tuvo nada que ver con la sumisión política a un partido o a un líder, sino con la demostración impecable de que no hay forma de desvincular, en el terreno de la prosa, las palabras de sus contenidos, y que sólo un acto de *mala fe* puede desentenderse de lo que se escribe y plantea públicamente, puesto que las letras manifiestan ideas y las ideas están ligadas, de manera velada o abierta, con el autor que

* Ésta es la posición extrema que Sartre desarrolla en *El Ser y la Nada*, pero que irá matizando conforme avance en el estudio y la comprensión de los fenómenos sociales con el apoyo del marxismo. Para el Sartre posterior, no hay forma de entender al sujeto concreto si no es desde la dialéctica entre libertad y necesidad, que condiciona su actuar proyectivo en el mundo.

las expresa y sustenta. Comprometerse con la literatura significa comprometerse con las ideas que se expresan a través de ella, y no esconderse en el subterfugio de la inspiración, el inconsciente o la pureza formalista de *l'art pour l'art*. La literatura es también un campo de batalla, y como todo campo de batalla, exige que sus participantes tomen posición y asuman las consecuencias de sus dichos y sus actos.

Para el Sartre marxista, el que toma forma plena en una de las más geniales obras filosóficas del siglo XX, *Crítica de la razón dialéctica*, el materialismo dialéctico no puede ser comprendido nunca como el método infalible para entender *a priori* la totalidad de los acontecimientos que constituyen la Historia y su devenir, sino que su puesta en práctica requiere reconocer que se trata de una totalización siempre en curso de realizarse desde las voluntades libres de los sujetos, que, por su misma condición libre, no pueden nunca fungir como totalizadores que cierren o definan su sentido de antemano. La Historia es entendida, así, como una totalización abierta, nunca como una totalidad cerrada y abstracta. Una obra de todos y de nadie.

Sartre fue, pues, un antidogmático radical que, tomando posición, comprometiéndose a plenitud con sus ideas, con su pensamiento, con sus actos, no se sometió jamás a partido, idea o persona alguna. Fue un ejemplo de la defensa irrestricta de la *libertad en situación*, esto es, de la experiencia concreta de la subjetividad en el contexto histórico, político, social y cultural que le tocó vivir y padecer, a pesar de las críticas y ataques que ello le acarreó. Ese es, precisamente, el ejemplo que rescatamos hoy, en esta época dogmática que, desde la *mala fe* ideológica que la caracteriza, rehúye al reconocimiento de su credo inamovible, y lo presenta como el culmen de la experiencia democrática y la libertad. Al contrario, se trata de un mundo de sometimiento político, de estado de excepción permanente, de marginación económica y social, de recrudescimiento de la explotación y la miseria, de concentración de la riqueza, de fortalecimiento de las estructuras jerárquicas y clasistas, de destrucción ecológica, de reducción de las oportunidades de realización personal, de idiotización y manipulación ideológica en todos los niveles culturales, especialmente los relacionados con los nuevos medios tecnológicos y digitales de comunicación. Todo esto oculta la ideología dogmática del capitalismo liberal contemporáneo; todo esto promueve desde su fachada de libertad y democracia. Pero para denunciarlo, para hacerlo visible, es necesario formar voluntades firmes que no se arredren ante las apariencias dogmáticas e ideológicas, y las confronten con decisión, inteligencia, creatividad y pasión. Sartre es un ejemplo de esa posibilidad militante y libre de la acción teórica y política. Por eso lo retomamos hoy.

En este, su tercer número, *Corsario Rojo* propone un recorrido monográfico por la obra y la vida de Jean-Paul Sartre. La ruta de navegación es la siguiente. Comienza por mares poco transitados: la traducción y presentación de un capítulo del tomo II, inacabado y póstumo, de la *Crítica de la razón dialéctica* (inédita en castellano), tarea acometida con destreza por el mexicano Carlos Herrera de la Fuente. Luego se adentra en las tumultuosas aguas de los años sesenta y setenta: un recuento excelso de la recepción de Sartre en Argentina a cargo de Eduardo Grüner, quien da a conocer íntegramente lo que es el estudio introductorio a una nueva y completa –por ahora demorada– edición castellana de *El idiota de la familia*, aquel monumental –aunque inconcluso– ensayo sobre Flaubert. A continuación, se recalca en uno de los puertos favoritos de nuestro autor: Nicolás Torre analiza con detenimiento todas las inflexiones del concepto sartreano de libertad. Por último, en una travesía transatlántica que enlaza la América del Sur con la Europa mediterránea, Buenos Aires con Zaragoza, la académica rioplatense Yanina Lo Feudo entrevista al intelectual español Juan Manuel Aragués, especialista en Sartre. Es hora de abordar. Que este número nos inspire a todos.

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

SARTRE: HISTORIA ABIERTA
PRESENTACIÓN DE LA TRADUCCIÓN
DEL CAPÍTULO 1 DEL TOMO II (INACABADO)
DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA*

I

Hay obras que nacen bajo una mala estrella. Obras que, al verse detenidas en su origen por las circunstancias, la indecisión del autor o la simple indiferencia de los editores, ya no pueden tocar el núcleo de la época que las concibió y, a pesar de ser publicadas posteriormente, quedan relegadas al olvido histórico, a la incuria característica de los lectores (legos y doctos) o a la triste curiosidad de algún investigador que, de repente, en el piélago de sus indagaciones, se encuentra con la obra referida en el empolvado anaquel de alguna biblioteca real o virtual. Se vuelven objetos arqueológicos. Resulta triste reconocerlo, pero tal ha sido, hasta ahora, el destino del segundo tomo inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre. Si bien el primer tomo de esa magna obra filosófica (publicada en 1960), por sus propias dificultades, fue leído a profundidad tan sólo por un conjunto selecto de intelectuales críticos a lo largo y ancho del mundo, su fama, sin embargo, resultó inmediata, y nadie dudó en considerar ese monumental escrito como la segunda gran contribución del pensador francés, después de *El Ser y la Nada* (1943), a la filosofía del siglo XX. Por el contrario, la publicación póstuma del segundo tomo inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica*, ocurrida en 1985,¹ pasó prácticamente desapercibida. El mundo, la época, le habíamos dado la espalda a Sartre y a los temas que lo apasionaron en vida.

Jean-Paul Sartre murió cinco años antes de esa publicación. Aún permanecen en la memoria las imágenes de su funeral en París el 19 de abril de 1980: la carroza avanzando lentamente rumbo al cementerio de Montparnasse, una multitud silenciosa, casi solemne, acompañándola, sin el entusiasmo que su vida provocó en el momento de sus mayores intervenciones intelectuales y políticas. Para ese momento, la euforia marxista y revolucionaria de los años sesenta y setenta había cedido finalmente, y en su lugar había comenzado a propagarse, en el ámbito cultural y académico, esa «gesta» teórica ambigua que fue el posestructuralismo y el posmodernismo, y que, en pluma de Lyotard, anunciaba el fin de los «metarrelatos» y la «superación definitiva» de las aspiraciones utópicas subversivas. Coherente con ese espíritu, la derecha intelectual francesa se regodeaba con las intervenciones de los *nouveaux philosophes*, más preocupados por justificar y robustecer el *momentum* neoliberal, que se extendía inmisericorde por Europa y el mundo, que por reflexionar sobre los problemas sociales y económicos que aquejaban a la sociedad global, y que ya trazaban las líneas trágicas con las que concluiría el siglo XX. No había espacio para una reflexión sobre los fundamentos de la dialéctica materialista ni sobre la posibilidad de preguntarse por la inteligibilidad de la Historia –temas centrales del segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*– que pudiera conducir a la

¹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'Histoire*, París, Gallimard, 1985.

humanidad a su transformación liberadora. La Historia se daba ya por concluida (mucho antes de la intervención de Fukuyama). En ese contexto tan desfavorable, resultó lógico el descuido de la obra póstuma. Tenía que ser necesariamente olvidada.

II

Paradójicamente, Sartre no fue nunca partidario de los «metarrelatos». Desde sus primeras reflexiones sobre el marxismo, se opuso a cualquier intento de imponer una perspectiva totalitaria a la comprensión del acaecer humano, fuera este individual o colectivo. La Historia *humana* –precisamente por ser humana– no podía ser comprendida desde el horizonte de las ciencias naturales, para las cuales, los principios y leyes que rigen los sucesos fenoménicos prevalecen por encima de cualquier voluntad y de cualquier intervención, interna o externa, que pretenda alterarlas. Allí rige la inercia. Por ello, Sartre nunca cejó de denunciar el intento teórico de Engels de introducir una *dialéctica de la naturaleza*, de estirpe hegeliana, en el seno del pensamiento histórico materialista, justo porque de lo que trata la Historia es de las voluntades humanas que, a pesar del contexto en el que se despliegan y los límites en los que se desarrollan, no dejan nunca de ser una historia de libertades que se encuentran, chocan, luchan, se modifican y avanzan hacia direcciones insospechadas. Para Sartre, la Historia sólo podía significar el recuento sintético de todas esas contradicciones en curso. De allí que Sartre prefiriera siempre, en las reflexiones que constituyen el núcleo de la *Crítica de la razón dialéctica*, el término de *totalización* al de *totalidad*. Ello es así porque, como lo explica correctamente Fredric Jameson², la noción de *totalización* es una noción temporal, abierta, que nunca puede connotar ni compleción ni clausura.

Ya desde su primer ensayo filosófico, *La trascendencia del ego* (1936), Sartre marcaba sus divergencias con el *materialismo metafísico* que, irresponsablemente, había tomado el lugar del *materialismo histórico*, desfigurando una propuesta filosófica que, en sí misma, contenía una riqueza no explotada hasta ese momento. “Siempre me ha parecido –escribió al final de ese ensayo– que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exigía, de manera alguna, como fundamento, el absurdo del materialismo metafísico”³. Sin saberlo en ese momento, Sartre trazaba una línea de reflexión que ya se había comenzado a explorar por otros filósofos y pensadores marxistas, como Gyorgy Lukács (quien luego sería su férreo opositor) y Karl Korsch, para quienes la herencia intelectual de Marx, vinculada con el pensamiento dialéctico, no tenía nada que ver con el *marxismo vulgar* que se había impuesto desde la lectura facciosa de la socialdemocracia alemana, y que luego llegaría al extremo de deformación con el dogma estalinista de la Unión Soviética.

Desde el punto de vista de Sartre, la dialéctica materialista, fundamento de la crítica social que había introducido Marx, debía distinguirse radicalmente de la herencia hegeliana, porque en esta todo recaía en la pura necesidad de los conceptos, de sus contradicciones y síntesis, coordinadas desde la totalidad omnicomprendiva de la Idea absoluta⁴. “La conciencia hegeliana no necesita hacer la hipótesis dialéctica; no

² Fredric Jameson, *Foreword*, en J.-P. Sartre, *Critique of dialectical reason*, vol. II, Londres-N. York, Verso, 2006, p. XVII. Trad. de Quintin Hoare.

³ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 86.

⁴ No cabe duda de que esta idea sartreana, por lo menos en lo que compete al Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, es apresurada e injusta; y corresponde, sobre todo, a lo que se podría llamar «hegelianismo vulgar». Para Hegel, todo el conocimiento dialéctico debe partir de la experiencia viva, y es esa experiencia que se juega en la relación sujeto-objeto la que guía, *a posteriori*, al filósofo y pensador de la Historia (“El búho de Minerva eleva el vuelo al atardecer”). En Hegel, la síntesis no es nunca una simple y armónica “unidad de los contrarios”, sino una solución mediata a las contradicciones que, por su contingencia e inestabilidad, conduce a nuevas a contradicciones y a nuevas síntesis inestables. Es ese movimiento constante de las contradicciones y de las “síntesis imposibles” (que incluye la praxis inmediata de los sujetos con sus objetos, las interacciones entre ellos, las modificaciones de la conciencia, así como su pensamiento y reflexión posterior) lo que conforma la historia del *espíritu humano*.

es un puro testigo objetivo que asiste desde lo exterior a la generación de las ideas; es dialéctica ella misma, se engendra a sí misma según las leyes de la progresión sintética; no es necesario que a las relaciones les atribuya el carácter de necesidad; es esa necesidad, la vive”⁵. La dialéctica hegeliana no debía ser solamente «puesta de pies» en la hipótesis materialista, porque ello podría significar recaer en la idea de una *dialéctica de la naturaleza* al estilo de Engels, que adjudicara a la materialidad características propias de la praxis histórica humana, construyendo así el monstruo filosófico de un «materialismo idealista», en el que, finalmente, las «leyes inamovibles» del universo terminarían engullendo la misma praxis humana y cualquier intento de pensar la Historia fuera de los parámetros preestablecidos por ese supuesto pensamiento «dialéctico». Ése fue precisamente el paso que dio Stalin en su famoso panfleto *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, así como todos los seguidores del Partido Comunista Francés (los Garaudy, los Naville, etc.), a los que Sartre critica en su ensayo pionero sobre el tema: *Materialismo y revolución*.

Lo que Sartre subraya en este ensayo es que la dialéctica materialista no puede partir de la aceptación idealista de principios que se imponen a la materia y a la praxis histórica humana como leyes de las cuales uno no se puede librar de ninguna manera, sino que es necesario considerar el conjunto de contradicciones y problemas que surgen al pensar la praxis humana en concreto. Esta praxis, como lo sabe bien el autor de *El Ser y la Nada* (1943) y de *El existencialismo es un humanismo* (1945), tiene la característica ontológica de no estar predeterminada por nada en última instancia, si bien su *facticidad*, su contexto y circunstancia la delimitan y condicionan. Si la lectura de la Historia que pretende introducir el materialista dialéctico aspira a comprender una verdad que totalice el sentido de ese devenir humano, este procedimiento debe incluir necesariamente la consideración de la praxis humana en su concreción íntima, y esa concreción implica la apreciación directa de las voluntades libres y contradictorias, así como su interacción entre ellas y el conjunto de la materialidad mundana, natural y creada, que la rodea y circunscribe.

Ahora bien, desde el punto de vista del Sartre de *Materialismo y revolución*, esta necesidad del materialismo histórico no es sólo una necesidad epistemológica, teórica o filosófica, sino también política (idea que permanecerá a partir de ese momento en su obra). El materialismo reclama la comprensión de las totalidades porque él mismo es expresión política de un movimiento –el comunismo– que promueve la transformación de la realidad mundana en su conjunto. Si, por el contrario, el materialista dialéctico sólo participara de un proyecto de reforma de la realidad (una lucha por los derechos civiles o por la redistribución estatal de ciertos bienes y servicios básicos, etc.), su pensamiento no reclamaría esa radicalidad. Pero como revolucionario, como pensador y político que aspira a transformar de raíz el mundo, el materialista dialéctico tiene que aprender a pensar en términos de la totalidad. Y puesto que se asume como agente histórico, como agente de lucha y transformación, esa totalidad no puede ser pensada como una totalidad externa, ajena a su voluntad, sino en relación dialéctica con su propia voluntad libre y transformadora.

Lo que define al revolucionario es (...) el hecho de que supera la situación en que se encuentra. Y, porque la supera hacia una situación radicalmente nueva, puede captarla en su totalidad sintética; o –dicho de otro modo– la hace existir para él como totalidad. A partir de esa posición, desde el punto de vista del porvenir, él la realiza. En vez de aparecerse como una estructura *a priori* y definitiva, al modo que la ve el oprimido que se resigna, esa situación no es para él sino un momento del universo. Él quiere cambiarla, la considera desde el punto de vista de la historia, y se considera él mismo como agente histórico.⁶

La dialéctica no es totalidad cerrada ni externa, sino totalidad viva, expresión contradictoria de voluntades libres que interactúan, se contradicen y reformulan en el seno de una totalidad igualmente cambiante que los

⁵ J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, Bs. As., La Pléyade, p. 21.

⁶ *Op. cit.*, pp. 30-31.

engloba y unifica sin determinarlos en última instancia. Por lo mismo, la dialéctica no debe ser nunca dogma ni ley inamovible. En nombre del pensamiento dialéctico del materialismo y del comunismo, Sartre asumió desde sus primeros contactos con el marxismo que el pensamiento revolucionario tenía que ser un pensamiento antidogmático, que no aceptara la subordinación a ningún partido ni a ninguna realidad política. Eso explica su postura, siempre crítica, frente a la Unión Soviética y el Partido Comunista Francés. Para él, la Unión Soviética era “una oportunidad histórica de la *revolución*”, pero no una “condición necesaria”⁷. Al convertir a la URSS en la «patria socialista», los partidos comunistas traicionaban el espíritu de la revolución, que no conocía patria alguna (“¡Proletarios de todo el mundo, uníos!”).

Como se ve, los pasos de Sartre, desde sus posiciones fenomenológicas y existencialistas, hacia el marxismo, fueron siempre antidoctrinarios y antigodmáticos, impulsados por un espíritu reflexivo y libre que no se arrendó nunca ante las posiciones oficialistas que se le enfrentaron. Ese fue el espíritu que alimentó el proyecto de la *Crítica de la razón dialéctica*.

III

Cuestiones de método, el ensayo que precede a la *Crítica de la razón dialéctica*, fue redactado en 1957 a petición de una revista polaca que invitó a Sartre a escribir sobre la «situación del existencialismo», razón por la cual el título original de la obra –que quedaría como el encabezado del primer apartado, sólo que invertido– fue *Existencialismo y marxismo*. Sartre aprovechó la oportunidad que le ofrecía la revista para “situar al existencialismo como método heurístico frente a un marxismo esclerotizado por el dogmatismo”⁸. Según su punto de vista, había llegado el momento de revitalizar el pensamiento dialéctico-materialista haciendo uso de las herramientas que ofrecía el estudio de la libertad humana desde el mirador abierto por el existencialismo (cuyo sostén filosófico se hallaba en las teorizaciones desplegadas sistemáticamente en *El Ser y la Nada*).

En *Cuestiones de método*, Sartre compara su empresa filosófico-política frente al marxismo dogmático con aquella que desplegó Kierkegaard ante la dialéctica hegeliana. “Enfrentado con Hegel –señala– Kierkegaard apenas si parece contar”⁹. ¿Qué es lo que tiene que hacer ese teólogo protestante, esa «conciencia infeliz», internamente angustiada, frente a la enormidad del sistema conceptual hegeliano, en el que cada noción, cada idea, cada mínimo elemento encuentra su lugar dentro del despliegue indetenible de la idea absoluta? “...lo que Kierkegaard discute –dice Sartre– es precisamente este saber objetivo: para él la superación de la conciencia infeliz se mantiene en un plano puramente verbal. El hombre *existente* no puede ser asimilado por un sistema de ideas; por mucho que se pueda pensar y decir sobre él, el sufrimiento escapa al saber en la medida en que está sufrido en sí mismo, por sí mismo, y en el que el saber es impotente para transformarlo”¹⁰.

De manera similar, Sartre ve en el marxismo vulgar de inspiración soviética un dogma rígido que ha paralizado la reflexión viva y crítica, y, junto con ello, la posibilidad de un cambio revolucionario radical. “El marxismo se ha detenido”¹¹, diagnostica. Para reanimarlo, es necesario introducir las herramientas teóricas del existencialismo, que precisamente se ocupa de pensar al individuo en su experiencia concreta y comprender los procesos como desarrollos proyectivos, siempre abiertos a cambios inesperados y a modificaciones que la dialéctica debe atender sin sujetarse a un método definido *a priori* desde la exterioridad de los eventos.

⁷ J.-P. Sartre, “Los comunistas y la paz”, en *Problemas del marxismo I. Situations VI*, Bs. As., Losada, 1968, p. 67.

⁸ Jorge Martínez Contreras, *Sartre: la filosofía del hombre*, México, Siglo XXI, 1980, p. 277.

⁹ J.-P. Sartre, “Cuestiones de método”, en *Crítica de la razón dialéctica*, Bs. As., Losada, 1995, p. 19.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 20.

¹¹ *Op. cit.*, p. 28.

El objeto del existencialismo –por la carencia de los marxistas– es el hombre singular en el campo social, dentro de su clase, en medio de objetos colectivos y de los otros hombres singulares. Es el individuo alienado, reificado, objetivado, tal y como lo han hecho la división del trabajo y la explotación. Pero luchando contra la alienación por medio de instrumentos deformados y, a pesar de todo, ganando terreno pacientemente. Porque la totalización dialéctica tiene que contener los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad tanto como las categorías económicas, y tiene que colocar a la vez al agente o al acontecimiento en el conjunto histórico, definiéndolo en relación con la orientación del porvenir y determinando exactamente el sentido del presente en tanto que tal.¹²

Sartre, recuperando una idea original de Henri Lefebvre, concibe al método marxista como un método heurístico (es decir, no apriorístico) de carácter progresivo-regresivo. En su análisis y estudio de la realidad histórico-social, el marxismo debe ser capaz, por un lado, de construir nociones que la expliquen y ordenen de manera enriquecedora (de lo simple a lo complejo, esto es, de forma progresiva); pero, al mismo tiempo, debe regresar, una y otra vez, a la génesis de dicho proceso para mostrar la raíz conflictiva y contradictoria de la que nace, y las soluciones espontáneas, creativas e irreductibles que se dan al conjunto de negaciones y antítesis que originan la marcha de la totalidad en curso.

Resultado de estas consideraciones metodológicas, fue, precisamente, la *Crítica de la razón dialéctica*. Su objetivo era edificar una propuesta teórica que, a partir del estudio pormenorizado de los elementos constitutivos de la dinámica social, permitiera arribar a una comprensión plena del sentido de la Historia, a su inteligibilidad exhaustiva. Se trataba, en síntesis, de dar forma a una *antropología estructural e histórica*. Para ello, Sartre dividió el proyecto en dos partes: en el primer tomo (*Teoría de los conjuntos prácticos*), se buscarían “los fundamentos inteligibles de una antropología estructural, en tanto, como bien se entiende, que estas estructuras sintéticas constituyen la condición de una totalización en curso y perpetuamente orientada”. Por su lado, el tomo II (*La inteligibilidad de la Historia*) –que, según Sartre, aparecería pronto– se dedicaría a establecer que “hay una historia humana con una verdad y una inteligibilidad”¹³. Es esta última afirmación la que generó la idea de que Sartre aspiraba a construir un «metarrelato» definitivo y total sobre el sentido y el curso de la Historia. Sin embargo, como hemos visto hasta aquí, ello se contradice con el espíritu que condujo a la redacción de la *Crítica de la razón dialéctica*, para el cual, no existe una totalidad cerrada, sino una *totalización en curso*, sustentada y mediada por la praxis libre de los sujetos que hacen la Historia.¹⁴

El primer tomo, entonces –el único que Sartre publicó en vida–, se encarga de presentar los elementos estructurales que constituyen la praxis humana en el contexto de su despliegue histórico condicionante. Es un esfuerzo teórico que reflexiona sobre los fundamentos básicos de la perspectiva materialista de la historia, antes incluso de pasar al análisis de la lucha de clases. De lo que se trata es de mostrar el sentido de la praxis individual libre de cada sujeto que, por el contexto en el que se ejerce y realiza, conduce inevitablemente a la alienación y a la cosificación de su despliegue histórico. “De la praxis individual a lo práctico inerte”, titula Sartre la primera sección de ese tomo. Otra forma de nombrarlo hubiera sido: *de la dialéctica constitutiva (o constituyente) a la dialéctica constituida*; esto es, de la praxis dialéctica viva y creativa de los sujetos a la reificación de las estructuras creadas por ellos, pero que, por su inercia, se les imponen como formas insuperables que los determinan. En ese tránsito cosificador, los sujetos pasan de ser individuos libres, aunque siempre condicionados, a miembros serializados de colectivos semiautomáticos que establecen y

¹² *Op. cit.*, p. 107.

¹³ *Op. cit.*, p. 201.

¹⁴ Aclarando la posición sartreana sobre el particular, Jorge Martínez Contreras afirma: “La totalidad no existe y no puede existir en sí, siempre se está efectuando una totalización. Siendo el hombre negación por principio, toda totalidad está siendo continuamente des-totalizada y re-totalizada por los hombres; pero hablar de una totalidad finita –el conjunto de los individuos pensantes, la humanidad, por ejemplo– no tiene sentido. La humanidad es un proyecto, es una totalidad que hay que hacer por medio de la *praxis* perpetuamente recomenzada de los hombres. La única totalidad definitiva concebible es la del Ser-en-sí, donde la conciencia no tiene lugar”. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 312.

determinan las funciones de cada una de sus partes. ¿Por qué sucede esto? ¿Por qué se impone la alienación cósmica a la libre voluntad práctica de los sujetos? Porque el contexto con el que arranca la Historia no es otro que el de la escasez, o bien la *rareza*, como la denomina Sartre (la *limitación histórica de las fuerzas productivas*, en el lenguaje del materialismo histórico). “La rareza –como relación vivida de una multiplicidad práctica con la materialidad circundante y en el interior de ella misma– funda la posibilidad de la historia humana”¹⁵.

Que los bienes sean escasos, y que existan herramientas e instrumentos limitados para modificar la materialidad circundante en pos de una afirmación libre de los sujetos, conduce a la aparición de la inhumanidad en el seno mismo de la humanidad. En el reino de la necesidad y la rareza, los sujetos se confrontan, se dividen, establecen mecanismos espontáneos para asegurar su sobrevivencia e impedir alteraciones.¹⁶ Conforman el mundo de lo *práctico inerte*, el cual es vivido como una segunda naturaleza que los domina, controla y obliga a actuar de determinada manera. En la segunda sección del primer tomo, “Del grupo a la Historia”, Sartre explora los intentos históricos de los sujetos por salir de esa alienación, por escapar a la serialidad de los colectivos en la conformación de grupos conscientes guiados por la voluntad reflexiva de sus miembros. Pero concluye que, mientras domine la rareza, todos esos esfuerzos recaen necesariamente en la construcción de estructuras cosificadas que, en su acumulación, van dando forma a la sociedad en cuanto tal (las instituciones, el estado, las naciones).¹⁷

El borrador del segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* –redactado, en sus trazos fundamentales, hacia 1958– arranca con la consideración de la posibilidad de establecer la inteligibilidad teórica de la lucha, nacida en el marco de la escasez generalizada, como paso previo para aproximarse a la *inteligibilidad de la*

¹⁵ J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, ob. cit., p. 258. Contra la apariencia de que el análisis de Sartre sólo vale para sociedades primitivas o precapitalistas en las que impera la escasez material, pero no en el capitalismo, donde rige el principio de la constante revolución de las fuerzas productivas y el desarrollo industrial, vale la pena recordar lo que señala Gorz en su breve estudio sobre la obra de Sartre: “Tanto la teoría como la realidad de la relativa impenetrabilidad de las sociedades capitalistas sólo pueden comprenderse si se toma en cuenta el hecho de la escasez. Un marxista que partiera del análisis de la *Crítica* podría demostrar que el desarrollo industrial reproduce la escasez a otros niveles –escasez de tiempo, de hombres, de materias primas, de energía, etc.– y que todas las nuevas escaseces, incluyendo aquellas que han aparecido en los países socialistas, surgieron precisamente de la escasez básica”. André Gorz, “Sartre y Marx”, en *Sartre y el marxismo*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1976, p. 94. Desde una perspectiva complementaria, Bolívar Echeverría distingue entre lo que llama escasez relativa «natural», propia de las sociedades premodernas, condenadas a una limitación histórica de las fuerzas productivas, y la escasez relativa «artificial» propia de la sociedad moderna capitalista, que, a pesar de inaugurar una nueva era basada en la revolución constante de las fuerzas productivas técnicas, instaura una forma radicalizada de la sociedad clasista y con ella de la escasez y la alienación en todos los planos de la vida social. Cf. Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 138-140.

¹⁶ Uno de los pocos cuestionamientos a la noción «objetivista» de escasez dentro del marxismo puede hallarse en la crítica que lleva a cabo Ariel Petruccelli a Gerald Cohen (y en parte a Sartre) en su libro *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*, Bs. As., Prometeo, 2010. En él, Petruccelli distingue entre una situación «objetiva» de escasez, esto es, la que corresponde a un número limitado de objetos necesarios para la reproducción de la vida frente a un mayor número de sujetos, y la vivencia «subjetiva» que genera la acción correspondiente para transformar técnicamente el medio natural considerado hostil. Lo que señala Petruccelli con tino es que, sin la vivencia del sujeto que experimente una determinada situación como «hostil» y que lo impulse a transformarla, no se puede hablar propiamente de escasez. Este señalamiento es importante, puesto que, históricamente, existieron sociedades que no respondieron a las condiciones objetivas y productivas limitadas en la forma en la que lo hubiera predicho el materialismo histórico de un Cohen o de un Sartre. “...sólo es posible hablar de escasez cuando los individuos la reconocen, esto es, cuando consideran *subjetivamente* que cierta situación es una situación de escasez (porque deben gastar la mayor parte del tiempo en actividades que no son fines en sí mismos). Esta condición, desde luego, coloca a la noción de escasez más allá de toda definición *objetivista* que no tenga en cuenta las creencias de los sujetos involucrados (a diferencia, por ejemplo, de la concepción marxista de la explotación, la cual existe objetivamente lo sepan o no lo sepan, lo crean o no lo crean, los propios explotados)”, *op. cit.*, p. 52. Una posición muy similar se halla desarrollada en mi tesis de maestría titulada *Técnica en Marx y Heidegger. Dos versiones críticas de la modernidad*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, pp. 275-291.

¹⁷ En realidad, desde el punto de vista del tomo I de la *Crítica de la razón dialéctica*, no hay una secuencia cronológica rígida que haga derivar necesariamente a los grupos de los colectivos seriales, ni a estos de aquellos. En todo caso, ambos se alimentan recíprocamente y nacen en el contexto de su previa existencia. Son «conjuntos prácticos» de una totalidad estructural siempre en curso de modificación: “...no es posible saber cuál es el primero: el grupo o la serie; de hecho, los grupos y las reuniones se dan juntos: si el grupo se constituye en el seno de la serie y como su negación, la reunión puede ser un conjunto de antiguos grupos serializados”. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 416.

Historia (título general del libro), pensada como confrontación multidimensional en las sociedades humanas. “La lucha es una negatividad activa. La comprensión histórica debe dar cuenta exactamente de eso. (...) La lucha misma no es otra cosa que la superación continua de las insuficiencias, las carencias y las imperfecciones de las que ella nace y que constituyen su nervio. Y puesto que esas insuficiencias no son nada más que rareza, la lucha se determina simplemente como superación de la rareza (y de la ignorancia, en cuanto manifestación de la rareza), revelando, así, el sentido y la naturaleza misma de cada praxis humana, caracterizada (...) por eso que Sartre llama ‘rareza fundamental’”¹⁸. La primera sección de la obra (A), titulada “¿Es inteligible la lucha?”, se dedica, entonces, a pensar la Historia como una totalización en curso de las luchas y confrontaciones humanas, enmarcadas y vinculadas por la rareza, que, en su unidad totalizada-destotalizada, construyen un proyecto unitario que la hace inteligible. Ello no implica, sin embargo, que la Historia esté definida por la univocidad de sentido, precisamente porque la historicidad nacida de la rareza parte de las luchas antagonistas que no pueden ser determinadas *a priori* por ningún suprasujeto. “La historicidad de los objetos producidos por las praxis antagonistas –explica Cambria–, reside verdaderamente en su imprevisibilidad. En efecto, si resultaran completamente previsibles y coherentes con los proyectos de los cuales provienen, la dialéctica de la praxis recaería en un mecanicismo determinista y perdería su naturaleza de dinámica abierta. Para Sartre, la diferencia entre el devenir histórico y el proceso mecánico reside justamente en este punto”¹⁹.

La segunda y tercera sección (B y C) del segundo tomo inacabado deberían dedicarse, por su lado, a mostrar los efectos de esa lógica histórica –fundada en la rareza– en la construcción de dos tipos diferenciados de sociedades: las que corresponden a los regímenes dictatoriales y las que conforman los regímenes no dictatoriales o desunidos (las sociedades propiamente liberales y capitalistas). Sartre redactó la segunda sección (B) en su totalidad (dedicada, principalmente, a la crítica del estalinismo y a la construcción de la monstruosidad política del «socialismo en un solo país»)²⁰, pero dejó inconclusa la tercera sección (C). Al parecer, la inmensidad del trabajo que la redacción de esta sección implicaba (conocimientos históricos, sociológicos, geográficos, científicos, etc.), así como la valoración posterior de modificar la estructura de la obra, lo hizo dudar de su capacidad para concluirla. Además, para 1960, había comenzado ya la redacción de su tercera gran obra filosófica de carácter biográfico: *El idiota de la familia*, sobre la vida y obra de Flaubert, cuyo tercer tomo aparecería en 1972. El segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* quedó, así, incompleto y condenado a la publicación póstuma.

IV

Si la Historia es inteligible y su lógica inercial se basa en las luchas antagonistas de los sujetos que se rebelan contra la rareza fundamental, entonces, cada lucha particular, cada conflicto singularizado debe ser comprendido en el marco englobante de ese devenir espontáneo y no dirigido de los acontecimientos

¹⁸ Florinda Cambria, *La matière de l'Histoire. Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre*, Francia, Editions Mimesis/Philosophie, 2014 (versión digital), párrafo 116. Este libro notable, traducción del original en italiano *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, escrito por la traductora del segundo tomo de la *Crítica de la Razón dialéctica* a su idioma, es una de las pocas obras que se dedican a seguir exhaustivamente los argumentos e ideas que Sartre despliega a lo largo de su texto inacabado. En mi conocimiento, sólo existe otra obra más que se dedique a hacer un comentario minucioso del segundo tomo, escrita con mucha anterioridad, en 1987, por Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique* (University of Chicago Press), precisamente el autor de la primera traducción que se hizo de la obra al inglés, en 1990.

¹⁹ Cambria, *op. cit.*, párrafo 130.

²⁰ En diciembre de 1976, en su número 100, la revista *New Left Review* publicó el único pasaje conocido, antes de 1985, del segundo tomo inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica*, con el título “Socialism in one country”. De esa versión en inglés, Héctor Manjarrez hizo una traducción al español que se publicó en la revista mexicana *Cuadernos Políticos*, en su n° 12, abril-junio de 1977. Ese pasaje reproduce, en realidad, una parte del cuarto capítulo de la primera sección de la obra, “La lucha no resuelta como anti-trabajo”, y unas cuantas páginas del quinto capítulo, “¿Las luchas sociales son inteligibles? (Estudio histórico de la sociedad soviética)”, las cuales retoman la redacción de las páginas 109 a 132 de la versión original de Gallimard.

humanos. La singularidad debe sintetizar en sí misma la totalidad del conflicto humano –como si fuera una especie de mónada leibniziana (aunque con las ventanas abiertas)–, así como la totalización progresiva e incierta de la Historia debe incluir necesariamente las contradicciones y conflictos subjetivos que le dan forma y sentido a su devenir inerte. Si esto no es posible; si, al final, los conflictos particulares de los sujetos se pierden en el caos de la dispersión serial imposibilitando la síntesis heurístico-totalizadora de la reflexión, entonces, el pensamiento dialéctico en cuanto tal es inviable.

Éste es el problema específico al que se enfrenta Sartre en el primer capítulo del tomo II inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica*, que a continuación se presenta, por primera vez, en español. Su título no deja lugar a dudas sobre las intenciones del autor: “El conflicto: ¿momento de una totalización o desgarradura irreductible?”. Responder esta pregunta obliga, por necesidad, a repensar el método dialéctico-materialista y a establecer los parámetros desde los que este puede aplicarse a la interpretación de casos concretos enmarcados por la generalidad del sentido histórico. El repaso teórico a los elementos constitutivos del pensamiento dialéctico lo lleva a confrontarse con el método analítico y positivista desde la presentación de dos casos singulares de gran fuerza literaria: una pelea de box y una batalla campal. La ejemplificación concreta le da una viveza especial a la argumentación teórica, convirtiendo el pasaje en un modelo de lo que significaría darle vida a la reflexión histórico-dialéctica.

La traducción castellana del primer capítulo del tomo II inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica* forma parte de un proyecto más amplio –en proceso– de traducción completa de la obra. Han pasado ya 38 años desde su publicación, y nadie se ha preocupado por trasladar a nuestro idioma el contenido de esa genial contribución al pensamiento crítico del siglo XX. La época de su publicación, enmarcada por el triunfo de la «razón posmoderna», relegó el proyecto y lo dejó en el olvido. Pero se oyen ya los estertores de ese tiempo hostil. Es hora de corregir dicha falta. Este avance inicia el recorrido de un camino necesario que esperamos concluir pronto.

JEAN-PAUL SARTRE

EL CONFLICTO:
¿MOMENTO DE UNA TOTALIZACIÓN
O DESGARRADURA IRREDUCTIBLE?

CAPÍTULO 1 DEL TOMO II (INACABADO)
DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA**

TRADUCCIÓN: CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

Los tres factores de la inteligibilidad dialéctica

La inteligibilidad dialéctica –ya sea que se trate de la razón constituyente, o bien de la razón constituida– se define a partir de la totalización. Ésta no es otra cosa que la praxis dándose a sí misma su unidad a partir de circunstancias determinadas y en función de un objetivo a alcanzar. Por medio de la praxis del organismo práctico, las contradicciones se determinan como momentos de esa misma praxis: ellas nacen del hecho de que el trabajo que se ejerce sobre el campo práctico es una temporalización irreversible. De esta manera, toda transformación realizada dentro del campo por la acción, o bien dentro de la acción a partir de la unificación sintética del campo, debe aparecer como un desarrollo parcial de esa totalización en curso, la cual se podría llamar la interacción práctica del sujeto y del campo desde la perspectiva de un objetivo futuro a alcanzar, de un producto futuro a realizar. Y este desarrollo parcial encuentra su inteligibilidad dentro de su contradicción misma: en cuanto determinación local, adquiere límites y su particularidad negativa; en cuanto momento de la acción, es la acción entera en el momento de su temporalización. De hecho, su particularidad sincrónica remite (con o sin desplazamiento, lo que será necesario comprobar) a una particularización diacrónica de la praxis. Ella no es totalización totalizada sino hasta el instante ambiguo en el que se resume dentro de su producto total. Pero, en la medida en que, en ese preciso momento (*présentement*) (ese presente funcional no se define como instante, sino como operación parcial, esto es, como temporalización en curso), la praxis se encuentra toda entera, junto con su pasado y su objetivo futuro, en la tarea preparatoria que lleva a cabo, es decir, en la totalización del campo y en la «promoción» de un sector o de una zona de esta unidad totalizada, el sector «favorecido» (*avantagé*), es decir, trabajado, resaltado como medio a construir, como forma sobre un fondo sintético, es *todo* el campo, considerado como el sentido mismo de la unificación práctica del momento, y, simultáneamente, expulsa a un fondo indistinto todo aquello que, en ese momento, no está resaltado por el trabajo.

* Traducción directa del francés del libro de Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'Histoire* [La inteligibilidad de la Historia], París, Gallimard, 1985, sección A (¿Es inteligible la lucha?), cap. 1. Este texto forma parte de un proyecto de traducción integral –todavía en proceso– de dicha obra inacabada y póstuma, hasta ahora inédita en español.

Pero ese conjunto expulsado es *también* el campo. Así, el sector resaltado, en su forma de ser la totalización del campo, es negado por las zonas menos perceptibles o anteriormente trabajadas. Su simple acentuación lo constituye dialécticamente en la totalización del campo que lo rodea y del cual se diferencia por una suerte de retracción que lo aísla. De hecho, el conjunto ya trabajado o todavía no trabajado representa contra él la totalización diacrónica de la praxis, en cuanto ésta tiene un futuro y un pasado. Este conjunto tiende a negar la forma singularizada y a reabsorberla en sí, dado que, por lo demás, ella se retotalizará con todo cuando el objeto sea enteramente fabricado. Y cuando digo que él *tiende* a negarla no me refiero a no sé qué magia *gestalista*, sino, justo al contrario, a la simple fuerza de la eficacia de la praxis en cuanto tal. Es la totalización viva que engendra y sostiene las tensiones dentro del campo que ella organiza. Y es a través de la acción misma que el sector A, por ejemplo, se opone 1) a otros sectores determinados (B, C, D, etc.) por la mediación del campo totalizado; 2) a la totalidad en fusión de los sectores BCD, como un fondo que quiere reabsorber la forma que sostiene; 3) a la síntesis de la praxis y del campo, en cuanto se manifiesta además como una realidad particularizada que se pone para sí en cuanto tal; 4) a sí misma (puesto que se pone a la vez como el sentido actual de la totalización y como un ser particular y limitado, es decir, como una totalización singular); 5) al desarrollo mismo de la praxis que debe negarlo y romper los límites para superarlo. Pero las contradicciones son, al mismo tiempo, relaciones del movimiento totalizante y no expresan finalmente más que las relaciones *inteligibles* de la parte al todo y de las partes entre ellas, en cuanto éstas se *realizan* dentro de una temporalización singular. Ciertamente, esta inteligibilidad general se concretiza, en nuestro ejemplo, en *comprensibilidad*. Esto quiere decir que el conjunto de estas oposiciones en movimiento se descifra a partir del fin proyectado y de las circunstancias superadas. En suma, hay una contradicción en cada momento de la acción porque ella exige, a la vez, la totalización y la particularización (de un sector, de un estadio, de un detalle, etc.); y es, en cuanto estructura original de la praxis, que la contradicción es inteligible y funda la inteligibilidad de esta.

Unidad de la lucha en cuanto acontecimiento

Pero si es verdad que la totalización, la particularización y la contradicción son los tres factores de la inteligibilidad dialéctica, ¿cómo podremos concebir que la lucha entre individuos o entre grupos sea inteligible dialécticamente? Desde luego, ni el idealismo hegeliano ni el dogmatismo dialéctico «del exterior» se preocupan del problema. Tanto para el uno como para el otro, las personas y los colectivos se oponen como momentos parciales de una totalización que los produce y los supera. Pero, puesto que nosotros hemos renunciado a todo *a priori* para *situarnos* dentro de la Historia, nada nos puede dispensar de la experiencia crítica. ¿Cómo podríamos afirmar, antes de cualquier examen, que la lucha, como praxis duplicada de reciprocidad antagonista, es asimilable a una especie particular de contradicción, es decir, que es un momento determinado de una totalización? Se ve, claramente, las dificultades que surgen desde el momento en que uno intenta operar esa asimilación sin precaución crítica. Si la contradicción es la acción misma como progresión por medio de rupturas y como negación de esas rupturas dentro de la unidad de su superación, ¿cómo se puede hablar de contradicción cuando estamos en presencia de *dos* acciones, es decir, de dos totalizaciones autónomas y contradictorias? Ciertamente, hemos señalado que la reciprocidad antagonista es un vínculo de inmanencia entre los epicentros, ya que cada adversario totaliza y supera la acción totalizante del otro. Esa indisolubilidad ha sido tomada en ocasiones por una unidad: así, dos luchadores que dan vueltas sobre el piso del ring aparecen a veces, de lejos, como una sola bestia de ocho miembros que se debate contra un peligro desconocido. Es que la fatiga o la distancia nos hacen perder de vista la realidad: de hecho, si uno lo observa, sólo hay un movimiento de dos cuerpos, pero ese movimiento es el resultado de *dos* proyectos (*entreprises*) que se contraponen. Corresponde a dos sistemas prácticos a la vez, pero, justo por ello, en su realidad concreta, escapa –por lo menos, parcialmente– a cada uno de ellos. Si la pluralidad de epicentros es condición real de las inteligibilidades opuestas (por cuanto hay inteligibilidad

comprensiva dentro de cada sistema y a partir de cada praxis), ¿cómo podría haber *una* inteligibilidad dialéctica del proceso en curso?

De hecho, hay dos maneras de seguir un combate de box y solamente dos: el espectador inexperienced elige un favorito y se coloca *desde su punto de vista*, es decir, lo considera como el *sujeto* del combate, no viendo en el otro más que un objeto peligroso. Esto convierte el duelo en una acción arriesgada, pero solitaria, y totaliza la lucha *con* uno solo de los combatientes. Los amateurs o los especialistas son capaces de pasar sucesivamente –y muy rápidamente– de un sistema al otro. Aprecian los golpes y las defensas, pero cuando cambian instantáneamente de sistema, no totalizan las dos totalizaciones contrarias. Ciertamente, confieren una unidad real *a la* pelea. Al salir dicen: “Ha sido un buen combate..., etc.”. Pero esa unidad se impone *desde el exterior* a un *acontecimiento*. De hecho, en la medida en que el boxeo es un deporte, un oficio (que se relaciona con otros oficios: mánager, entrenadores, auxiliares, árbitros, etc.) y un espectáculo que responde a ciertas exigencias de una cierta sociedad, dentro de la medida o del marco de una cierta economía, se puede organizar un encuentro y pronosticar que atraerá a numerosos espectadores, ese mismo encuentro, como objetivo a alcanzar (junto con todas las operaciones que se pueda imaginar, desde la firma del contrato hasta la localización de la sala y la publicidad), se convierte en *un objeto*. Y es, igualmente, como un objeto particular, como un acontecimiento que interesa o apasiona y que se desarrollará, en efecto, en un tiempo real y limitado; es, como una cierta ocasión para ver a tal o cual boxeador en acción, etc., que los espectadores irán a ver la pelea. En concreto, harán de ella *el fin* de distintas empresas en ocasiones difíciles (rentar los lugares para un campeonato, etc.) y, en ciertos casos, *el medio* para triunfar en otras (apostar por uno de los adversarios, ganar dinero dirigiendo a un grupo de boxeadores, etc.). Objeto para los individuos, los grupos, los colectivos; definido como totalidad por el lenguaje, por la prensa y los órganos de información; designado, posteriormente, por la memoria como unidad en su ser-pasado (“Ése fue el día de la pelea Carpentier-Dempsey”), el combate aparece, en sí mismo, como uno de esos símbolos matemáticos que designan un conjunto de operaciones a efectuar y que figuran en cuanto tales dentro de la serie de equivalencias algebraicas, sin que el matemático se preocupe jamás por efectuar realmente las operaciones indicadas. Es un objeto a constituir, a utilizar, a contemplar, a designar. Dicho de otra forma: figura como tal dentro de las actividades de los otros, pero nadie se preocupa por saber si esa realidad (correspondiente noemático y unificado de la praxis individual y colectiva) es, *en ella misma*, en cuanto operación interna a efectuar por dos individuos dentro de la reciprocidad del antagonismo, unidad real o dualidad irreductible. *Para mí*, la pelea es el espectáculo que completará mi velada y, necesariamente, tendrá un fin; para cada uno de ellos, es *su* pelea, su oportunidad –única, tal vez– de conquistar un título, su tentativa de vencer al otro y su riesgo personal de ser vencido. Desde un cierto punto de vista, se puede sostener que, en los hechos, no hay ningún problema: en efecto, nada impide que, según el punto de vista y las actividades con las cuales se le relacione, un conjunto práctico se presente como unidad, dualidad o multiplicidad, más o menos determinadas. Es la acción presente la que decide si la determinación objetiva de mi campo práctico es el valle, la pradera o la brizna de hierba. Sólo que no consideramos la cuestión bajo este aspecto relativamente sencillo. Lo que nos preocupa (admitiendo, por supuesto, de antemano que *la* pelea pudiera existir de distinta manera para los apostadores o para los boxeadores) es saber si, *en cuanto lucha*, como hecho objetivo de totalización recíproca y negativa, posee las condiciones de la inteligibilidad dialéctica.

Insuficiencia del estudio analítico

Que es *racional*, resulta claro. Para tomar un ejemplo del mismo orden, sólo que considerando la oposición de grupos armados, el oficial que se instruye en el arte de la guerra puede reconstruir, en todas sus operaciones, la batalla de Leipzig o Waterloo, o, mejor todavía, la Campaña de Francia. ¿Qué es lo que hace? Reconstruye el conjunto material (la situación de los ejércitos, desde sus relaciones con las bases hasta la

«moral del soldado», la configuración geográfica del campo de batalla, el conjunto totalizado de las circunstancias). Ello significa que totaliza sucesivamente el campo práctico desde dos puntos de vista opuestos. A partir de ese momento, considera cada maniobra como un esfuerzo concertado por lograr el pleno empleo de las circunstancias y los medios dados para conseguir la destrucción del adversario. Toma, entonces, cada uno para la *comprensión*. Pero, a partir de esa hipótesis histórica (en ausencia de una prueba contraria, consideramos que los estados mayores no están constituidos ni por traidores ni por cobardes o incapaces, sino por oficiales que ponen toda su conciencia profesional y todo su patriotismo al servicio de la empresa presente), retoma todas las maniobras *posibles* dentro de la situación considerada para determinar si la que se ha ejecutado es, en realidad, justo *la mejor posible*, como ella debe y pretende ser. Estos *posibles* no han tenido jamás una existencia real, pero han sido resaltados, la mayor parte del tiempo, por cien años de discusión dentro de las escuelas militares. Cada uno de ellos es el origen de otra batalla, tal vez con un final distinto. Y cada uno de ellos debe ser estudiado, a la vez, desde el punto de vista de las modificaciones que ejercía dentro del grupo considerado, así como desde el de las respuestas posibles del adversario. Por cierto, entre estas se destacarán las reacciones más probables de aquellas que lo son menos. Es necesario, entonces, pasarse al punto de vista del *otro* epicentro y considerar sus posibles *comprensivamente*. A partir de esto, podemos notar que la batalla real deviene un caso particular de un conjunto complejo de n^x posibilidades, rigurosamente ligadas las unas a las otras. Ciertamente, para el oficial, el problema no es histórico, sino práctico. Así pues, para una situación dada, él considera el conjunto de las maniobras posibles (entre las cuales figura la maniobra real), y para cada una de estas maniobras, el conjunto posible de respuestas con todas las consecuencias que estas y aquellas acarrearán para el uno y el otro de los ejércitos. Su superioridad sobre los combatientes proviene del hecho de que conoce el final de, por lo menos, un conjunto real de posibles, y de que los documentos revelados a los historiadores le dan un conocimiento mucho más preciso y mucho más verdadero que aquel que el estado mayor contrario poseía. La ignorancia, las dificultades materiales, los intereses y el juego de pasiones que experimentaban realmente los ejércitos dentro de su singularidad histórica, son factores que considera abstractamente, pero que le resultan ajenos. La necesidad temporal de bloquear inmediatamente la tentativa de uno de los enemigos de desfigurar el ala izquierda del otro no existe más para él, tampoco la de encontrar la respuesta defensiva en medio de la ignorancia y del error (es decir, a partir de incertidumbres, de apreciaciones parcialmente erróneas, etc.). Basta con una cierta esquematización (inevitable y, por lo demás, deseable en un determinado momento de la enseñanza práctica, a condición de que uno regrese, más tarde, a las contingencias verdaderas y a las ambigüedades de lo concreto) para transformar el estudio comprensivo de la batalla en teoría formal, en cálculo cuasi matemático de los posibles. La realidad del conflicto se desvanece: en última instancia nos encontramos con el cálculo de probabilidades. A propósito, se sabe que en los aviones de caza existen metralletas diseñadas para disparar en función de la posición probable del avión enemigo en cierto momento determinado, así como para corregir automáticamente la trayectoria de tiro si es deficiente. Regresamos al ejemplo de la partida de ajedrez. Sin embargo, no habría que imaginarse que permanecemos dentro de la razón dialéctica. En primer lugar, no ha sido la unidad la que ha remplazado la dualidad del combate real, sino una multiplicidad de relaciones entre posibles; basta con introducir algunas definiciones para que el conjunto de esas relaciones pueda ser puesto en forma matemática. No hay ni ataque ni respuesta, sino un enlace de una variable con una función o de una función con una variable o de varias funciones entre ellas. Hemos evitado el escándalo del antagonismo irreductible para caer dentro de los condicionamientos en exterioridad. Dicho de otro modo, hemos reencontrado la Razón analítica.

Pero, además, incluso en este tratamiento positivista de la cuestión (por lo demás, indispensable desde el punto de vista *práctico*), la díada permanece bajo una forma abstracta: en las ciencias naturales es, por lo menos, teóricamente posible elegir la variable independiente. En el estudio analítico de una reciprocidad antagonista, la reconstitución del conjunto de determinaciones recíprocas *posibles* exige que uno se transporte a cada instante de un grupo de variables al otro. Si el conjunto (x, y, z) –el ejército n° 1– es

considerado como un grupo de variables independientes en el instante t , y si las variaciones estudiadas acarrearán las consecuencias α , β , γ en el ejército n° 2, no podemos apreciar la reacción más que considerando el grupo (x^1, y^1, z^1) en el instante t^1 —es decir, el ejército n° 2 tal como la acción del otro ejército lo ha hecho—, como el conjunto de variables independientes cuyas variaciones acarrearán consecuencias determinadas en el ejército n° 1. Naturalmente, los nuevos valores de esas variables, y acaso su relación con las diferentes funciones, ya incluyen las modificaciones α , β , γ que han sido los factores decisivos de esos cambios internos. No es menos cierto que los resultados obtenidos serán falseados si se pretende reducir ese doble sistema de relaciones a uno solo. Ciertamente, estamos muy lejos de eso que podríamos llamar la irreductible singularidad de los epicentros: simplemente, el objeto estudiado —aunque sea pura multiplicidad de exterioridad— es tal que resulta necesario considerar las consecuencias por la reacción de las variaciones sobre las variables, *a partir* de las variables que dichas variaciones han modificado en primera instancia y tomando esas variables modificadas como variables independientes.

Ante todo, ese esquema positivista es un instrumento de la práctica: se orienta hacia posibles luchas futuras que serán más complejas, por cuanto incluirán en sí mismas, a título de soluciones automáticas, las cuestiones planteadas en las luchas anteriores; pero ha abandonado, definitivamente, todas las características que constituyen la realidad histórica y la individualidad temporal de un conflicto determinado. Esa realidad y esa individualidad, a título de determinaciones negativas, llegan a los combatientes desde una triple *rareza*: rareza de tiempo, rareza de medios, rareza de saber. Éstas se *fundan* en una rareza más *fundamental* que condiciona y *funda* el conflicto hasta en su más profundo origen, en los intereses que se oponen, en la violencia que confronta a los combatientes (esa rareza, de naturaleza variable, concierne a las condiciones materiales de su existencia). Un combatiente real es un hombre violento y apasionado, a veces desesperado, a veces dispuesto a morir, que arriesga todo por destruir al adversario, pero que maniobra en un tiempo que le está marcado por el ritmo de los ataques del otro (y por cientos de factores de todo tipo), en disposición (por ejemplo) de hombres y armas en número limitado (lo que le impide realizar ciertas operaciones) y que lucha dentro de una ignorancia variable pero siempre profunda (ignorancia de las intenciones reales del enemigo, de la relación real de fuerzas, de la posición real de los refuerzos, tanto para el adversario como para él, etc.); precisamente eso que lo obliga a tomar riesgos, a decidir lo más probable sin conocer los elementos necesarios para poderlo calcular, a inventar maniobras que tomen en cuenta numerosas eventualidades (si el enemigo está dispuesto de tal modo, la operación tendrá lugar de tal o cual manera; si en el curso de la acción se descubre que está dispuesto de otro modo, la operación es concebida para poderse modificar instantáneamente, etc.). Y es precisamente este inventor ciego y apasionado que apuesta en la incertidumbre procurando limitar los riesgos y cuyas acciones, en su totalidad, están condicionadas por la rareza exterior e interiorizada; es precisamente este hombre al que llamamos un luchador. Positivamente, su realidad de agente le viene de la superación sintética de esas determinaciones negativas. Se *decide* porque se ignora; si se supiera, el *fiat* sería superfluo: la cosa se haría por sí misma. Desde este punto de vista, es necesario añadir que su actividad de combate, como tensión para superar la ignorancia, está ella misma definida por la separación antagónica de los dos adversarios: en la medida que *el otro*, ignorando (más o menos) mi acción, suscita mi ignorancia desde la suya, yo me hago praxis gracias a él por medio de la superación de esa ignorancia inducida e interiorizada. Y cada uno de nuestros actos antagónicos, si quiere resultar dialécticamente comprensible, debe poder ser comprendido *en su insuficiencia, en su imperfección, en sus errores*, a partir de las determinaciones negativas que conserve al superarlas. El problema histórico no es solamente el de saber si la operación x era la mejor posible dentro de las circunstancias históricas dadas, sino también el de saber por qué ésta no ha correspondido ni podía corresponder al esquema práctico y totalizante que la resume en el curso de la Escuela de guerra. En los hechos, la historicidad de una acción consiste en que ella no puede *jamás* asimilarse, sin más, a la mejor solución posible, puesto que la mejor solución posible no puede ser encontrada más que si uno posee todos los elementos de la situación, todo el tiempo que es necesario para unificarlos en una síntesis que los supere, toda la calma y la objetividad necesarias para

criticarse. La ciencia es un momento necesario de la acción, pero la acción es necesariamente ignorancia superada, puesto que ella se determina como un más allá del saber; o, si se prefiere, el conocimiento es iluminación práctica del saber por medio de la ignorancia que lo envuelve, dentro del movimiento que lo supera, al uno y al otro, hacia un fin futuro.

Si, entonces, la inteligibilidad dialéctica de la lucha debe poder existir, es al nivel de lo concreto, en el momento en el que los adversarios, dominados por su doble acción recíproca, saben y no saben lo que hacen. Desde el punto de vista de cada combatiente, la diferencia entre el saber y la ignorancia, entre su ser-sujeto y su ser-objeto, entre el proyecto y la ejecución, etc., es mucho menos sensible: la acción carga con todo, racionaliza todo. La mayor parte del tiempo, un boxeador sabe lo que hace (en cuanto que lo que hace es la realización en curso de su proyecto y no un acontecimiento que se desarrolla también dentro de la autonomía del medio objetivo), pero totaliza mal lo que su adversario hace. Se esfuerza más por hacer fracasar su táctica para reconstituir su estrategia (son el mánager y los auxiliares los que hacen esta totalización por él y los que se la comunican entre rounds); incluso, con frecuencia, cuando no se halla claramente dominado, se cree el sujeto del combate y apenas siente los golpes: se entera con estupor de que ha perdido en el conteo de los puntos. Este comportamiento es limitado, pero contiene su propia inteligibilidad: es el desarrollo objetivo y comprensible de una acción a partir de un epicentro, en cuanto que el agente es realmente *sujeto* del combate (puesto que, incluso dominado, se adapta a la táctica del otro y, de ese modo, frena siempre las tentativas de aquel, limita las caídas, evita lo peor, etc.). Pero si el combate debe ser inteligible dialécticamente, es decir, si debe revelarse como *unidad*, su inteligibilidad debe ser la de una praxis-proceso muy particular, ya que el proceso está definido aquí como el deterioro de una praxis por medio de la otra.

La relación trabajo-conflicto, constitutiva de la historia humana

Estas observaciones nos permiten formular los dos problemas esenciales.

En primer lugar, este: en cuanto individuos comunes (individuos o subgrupos), si la praxis común acentúa su rol, pueden fungir como las actualizaciones reales de una contradicción en desarrollo al interior de un grupo. Esto lo hemos demostrado ya y pronto tendremos la oportunidad de insistir en ello. Pero para poder asimilar un combate a una contradicción y los adversarios a los términos de la contradicción en curso, sería necesario que pudieran ser considerados como las determinaciones transitorias de un grupo más amplio y más profundo, cuyo conflicto actualizaría una de las contradicciones presentes; inversamente, sería necesario que el grupo retotalizara y superara su lucha implacable en pos de una nueva reunificación sintética de su campo práctico y de una reorganización interna de sus estructuras. Nosotros tendremos que determinar si esa condición puede ser satisfecha, si lo logra a veces o siempre, y qué relación supone (en el caso de que la condición se satisfaga) entre la pareja antagónica y la sociedad que la sostiene y la enmarca. Será necesario, además, reencontrar dentro de la singularidad de cada lucha, a partir del grupo donde ella se engendra, los tres caracteres de la inteligibilidad dialéctica, es decir, la totalización, la particularización y la contradicción.

El otro problema es el del proceso objetivo. La lucha determina acontecimientos, crea objetos y estos son sus productos. Además, por cuanto ella misma es un acontecimiento, debe ser tenida por su propio producto. No obstante, todos sus productos son ambiguos, insuficientemente desarrollados (en la dirección que sea), indeterminados por sobredeterminación, inhumanos por ser demasiado humanos. Ahora bien, esos objetos no-comprensibles (o que parecen serlo) son de hecho los factores y las condiciones de la historia ulterior; ellos hipotecan el porvenir y comunican a la lucha que se instaura a partir de ellos su opacidad de preguntas mal planteadas, de problemas mal resueltos, de liquidación mal hecha. Son objetos de todo tipo, y este no es el lugar para intentar una clasificación: estos residuos de la lucha son, de hecho, cualquier cosa, ya que las luchas se desenvuelven en todos los planos a la vez, tanto la extraña batalla de Valmy y la no menos extraña

retirada prusiana, como aquella empresa sabotada por un adversario de clase que no la pudo impedir del todo, como los Talleres Nacionales de 1848. De cara a esos objetos, la razón positivista se siente totalmente cómoda, puesto que su objetivo es reducir lo complejo a lo menos complejo y, si es posible, a sus elementos: ella estudiará sucesivamente el proyecto inicial, la respuesta, la respuesta a la respuesta, y se satisfará si puede «explicar» cada uno de los caracteres del objeto estudiado reduciéndolo a la acción de uno de los grupos o a la reacción de los grupos adversarios. Pero, en el momento presente de nuestra experiencia dialéctica encontramos esos productos de la Historia como *aporías*, puesto que se presentan, a la vez, como resultados de una empresa común y, al mismo tiempo, testimonian que dicha empresa no ha existido jamás, sino como reverso inhumano de dos acciones opuestas, de las cuales cada una tiene como objetivo destruir a la otra. En la perspectiva dialéctica, encontramos esos objetos como producciones humanas, dotadas de un porvenir (los Talleres Nacionales se definen a partir de una necesidad social del momento y como la empresa que puede satisfacer esa necesidad): así, parecen por sí mismos totalizaciones en curso. Pero, observándolos más de cerca, constatamos precisamente –incluso antes de conocer las circunstancias de su creación– que ese porvenir visible está (siempre lo ha estado) fuera de juego, reducido a una simple indicación mistificadora o desviado de manera encubierta. Sin embargo, el objeto tampoco es un engaño, es decir, una construcción humana, comprensible de parte en parte. Porque, a pesar de las desviaciones y las anulaciones parciales, algo queda del proyecto original y la empresa conserva una eficacia descompuesta que conduce a resultados imprevisibles.

Ahora bien, el problema es este: si la Historia es totalizante, hay totalización de la lucha en cuanto tal (poco importa, desde el punto de vista formal, dónde nos coloquemos, que esa lucha sea un combate singular, una guerra o un conflicto social). Y si esa totalidad es dialécticamente comprensible, es necesario poder tomar en la experiencia a los individuos o a los grupos en lucha como si colaboraran, en realidad, en una obra común. Y como la obra está permanentemente dada, a título de residuo de la lucha –aunque se trate de la devastación de un campo de batalla, en cuanto se puede considerar a los dos adversarios como habiendo quemado y destrozado en conjunto los campos y los bosques–, es necesario poderla tomar como la objetivación de un grupo de trabajo, formada ella misma por dos grupos antagonistas. Pero resulta evidente que las devastaciones comunes no han sido el resultado de una praxis concertada, y que, por ejemplo, sólo la unidad topológica puede dotar al campo de batalla del aspecto de un todo sistemáticamente arrasado. En cuanto a los Talleres Nacionales y a los objetos sociales nacidos de una lucha, se podría llegar a afirmar que sólo son realidades históricas en la medida en la que se ajustan a alguno de los proyectos que los han hecho realidad dentro del antagonismo recíproco. Tienen una suerte de existencia propiamente histórica en la medida en la que, hechos por los hombres, se les escapan (incluso si, como la Convención, son ellos mismos agrupaciones), sin recaer por ello al nivel de la materia no trabajada; en suma, en la medida en que se desvían de todas las rutas que uno quisiera asignarles para tomar una no prevista y producir resultados que no se podían suponer; en fin, en la medida en que la sobredeterminación y la indeterminación se manifiestan en ellos como la producción de esos objetos inhumanos por exceso de trabajo humano, y en que su no-significación es, en los hechos, sobre-significación por interpenetración de sentidos antagonistas. Aquí no se trata de alienación (si bien, al considerar los hechos bajo una perspectiva menos esquemática, la alienación se encuentra en la base de la lucha misma, en cuanto superada y conservada), y no son ni la materialidad inanimada, en cuanto exterioridad, ni la serialidad los que le roban a cada adversario su acción: es cada uno el que le roba la acción al otro; es, precisamente, en el seno de la reciprocidad de los grupos ya constituidos contra la serialidad y la alienación que se forja este *proceso* nuevo y vivo, que nace del hombre y se le escapa.

Estos problemas tienen una importancia capital: ha bastado formularlos, para atravesar un nuevo umbral de la experiencia crítica. En efecto, acabamos de encontrarnos con la Historia. Ciertamente, ella se nos presenta bajo la forma más abstracta. Pero, tal como lo acabamos de ver, las dificultades son de naturaleza histórica.

A partir de ellas, el problema de la inteligibilidad de la Historia podrá ser formulado más tarde. En efecto, el ejemplo de la pelea nos muestra que una infinidad de objetos sociales (y los más variados), a título de estructura interna, contienen la doble negación de ellos mismos y de cada componente por parte del otro. Hay, pues, por lo menos (esto es, antes de cualquier concepción sobre los factores y los motores históricos), una aporía determinada en todo conjunto social: las unidades aparentes y las síntesis parciales ocultan las desgarraduras de todo orden y dimensión. De lejos, la sociedad parece completamente sellada; de cerca, se le descubre repleta de hoyos. A menos que, de cierta manera, los hoyos sean la apariencia, y la totalización, la unidad. Pero, por otra parte, sabemos ya que tanto los conflictos y las luchas sociales como los combates singulares están *todos* condicionados por la rareza, negación del hombre por parte de la Tierra que se interioriza como negación del hombre por el hombre. De esta manera, comenzamos a comprender la importancia de estas primeras experiencias, que, por lo demás, son tan comunes que pasan a título de simples determinaciones del lenguaje. Al momento de estudiar la inteligibilidad de las luchas es bueno recordar que, en todo caso, las luchas no son jamás, de ninguna manera, meros accidentes de la historia humana: ellas representan la forma misma en la que los hombres viven la rareza dentro de su movimiento perpetuo por superarla. O bien, si se prefiere, la lucha es la rareza como una relación de los hombres entre ellos mismos. De este modo, señalamos un vínculo fundamental del hombre consigo mismo a través de la interiorización de la relación del hombre con el objeto no humano: la relación práctica y técnica del hombre con el universo como campo de rareza se transforma en y por medio del trabajo. Y esas transformaciones son interiorizadas, necesariamente (alienación), como transformaciones objetivas de las relaciones interhumanas, en cuanto ellas traducen la rareza. Mientras la abundancia como nueva relación del hombre con el universo no haya remplazado la rareza, los desplazamientos de la rareza (rareza de los productos que deviene rareza de los instrumentos, o bien rareza de los hombres, etc.) son interiorizados y superados como desplazamientos de las luchas humanas. Es la existencia permanente de esas luchas la que crea las clases a un cierto nivel de desarrollo técnico de la producción, lejos de ser las clases las que, por su simple aparición, creen la lucha. Como nos lo ha mostrado Lévi-Strauss, la prohibición del incesto se presenta como un conflicto desplazado por una reciprocidad mediada (aunque siempre permanece como algo posible), o bien, si así se prefiere, probablemente como la tentativa cultural más simple por corregir el azar a través de una redistribución de ciertos bienes. En ciertas sociedades sin clases, y, por lo tanto, sin historia, los conflictos (en ocasiones evitados por rigurosos sistemas de mediación-compensación) permanecen presentes como una tensión especial hacia un grupo determinado: los sociólogos americanos, por ejemplo, han mostrado claramente que, en ciertos grupos, el acaparamiento de mujeres por los más viejos, al hacer cargar a los más jóvenes todo el peso de la rareza, determina un conflicto latente entre las generaciones. Las instituciones impiden que ese conflicto se produzca como realidad, como desgarradura visible de la sociedad en generaciones antagonistas; se le comprende como un malestar de la sociedad en su conjunto, que aparece en la relación de los jóvenes con los viejos, de los jóvenes con las mujeres, de los viejos con las mujeres, de las mujeres con los viejos y de los jóvenes entre ellos mismos.

No obstante, al mismo tiempo que tomamos la doble relación *trabajo-conflicto* como constitutiva de la historia humana, debemos reconocer que nuestra historia es un caso singular dentro de todas las historias posibles, y que la historia es una relación particular y un caso particular de sistemas de relaciones posibles al interior de multiplicidades prácticas. La reciprocidad, por ejemplo –en cuanto que puede ser negativa o positiva *a priori*– es una relación válida para todos los conjuntos prácticos. Pero no es demostrable *a priori* que todo conjunto práctico deba producir una historia, ni siquiera que todas las historias posibles deban estar condicionadas por la rareza. Las consideraciones precedentes sólo presentan un interés en cuanto pretenden ser limitativas y nos sirven simplemente para marcar las fronteras de nuestros conocimientos y de nuestras afirmaciones. El problema de la inteligibilidad de las transformaciones en curso al interior de las sociedades desgarradas es fundamental *para nosotros*. Pero, para una teoría de los conjuntos prácticos que pretende ser universal, los desarrollos considerados se presentan con toda la riqueza contingente de una *singularidad*. Si

se quisiera hacer de la lucha una estructura universal *de las historias*, sería necesario probar que la única relación original de los organismos prácticos con el medio exterior que los alimenta y los sostiene es la rareza. Todo lo que podemos decir al respecto es que, hoy en día, esa demostración no es posible. Sea lo que sea, el estudio de la inteligibilidad de las reciprocidades antagonistas (y, en consecuencia, de la historia humana) permanece dentro del marco formal de la experiencia crítica: *a priori*, ese negativo posible presenta tanto interés como su contrario. En este nivel, podemos retomar inmediatamente el vínculo entre esa inteligibilidad y la del proceso histórico. En el marco de la rareza, las relaciones constitutivas son fundamentalmente antagonistas. Si se considera su desarrollo temporal, se presentan bajo la forma de ese acontecimiento que es la lucha. Ahora bien, esta –si, desde un cierto punto de vista, debe poder ser considerada como unidad– engendra productos que se transformarán en las circunstancias materiales que deberán superar otras generaciones envueltas en otros conflictos. Mejor aún, en la medida en la que desborda a cada uno de los adversarios, se engendra a sí misma como su propio proceso. Este acontecimiento estrictamente humano, que se produce más allá de toda praxis como indeterminación y sobredeterminación de sus productos y de sí mismo a través de sobrecargas prácticas, remite, *a la vez*, como vemos, de parte en parte y desde todos los puntos de vista, a la praxis (las circunstancias materiales que lo condicionan o que él engendra no las podemos ni las debemos interpretar más que a través de la superación que las conserva y que ellas orientan), y, *a la vez*, desborda a los adversarios y deviene, por medio de ellos mismos, otro distinto del que cada uno proyecta. Ésta es, se comprende de suyo, la definición misma del proceso histórico, en cuanto es temporalización en curso de la historia humana.

Contradicción formal en la teoría marxista

La solución del problema, si es que existe (permaneciendo estrictamente en el ámbito teórico), debe tener repercusiones particulares. Es en este marco que el materialismo dialéctico deberá encontrar el principio de su inteligibilidad. En efecto, bien considerada la interpretación marxista, es necesario reconocer que se relaciona simultáneamente con términos que parecen opuestos, sin preocuparse por establecer su compatibilidad, ya que, en la lucha de clases, nos señala al motor de la Historia y, simultáneamente, nos revela el desarrollo dialéctico del proceso histórico. De esta manera, volvemos a encontrar nuestra contradicción formal en el examen concreto de la teoría marxista y, en suma, constatamos que Marx no la ha evitado. En otros términos: si la lucha de clases debe ser inteligible a la razón dialéctica del historiador, es necesario que se pueda totalizar a las clases en lucha, lo que llevaría de nuevo a descubrir la unidad sintética de una sociedad desgarrada de parte en parte. No se puede dudar que Marx fue consciente del problema. Ciertas frases que hemos citado presentan el proceso capitalista como el desarrollo de una fuerza antisocial *dentro de la sociedad*, pero, por otra parte, siempre se negó –y con razón– a dotar de una realidad verbal a dicha entidad verbal que se denomina sociedad: no veía en ella más que una forma de alienación entre otras. Así, el problema permanece abierto: siendo inmanente la contradicción dialéctica, es decir, siendo una desgarradura mantenida y producida por la unidad que ella misma desgarrar, ¿existe una unidad de las diferentes clases que sostiene y produce sus conflictos irreductibles? Ésta es la cuestión que examinaremos en los párrafos siguientes. Pero es necesario recordar que nuestro examen no se aplica más que a esos conflictos históricos que, a título de *ejemplo*, permiten elucidar el problema que acabamos de formular. En otros términos, a los marxistas les preocupa el éxito *material* de sus hipótesis; las han verificado al aplicarlas a los datos de la experiencia histórica y, según ellos, su valor proviene del número de hechos que ellas permiten reagrupar y esclarecer, así como también de las posibilidades que develan en la praxis. Pero el problema formal de la inteligibilidad les parece ocioso o, en todo caso, prematuro. Más tarde abordaremos la historicidad de la experiencia dialéctica de la Historia; era legítimo que se impusiera por su contenido y se desarrollara en la práctica. Pero es justo en el momento en el que la máquina parece bloqueada que conviene enfrentar las dificultades formales que han permanecido desatendidas hasta ahora. El marxismo es

rigurosamente verdadero si la Historia es totalización; no lo es, si la historia humana se descompone en una pluralidad de historias particulares o si, sea como fuera, en el seno de la relación de inmanencia que caracteriza al combate, la negación de cada adversario por parte del otro fuera en principio *destotalizante*. Ciertamente, no tenemos ni el proyecto ni la posibilidad concreta de mostrar aquí la plena verdad del materialismo dialéctico (lo que, por cierto, intentaremos, sin duda, en un libro consagrado a la antropología, es decir, a lo concreto en cuanto tal).¹ Nuestro objetivo consiste únicamente en establecer si, dentro de un conjunto práctico desgarrado por los antagonismos (se trate de múltiples conflictos o se reduzca todo a uno solo), las desgarraduras mismas son totalizantes y están causadas por el movimiento totalizante del conjunto. Pero si, en efecto, establecemos ese principio abstracto, la dialéctica materialista, como movimiento de la Historia y del conocimiento histórico, no se podría más que probar por los mismos hechos que esclarece o, si se prefiere, se descubriría ella misma como un hecho a través de los otros hechos.

¹ Dicho proyecto no fue realizado. Cf. en *Situaciones IX*, ed. Gallimard, la entrevista del autor sobre la antropología para los “*Cahiers de philosophie*” (1966) (N. d. E. francés).

EDUARDO GRÜNER

RECORDANDO CON IRA (A SARTRE)*

Pero la literatura se duerme; una fuerte pasión, aunque sea la ira, tal vez tenga la capacidad de despertarla.

Tenemos la literatura para que sobreviva la protesta humana.

J.-P. Sartre¹

Introducción: Sartre, pensador del Mal

Las efemérides suelen ser pretextos muy pobres. Pero a veces sirven de trampolines útiles para empezar por algún lado. En el año 2005, se recordará, se cumplió el centenario del nacimiento de Jean-Paul Sartre. Y ya se sabe, también, lo que pasa con los centenarios: es la ocasión para recordar –efímeramente, claro– a los *perros muertos* de la cultura (para parafrasear la famosa frase de Marx sobre Hegel). El centenario de Sartre es –fue–, en ese sentido, paradigmático: tuvimos libros, suplementos culturales, reediciones, memorias, recordatorios. Y hasta (el que escribe esto la vio en París) una *exposición* (!) Sartre en la venerable Bibliothèque Nationale. ¿Se entiende?: Sartre es un objeto de exhibición, de contemplación, de exposición. Una pieza de museo. Vale decir: un objeto (ya ni siquiera un “perro”) *muerto*, aunque inolvidable. Sin embargo, algunos hombres son duros de matar. Como decía Bernard Pingaud: “Cuando se quiere quitar de en medio a un gran hombre, se lo entierra con bombos y platillos; pero, ¿qué hacer si él rechaza el entierro?”²

En la Argentina –tierra de proverbial afrancesamiento cultural, incluso por el extremo izquierdo– también hubo, en ocasión del centenario, homenajes de variada especie (el que esto escribe participó en un par). Bienvenidos: se hizo justicia. Pero, al mismo tiempo, en las últimas tres o cuatro décadas habrá que buscar con lupa una cátedra universitaria que lo tenga en su bibliografía –no digamos ya que le dedique un seminario– o un ensayo sobre su obra,³ o –al menos antes de ese año centenario en el que en un teatro de Buenos Aires se puso una lamentable versión de *Las Troyanas*– una puesta en escena de alguno de sus textos dramáticos. Sin embargo, pregúntesele a cualquiera de los que *no hizo* ninguna de esas cosas, e invariablemente se obtendrá la misma (o similar) respuesta: Sartre es un *emblema* de la producción

* Este texto es una versión corregida, y parcialmente reescrita, del prólogo para una nueva edición castellana –por primera vez completa– de *El idiota de la familia* de Sartre, de futura publicación en editorial Colihue. Asimismo, algunos fragmentos han aparecido en la revista *Archivos*, año IX, n° 18, marzo-agosto 2021; y en nuestro libro *Lo sólido en el aire*, Bs. As., CLACSO, 2022.

¹ Citas extraídas de *¿Qué es la literatura?* y *El idiota de la familia*, respectivamente.

² Bernard Pingaud, “Introducción”, en AA.VV., *Sartre, el último metafísico*, Bs. As., Paidós, 1968.

³ Por fortuna, hoy debemos corregir esto, aunque sea parcialmente: desde hace un tiempo existe en la universidad pública un Círculo Sartre, conformado por cátedras de varias facultades de la UBA.

intelectual de la modernidad, es un *símbolo* de la literatura «comprometida», es –junto con Heidegger, en el otro polo ideológico, pero subterráneamente conectado con él– la *representación* misma de una filosofía problematizadora del Hombre en el siglo XX.

Emblema, símbolo, representación: ya no perro ni objeto, sino *letra* muerta. El más citado, el más recordado, el más monumentalizado –también el más vilipendiado, cómo no, junto con Pier Paolo Pasolini– de los intelectuales europeos del siglo XX, pero casi ya no *leído*. En suma: un hombre y una letra que ya han superado hasta el infundio y la denostación, para ser expulsados por «los otros» al peor de los infiernos: el de la indiferencia. O peor: el de un objeto consagrado, sólo para neutralizarlo mejor. Pero, ¿por qué? ¿A qué viene tanta inquina, incluso tanto *odio* (también en su forma más insidiosa, que se disfraza de homenaje)? No basta decir –aunque sea cierto– que en los 80 y los 90 la reacción neoliberal obtuvo un gigantesco triunfo ideológico. No basta decir –aunque sea incontestable– que *otras* «modas» filosófico-culturales (del estructuralismo al posmodernismo, de la neohermenéutica a los estudios culturales) desplazaron de la escena al «existencialismo». No basta decir –aunque sea innegable– que en esas mismas décadas el modelo del «intelectual-faro» y el «escritor comprometido» cayó en descrédito y hasta fue motivo de burla. No basta decir –aunque sea una evidencia comprobable– que la producción académica (incluida la argentina, donde, hasta hace no mucho, la tradición era bien distinta) pasó de privilegiar el ensayo crítico y cuestionador a sepultarse en el *paper* anodino y reciclado en la «especialización» sin estilo y sin problemas, o reescrito ocho veces para juntar puntaje en las revistas «indexadas» (¿nadie se dio cuenta de la connotación inquisitorial de esa palabra?). Esas no son explicaciones: son cosas que hay que explicar.

Pero hay algo más, quizá menos evidente, o más sutil, o más difuso, o más subterráneo: Sartre es *insoportable*. Quiero decir: no hay un *soporte estable*, tranquilizador, desde donde transmitir la experiencia de su lectura. Está, por supuesto, y para empezar, la cuestión de su *estilo*, y de su pertenencia –más bien su *impertinencia*– genérica, ambos «inclasificables»: en la filosofía de Sartre hay más literatura, y en su literatura más filosofía, de la que la mayoría de los profesores de esas disciplinas son capaces de tolerar. Y es en el *cruce*, en la *contaminación*, en el *desvío*, aún en el *desvarío* de una relación *corporal* y proliferante con las palabras-conceptos, donde hay que buscar el vértigo, por momentos el *descontrol* que precipita su lectura. Sartre, lamentamos comunicarlo, no se puede *enseñar*: apenas, y difícilmente, se puede *experimentar*. Pero, además, aunque se pudiera, ¿qué significaría *enseñar* Sartre, cuando todo lo que él ha pretendido, en cierto modo, es transmitir su propio *des-aprendizaje* de las «evidencias» del pensamiento, la filosofía, la cultura, occidentales? Y no es que Sartre *reniegue* de esa cultura: justamente, eso sería demasiado fácil, y demasiado ingenuo. No, lo que hace Sartre es el *strip-tease* de Occidente (la expresión es suya: se la recordará saltándonos a los ojos desde el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon), incluso hasta llegar a su *violación*: les arranca a jirones –y sin desechar la más asombrosa elegancia dialéctica– sus coquetos ropajes civilizatorios, para mostrar los trapos sucios que se ocultan debajo.

Por ejemplo: “El infierno son los otros” –su frase quizá más citada y por ello mismo más malentendida–, lejos de ser una declaración de nihilismo, pesimismo o desesperación misantrópica, se puede entender como una apasionada –y por ello mismo más rigurosa– *recusación* filosófico-política del sentido común de las «buenas gentes», de la *mala fe* de aquéllos que quieren persuadirse a sí mismos de que, aún en una sociedad crasamente *injusta* y hasta *genocida* como la que ha producido la «civilización» de los Amos, el Bien terminará triunfando por su propio peso.

Y bien, no: en semejante *situación*, el tema filosófico y literario por excelencia (lo afirma Sartre *con todas las letras* en su *San Genet*⁴) no es el Bien, sino el Mal.

⁴ J.-P. Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Bs. As., Losada, 1964, p. 651.

La relación entre la literatura y el mal ha sido por supuesto tematizada –incluso desde un título explícito y famoso– por Georges Bataille. Los autores implicados en su ensayo son más o menos (aunque no siempre) previsibles: Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet. No tenemos tiempo aquí de analizar este opúsculo notable. Pero no podemos dejar escapar algo: acabamos de mencionar a Genet, y venimos de la relación especular entre el Ser y la Nada. ¿Hace falta decir con qué nos tropezamos? Es Sartre quien probablemente haya destilado (es también una cuestión *de estilo*, como siempre con él), en su *San Genet, comediante y mártir*, una de las reflexiones más ácidamente hondas sobre el mal en la literatura. El propio Bataille percibe con astucia las «motivaciones» de esa *acidez*: “Jamás (como en el *San Genet*, EG) Sartre se negó más a esas exaltaciones discretas, que depara la fortuna, que atraviesan la vida y la iluminan furtivamente: el deseo preconcebido de pintar el horror con complacencia (...) Se trata, según me parece, de volver la espalda a lo posible, por parte de Sartre, y abrirse a lo imposible sin placer alguno”⁵.

Estupendamente dicho. Pero todo lo anterior –de lo cual estas líneas fungen como un cierto corolario– ha dejado en claro que Bataille *lamenta*, o mejor *deplora*, no sin algún resentimiento socarrón, la elección «estilística» sartreana. Él hubiera tal vez querido un Sartre más *batailliano*: más dispuesto a esas “exaltaciones discretas” que operaran de coartada para “el deseo preconcebido de pintar el horror con complacencia”; o sea: que el *San Genet* fuera –para abreviar– *El erotismo*, texto desbordante, cómo no, de “exaltaciones” expresivas del deseo de complacencia en el horror, cualesquiera sean sus otros (muy apreciables) méritos. Pero es que casualmente el deseo “preconcebido” –si preconcepción hay, o puede haber, para el deseo– de Sartre, es el opuesto: él pretende mostrar que la *búsqueda* del Mal –mayúscula– que emprende Genet es un necesario y constitutivo *fracaso*. No simplemente, desde ya, porque se pueda hacer el mal sin *intención*; sino, justamente al revés, porque la absolutización de las «malas acciones» intencionales –robar, matar, someter a otro por la fuerza a relaciones sadomasoquistas, lo que fuere– en un Mal genérico, eso conduce, paradójica pero indefectiblemente, a un contrasentido: el Mal *querido* y elevado a máxima ética universal (ah, ¿Kant? ¿Sadekant?) es entonces... el Bien. Solo el uno-por-uno de *cada uno* de los «males» actuados puede ser realmente «malvado». La frontera entre esos dos campos (el Bien, los males) puede desdibujarse únicamente en los bordes «pre-simbólicos» del imaginario especular: una ilusión sin porvenir para la cual Sartre, en efecto, no guarda ninguna *complacencia*. Imagina a Genet, por ejemplo, frente al mugriento espejo de su celda, diciéndose *Heme ahí: soy el Mal*. Sartre admira el gesto poético de Genet, faltaba más, pero esta versión del *Ecce Homo* –que se hunde en una identificación con la «santidad del Mal»– se le antoja asimismo ridícula, y aún patética: solo alguien incapaz de reconocer su *falta* «ontológica» puede confundir el mal –minúscula– con el orden del *Ser*, cuando en esa pasión identificatoria hay apenas –nada más, nada menos– que un revuelo espejeante (Sartre, sin asomo de kleinismo alguno, lo llama “el Mal-Objeto”⁶).

Ahora bien: si el mal no es Ser, ¿es (la) *Nada*? ¿Hemos –ha Sartre– retrocedido a la fórmula teológica? No necesariamente: aunque la sospecha pueda no carecer de apoyo, ahí está el *espejo* (estamos cometiendo una metáfora apresurada, se descuenta) para introducir la duda. Es la *imagen* del Mal (Sartre no vacila en llamarla “narcisista”: no discutiremos esa nosografía) lo que fascina a Genet, y es esa fascinación, ese «goce» de su *mirar*, lo que le impide *ver* que, cierto, a lo “imposible” hay que abrirse “sin placer alguno” (como hace Sartre, para decepción de Bataille): vale decir, admitiendo precisamente su *imposibilidad* antes de zambullirse en el «sentimiento oceánico» del Mal → el Ser → el Todo. Y no estamos hablando –*vade retro*– de «rasgos psicóticos» o similares: ¿a cuántas conciencias perfectamente racionales hemos visto caídas del barco, braceando en ese océano, fascinadas por la mística de lo *imposible* (también se puede usar «indecible», «inarticulable», y siguen las sinonimias) del Mal mayúsculo, *radical*, sin por ello privarse de un grito escrito en cataratas de páginas sobre lagos, gulags y otras serialidades asesinas?

⁵ Georges Bataille, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1959, p. 126.

⁶ Sartre, *op. cit.*, p. 104.

Como sea: *malgré* Bataille, Sartre no le da la espalda a lo posible para abrazar (aunque sea sin placer) lo imposible, sino para mostrar de este su inconsistencia. Se pueden cometer los peores crímenes sin conseguir por eso «ser» *el Criminal*: una suma de actos genocidas, aunque sean treinta mil o diez millones, no otorgan ninguna *esencia*⁷; el que piensa habérsela constituido y cree reconocerse en ella –el que dice *nosotros, los criminales agentes del Mal*⁸ como quien dice *nosotros los odontólogos*, lo que sea– ya es, por mucho poder que tenga, un esclavo. Sartre lo dice con una expresión magnífica: “Ese *nosotros* es su yo, criatura que le chupa la sangre (...) En lo que a mí respecta, me aparto de ellos cuando puedo: no me gustan las almas habitadas”⁹. No obstante, es otra clase de *posesión* la que sufre Genet: el habitante de su alma no es tanto su “yo” como esa imagen en el espejo, que superpone su rostro al Mal absoluto, y a la que evidentemente no puede alcanzar: su “aventura ontológica” –así la llama Sartre– es tan insensata como la de Aquiles corriendo muy *adelante* de la tortuga, y por eso mismo impedido de pasarla¹⁰.

Y eso, también es insoportable. Ya a principios de la década del sesenta, cuando recién estaba consolidándose la fiebre estructuralista, Roland Barthes se atrevió a vaticinar que, cuando hiciera falta de nuevo una *ética*, volveríamos a Sartre. Quizá, dado el estado del mundo de hoy, ese momento haya llegado: el grave hundimiento de toda vocación de libertad que es la marca del mundo en la actualidad, la degradación del *alma* (un concepto que habría que arrancarle a las iglesias) tanto como de los cuerpos en el reino incontestado de la mercancía y su fetichismo, así como la degradación de la política mundial a una componenda abyecta entre las violencias genocidas tituladas “guerras humanitarias” o los dislates asesinos de los (diversos) fundamentalismos, y las mentiras soezmente obsecuentes con el poder de los medios de comunicación llamados “hegemónicos”, parecen estarlo reclamando. A condición de entender claramente que no se trataría –en el caso de semejante «retorno»– de una *ética* más, de una *ética* cualquiera: sería una *ética* que, como la de Sartre, tuviera el coraje inaudito de empezar por asumir el lugar *constitutivo* del Mal en el mundo. Pero, para soportar eso, quizá hagan falta otros cien años. O mil. Sólo que la humanidad no puede esperar tanto: la propia lógica perversa de los poderes que reclaman la necesidad de ese renacimiento ético-político, más temprano que tarde podrían provocar la lisa y llana extinción de sus potenciales destinatarios.

No habrá que esperar tanto, afortunadamente (ya que la editorial argentina Colihue lo llevará a la imprenta), para recuperar la vertiginosa, indescriptible experiencia de leer ese texto descomunal e inconcluso de Sartre, *El Idiota de la Familia*. Digo de *leerlo*, y no de «releerlo»: por un lado, esta obra increíble, incluso *inverosímil*, nunca había sido publicada completa en castellano; la edición de 1975 de Tiempo Contemporáneo estaba constituida por el primer tomo y aproximadamente la mitad del segundo de los tres tomos publicados en 1972 por Gallimard en París.¹¹ Vale decir: menos de la *mitad* de las exactamente 2.802 páginas originales. Y aún esa *parcialidad* estaba, por así decir, ausentada de los anaqueles: apenas, con mucha suerte, podía atisbársela, abandonada, en alguna librería de usados (el que esto escribe la vio *tres veces* en más de treinta años: todo un melancólico síntoma del destino argentino de Sartre, que de referencia obligada en la intelectualidad de los 50 y 60, pasó a curiosidad polvorienta en los depósitos anónimos de esa misma calle Corrientes en las mesas de cuyos bares era una presencia tan naturalizada como la taza de café y el atado de negros).

⁷ Es la posición de Sartre, y con matices, la nuestra. Pero admitimos que no se trata de una evidencia, sino de un debate hartamente complejo. Sin salirnos del ámbito de la literatura, se puede ver la postura exactamente opuesta en *Brighton Rock*, del católico Graham Greene, donde el personaje Pinky no es malvado porque asesina: asesina porque es malvado. Genet no logra esa *esencialidad* a la que aspira.

⁸ Pero, ¿puede alguien imaginar a Hitler o a Videla diciendo eso? Es otra prueba de que no se pueden cometer actos realmente malvados *en nombre* del Mal: para eso está el otro nombre, el Bien.

⁹ Sartre, *op. cit.*, pág. 98.

¹⁰ También aquí *Yo es Otro*. Sartre no se distrae de esa referencia: Genet asume como *proyecto* el *destino* que los otros, o el Otro –la Ley, en última instancia– han diseñado para él; creyendo *autorizarse* por el Mal absoluto, se limita a actuar un guion ajeno.

¹¹ Cf. J.-P. Sartre, *El idiota de la familia. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1975.

Pero con la melancolía, se sabe, no vamos más lejos que a la tumba. Vale más destacar un regocijo inesperadamente, anacrónicamente, *actual*: la edición completa de *El idiota*... sería por lo tanto un *nuevo libro de Sartre* en castellano.

¿Diremos –con la mejor retórica de suplemento literario– que un retorno de Sartre vendría hoy a «llenar un vacío»? Sartre no estuvo nunca para eso: no había «vacíos» esperándolo para ocuparlos, él los creaba con sus invenciones. ¿Diremos que sería un «acontecimiento literario»? Sartre no se consideraba un *literato*: su pasión era, por el contrario, la *escritura*. No, diremos algo infinitamente más fuerte: es una *aventura*.

Tal vez sea una aventura loca. Sartre *ya no es lo que era* –o lo que creíamos que era– en los 60 o principios de los 70. Lo cual es lo mismo que decir: hoy, no solamente en la Argentina, hay demasiada gente que cree que *ya no hay lugar* para Sartre. Uno se siente a veces un poco estúpido repitiendo los lugares comunes a propósito de la ausencia de alguien a quien *preguntarle* –aunque sea imaginariamente– qué hubiera opinado de tal o cual cosa: en aquellos «tiempos modernos» casi nadie dejaba de hacerse esa pregunta: ¿Y qué dice Sartre?

Aquel sentimiento de estupidez actual es un pudor tonto, pues. Pensemos una sola cosa: hay manifiestos, declaraciones, solicitadas por doquier: invaden la prensa diaria como desfiles interminables de apellidos más o menos prestigiosos que, ya se sabe, *no pueden faltar* en la defensa de esta o aquella «corrección política»: son –somos– el *elenco estable*, como lo llamaba, con su usual autoironía, David Viñas. Se multiplican los documentos efímeros que agrupan conciencias desdichadas. Normalmente, es una invasión sin eficacia alguna. El mundo, se sabe también, va por otro lado. *Un solo Sartre*, presidiendo el tribunal Russell, tenía infinita mayor importancia. No, se entiende, porque él, ni nadie, por sí solo fueran a *cambiar* nada: ¿acaso necesitaron, los vietnamitas –o antes los argelinos o los cubanos–, a Sartre? Ciertamente, no: éramos *nosotros*, los impotentes, los que necesitábamos *escuchar*, bien dicho, lo que hubiéramos querido decir solos. Sartre era el vocero de nuestra *impotencia* –o quizá se prefiera decir, menos dramáticamente: de nuestro *deseo fallido de hablar*–.

Hoy, no hay más «impotentes»: algunos creen haberlo *aprendido* todo, otros creen haberlo *perdido* todo. Los primeros creen «estar de vuelta», como se dice: Sartre ha sido «superado», ya no les parece necesario. Los segundos han traicionado sin culpa todo lo que Sartre representaba para ellos antes de la traición, y se eximen a sí mismos de dar explicaciones: sencillamente, siguen su camino con una mueca cínica.

Son dos formas de una *omnipotencia* patética. En cualquier caso, no hay más, casi, aquel deseo de hablar con alguien como Sartre: todos creemos ser propietarios exclusivos del «pensamiento crítico». No es cuestión de buscar, como quien busca un nuevo Amo, al «intelectual-faro». Pero sólo un palurdo incurable puede creer que se va a dar el lujo de vivir sin *preguntar*. Una cosa –como postulaba Kant– es vivir sin autoridades, o sin dependencias. Otra, bien distinta, es vivir sin *maestros*. Y los maestros, ya sabemos, están para matarlos: es decir, para que *sobrevivan* de otra manera, más poderosa.

Contar de nuevo con Sartre, pues, sería, resumiendo mucho, una *aventura de supervivencia*. Lo que sigue de este texto intentará ser, a los tumbos, un testimonio meramente «personal» –es decir, *arbitrario*– de la historia, incluida la *argentina*, de esa supervivencia; y de por qué se puede advertir que tener, de *nuevo* y como *nuevo*, una conversación con Sartre, se podría volver otra vez una (a)ventura.

Seguramente, esta impresión –altamente subjetiva, a qué negarlo– tiene que ver a su vez con eso que se llama (mal) un *cambio de época*. “Mal”, decimos, porque las épocas no cambian *solas*: lo que llamamos “época” es un encuentro del tiempo con otras cosas: ante todo, un *lugar* (no se lee en todas partes del mismo modo), y luego, un *deseo*, que nunca es, tampoco, estrictamente personal. Tendremos que intentar, luego, decir algo al respecto.

Sería imposible, y además de un cretinismo intelectual a toda prueba, pretender *explicar* –como quien dice: *dar cuenta de*– la completa «textualidad» sartreana. Su lectura –se nos verá, posiblemente, insistiendo en ello hasta el hartazgo– es una *experiencia*, única. Y una lectura así no se reemplaza con otra, ninguna otra puede superponérsele. Preferimos, entonces, dar cuenta, como podamos, de *nuestra* experiencia: es más pobre, pero también más fácil.

Sartre, «argentino»

La «experiencia» de la que hablamos no es abstracta, ni resuena enigmáticamente en un espacio vacío. Se produjo –se sigue produciendo, para algunos pocos– aquí, en un país, en la *Argentina*. Empecemos, pues, por aquí, por nosotros: hablemos de «los sartreanos argentinos». Ya nos haremos tiempo para –sin siempre dejar de hacer la radiografía de nuestras pampas– hablar, más en general, de Sartre.

Pero, ¿hubo alguna vez sartreanos argentinos? Quiero decir: ¿hubo alguna vez sartreanos *argentinos*? O bien: ¿hubo alguna vez *sartreanos* argentinos? Una pregunta deliberadamente provocativa que remeda la igualmente sardónica pregunta que hacía el título de un otrora célebre publicista español (*¿Hubo alguna vez once mil vírgenes?*), es un pretexto tan bueno como cualquiera para intentar el abordaje de la cuestión que se abre bajo el título de arriba, y para abordarla, si puedo, desde *otro* lugar.

“Otro” –palabra sartreana si las hay, antes de ser lacaniana, y muchísimo antes de ser de los estudios culturales/poscoloniales–, entendiendo por eso una «otredad» respecto de lo mucho que se ha dicho sobre la cuestión de la influencia *de Sartre* en la intelectualidad argentina (“*de Sartre*”, hay que subrayar: se impone distinguir entre sufrir profundamente la influencia *de Sartre* y ser «sartreano», «sartrista», «sartrólogo», etcétera). Y no porque aspiremos, va de suyo, a originalidad alguna. Simplemente porque no queremos dar *por descontada* esa existencia antes de preguntarnos qué significa –qué significó– realmente.

Partamos de una premisa –por ahora, necesariamente dogmática–: la influencia de un pensador como Sartre (con la dificultad adicional de que no se trata de un pensador «puro», sino, además, de un narrador/dramaturgo/ensayista/guionista, activista, etcétera, cuya escritura no se desprendió nunca de su vocación *política*) no puede buscarse en un solo lugar: no son solamente las ideas –más o menos felizmente «adaptadas»–, no es solamente el estilo –más o menos eficazmente imitado–, no es solamente el «compromiso» político –nuestros intelectuales no tuvieron necesidad de esperar a él para asumirlo en buenas o malas causas–, no es solamente un modo de vida, una gestualidad, una moda vestimentaria, un estado de ánimo relativamente impostado –todo eso que se llamó, equívocamente, “existencialismo”, podía haber existido sin ese nombre, o con otro nombre–, y que por otra parte el propio Sartre nunca practicó: puede vérselo en las fotos: habitualmente usaba traje y corbata, hablaba circunspectamente desde su cátedra con escritorio y micrófono (está, sí, la célebre foto que lo muestra arengando a los obreros con un megáfono a las puertas de la fábrica Renault, su cuerpo enjuto haciendo difícil equilibrio sobre un barril, o repartiendo en la calle *La Cause du Peuple*, el periódico maoísta prohibido; pero eso fue en los 70, mucho después de que se disolviera la «moda» existencialista), jamás, que se sepa, un fotógrafo lo sorprendió en una *cave* escuchando a Juliette Greco, aunque –dato simpático– escribió letras para ella. Como dijo, en su momento, Merleau-Ponty: “Para aquellos que conocen a Sartre, su destino literario ofrece, a primera vista, un misterio: no existe hombre menos provocador, y, sin embargo, como autor, causa escándalo”¹². Afirmación notable, dicho sea entre paréntesis, que distingue al *sujeto* de los efectos de sus *enunciados*.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 2000, p. 79.

No es solamente todo eso, entonces, aunque es también todo eso. Es el total de todo eso, es el todo que es más (y a veces menos) que la suma de todas esas partes. Es una articulación que *da otra cosa*, aunque no deje de tener todo eso. Y que, aun cuando se lograra, todavía dejaría sin responder –porque quizá no haya una respuesta– qué significa –qué significó– ser un sartriano *argentino*. ¿Qué ideas, qué estilo, qué gestualidades pueden dotar de auténtica *argentinidad* –pongamos que existiera tal entelequia– a algo vagamente definible como «sartrismo»? ¿Basta transitar por los bares de Viamonte y Florida (en la primera mitad de los 60, cuando «Puán» quedaba donde hoy es el lamentable rectorado de la UBA) o de Montevideo y Corrientes (a fines de los 60 o principios de los 70), cuidadosamente desgreñado/a, vestido/a de negro, portando Seres y Nadas o San Genettes bajo el sobaco, procurando «levantes» displicentemente y como a desgano, fumando negros sin filtro, compitiendo por la cantidad de whiskies que se estuviera en condiciones de absorber –competencia para «niños ricos con tristeza» capaces de pagárselos, pero en la cual no era mal visto el *switch* a la más módica ginebra–, hablando del suicidio como única cuestión filosófica importante (cuestión *camusiana*, pero no, decididamente, sartriana), desesperando de la política (puesto que no se podía dejar de tener posición ante ella)? ¿Basta, decimos, cambiar esas esquinas por las del Boulevard St.-Germain, La Paz por el Café de Flore, Filo y Letras por la *Sorbonne*, ¿y así? (al que crea que esto es nada más que una cruel caricatura, que lo piense de nuevo: *es* cruel, y *es* caricatura, claro: pero tiernamente asumida, como corresponde al que las ha vivido; y es *algo más* que caricatura, es la *verdad* de la *mala fe* –en el específico sentido sartriano– de los que podíamos realmente *crear* –la época y el *habitus* lo toleraban, y aun lo exigían– que un verso tanguero como “la vida es una herida absurda” fuera una oscuramente luminosa réplica de la filo-literatura «sartriana»: algo así como una homología *estructural* –esa palabreja la aprenderíamos bastante después– de “el hombre es una pasión inútil”¹³).

Como sea: cuesta pensar –ahora– que la única *transformación argentina* del sartrismo fuera, más allá de gestos y vestimentas, la *distinta* localización geográfico-urbana de los *mismos* «contenidos» de la obra del maestro. O una inflexión un poco canallesca del lenguaje –oral y escrito– que tropezara a cada palabra con la traducción de cierto *argot* de Roquentin en la provincia francesa. O una «liberalidad» sexual –nunca auténtico libertinaje, superado en la misma Francia desde fines del siglo XVIII y ese fin de la aristocracia clásica que se suele asociar al nombre de Sade– que difícilmente alcanzara *en serio* a la mística de la “pareja abierta” –de la que todos queríamos participar, cómo no, siempre que la decisión de la «apertura» corriera por cuenta de otro/a–. Y aun eso, pasando por encima de la rara y bastante auténtica *fidelidad* –no importa cuántos/as amantes «laterales» contabilizaran entre libro y libro, entre viaje y viaje– que mantuvieron Sartre y la Beauvoir, bajo la famosa distinción de los amores “necesarios” y los “contingentes”. (Entre paréntesis: en esos tiempos políticamente pre-correctos, quizá lo más «argentino» que hubiera en todo esto –como reflejo del mito tanguero de la mala mujer, que no dejaba de ser compartido por el de la *femme fatale* hollywoodense– era cierto sordo, larvado *rencor* hacia la Beauvoir, también anticipación del que se le tendría más tarde a la Kodama o a Yoko Ono: qué raro que nunca supiéramos nada, a ciencia cierta, de las mujeres de Merleau Ponty, de Camus, de Nizan; ¿será que ellas –que supiéramos– no escribían? En todo caso, hubo que esperar a la tragedia althusseriana para que cambiara este paradigma: y aun así...). Era una flagrante injusticia, desde ya. Después de todo, nuestro primer acercamiento a lo que se llamaba “existencialismo”, antes de que pudiéramos leer *en serio* a Sartre, fue en los tomos de las memorias de Simone. También por alguna de sus novelas, especialmente *Los mandarines*, ese *roman-a-clé* donde figuran, bajo seudónimos que apenas los disfrazan, Sartre, Merleau, Camus, la propia Beauvoir. Y, por supuesto, nuestras noviecitas de la época nos machacaban la cabeza con *El segundo sexo*, que leíamos resignados para que no nos echaran de la cama. Solo más tarde nos percatamos de la importancia *fundacional* de ese libracó, de su carácter asombrosamente «pionero» para un texto escrito en 1949. ¿Y qué decir de *La ceremonia del adiós*, escrito inmediatamente después de la muerte de Sartre? Allí, por un rato, nos volvió el *rencor*: Simone relataba, con

¹³ Le agradezco a mi amigo Héctor Palomino haberme llamado la atención sobre esta analogía.

completa impudicia, las últimas semanas de la enfermedad del maestro: sus baboseos, sus confusiones mentales, su incontinencia urinaria. Estábamos indignados, nos sentíamos vejados por lo que se nos aparecía como una crueldad injustificable. Es decir: no éramos suficientemente «sartreanos». ¿O acaso no formaba parte de esa “moral de la ambigüedad”, que la pareja predicaba, el decir siempre que se pudiera la *verdad*, no importa cuán dolorosa o «indecente»?

En fin, nos estamos desviando. Decíamos que no bastaba la *imitación* de todo eso para ser «sartreanos argentinos». Pero, si no era todo eso, ¿entonces qué? O, mejor: ¿por dónde buscar criterios para identificar un *sartrismo argentino* que al menos nos permitiera (*narcissisme oblige*) imaginar algo menos trivial que aquellas muecas callejeras y noctámbulas (dicho sea lo último sin autoflagelación ni arrepentimiento: el Diablo sabe que la pasamos bien antes de *la edad de la razón*, aunque pretendiéramos llevar *la muerte en el alma* y exponer nuestra *náusea*)? Hay que levantar una segunda premisa –de nuevo, dogmáticamente–: si hasta mediados de la década del 60 ese «sartrismo» era, en el mejor de los casos, un *clima*, un *ambiente*, una *actitud*, cuanto más un esforzado *estilo literario*, y todo ello por así decir «transnacionalizado», el golpe de 1966 y sus consecuencias –estamos hablando de una escenografía universitaria o para-universitaria, se entiende– fue un sacudón que contribuyó a *argentinizarse* (involuntariamente, desde ya) el sartrismo.

Me explico lo mejor que pueda: cuando la política nos caía encima de la cabeza, y vestida de uniforme, con sus noches de bastones largos, ya no se podía coquetamente *desesperar* de ella: había que elegir, estábamos condenados súbitamente a la libertad, teníamos que decidir qué hacer con lo que la historia había hecho de nosotros. Todas esas consignas sartreanas las conocíamos de antes y de memoria, ni qué hablar; pero muchos, aunque sólo fuera por un fatalismo generacional, empezamos a *sentirlas* en el cuerpo por primera vez en esos tiempos. Ya no nos bastaba repetir a ese entrañable amigo de Sartre que fue Paul Nizan, diciendo “Una vez tuve veinte años –eran exactamente los que yo tenía en 1966–, y no permitiré que se diga que es la mejor edad de la vida”.

No es, no –sería de *radical* mala fe pretender lo contrario–, que de la noche a la mañana cambiara la lógica: el clima, el ambiente, la actitud, el estilo literario, incluso los gestos y la vestimenta seguían allí (con una inercia casi *mineral*, hubiera dicho el maestro). Pero un cierto deslizamiento en la *acentuación* de la bibliografía sartreana, y en las trasnoches cinematográficas del Lorraine que solían preceder o postceder a la lectura en el bar, marcaban una «nacionalización» –o, al menos, una «tercermundización»– subterránea que no siempre era del todo consciente: del *Ser y la Nada* al prólogo de *Los Condenados de la Tierra* en el bar, de *El Séptimo Sello* a *La Batalla de Argelia* en el cine, no se trataba solamente de un cambio de la metafísica y la ontología por la política y la historia, ni tampoco *solamente* de que los segundos términos de esas duplas fueran (o creyéramos que eran, al menos) más «fáciles» de leer, o de ver; también era una *territorialización mayor* –o más cercana– lo que percibíamos como algo de más plausible «traducibilidad».

Sartre y Pontecorvo (en la película de Gillo Pontecorvo, se recordará, *está* Sartre, por lo menos en boca del coronel *parachutiste* Mathieu, que pregunta ingenuamente: “¿Por qué será que los Sartre están siempre en la vereda de enfrente?”, sin advertir que su pregunta es una definición tautológica: ser Sartre *es* estar en la vereda de enfrente) no hablaban de la Argentina, por supuesto. Ni siquiera de Latinoamérica. En todo caso, de un Tercer Mundo –así se llamaba desde Bandung, pero sólo en los sesenta esa denominación se había hecho «de izquierda»– que estaba mucho *más alejado* de nuestras referencias culturales que St.-Germain-des-Près (y también disponían, algunos, del recurso a las homofonías sugerentes: “Argelia” era sonoramente próximo a “Argentina”, y siempre había alguna tía del barrio que decía “Viedma” por “Vietnam”). Y ese era, me parece, el paradójico secreto. No era exotismo de *gauche divine*, sino algo más complicado: era por un *desvío* –metonímico, quizás alegórico– africano (o asiático: estábamos, en efecto, en plena guerra de Vietnam) que podíamos alivianar los *excesos europeizantes* (porque a la cultura europea, que era también la de Marx y Freud, no estábamos dispuestos a renunciar, aunque sí –se verá enseguida– a pensarla *desde acá*).

La forma sartreana de «argentinar» al propio Sartre –que nada sabía de nuestros desvelos, se descuenta– era, pues, mediante la crítica feroz que Sartre le hacía a la cultura europea (al rapiñaje colonial, al genocidio disfrazado de Civilización; a aquel *strip-tease* que desnudaba la «base material» del sujeto cartesiano, de la gnoseología trascendental kantiana, de la dialéctica hegeliana pero también de la «marxista» vulgar) *desde adentro*. Es decir: desde *el mismo lugar* en que nos sentíamos nosotros, ya que no podíamos dejar de pensarnos, borgianamente, “europeos en el exilio”. O sea: podíamos, ahora, ser *más sartreanos que Sartre*: con sus mismos argumentos, sentirnos con más derecho que él a usarlos, puesto que él era un europeo-europeo, nosotros europeos-no europeos. ¿Mala fe, una vez más? Sin duda. Pero, téngase en cuenta: era un problema radicalmente *argentino* (o, quizá, del Río de la Plata): ninguna otra sociedad latinoamericana tenía –o tiene, aunque bastante hecha jirones– esa ambivalencia trágica, por irresoluble. Casi todas las otras contaban –cuentan– con una *densidad arqueológica*, o con una más visible *diversidad étnica*, o al menos con una *vocación continental*, que las pampas vaciadas por Roca y otros (y, confesemos, la fascinación desgarrada que ejercía la afrancesada *oligarquía* de las Victorias del Sur que –confesemos también– nos había hecho accesible a los malditos Benjamin, Bataille o Caillois al tiempo que nos aburría con Tagore y Waldo Frank) habían tenido que sustituir con espiritualizaciones menos densas, menos diversas, menos vocacionales.

Pero, retomemos. La «nacionalización» (hoy se diría, en poscolonialés, «híbrida», o tal vez de «*in-between*») de Sartre tuvo, asimismo, digamos, efecto retroactivo. Para empezar, sobre el propio Sartre; o, por lo menos, sobre nuestra manera de leerlo, de «comprenderlo»: los enunciados de un oscuro nihilismo del tipo “el infierno son los otros”, o las tribulaciones de una solipsista “conciencia desdichada” atrapada en aquella mirada ajena que nos capturaba por la espalda en el famoso ejemplo del ojo de la cerradura en *El Ser y la Nada*¹⁴, todos esos conceptos de repente se –como se dice ahora– *resignificaron* y politizaron: los “otros” dejaron de ser una abstracción metafísica para transformarse en los opresores coloniales, las clases dominantes, o, más genéricamente, los «canallas», los *salopards* que le expropiaban su Ser a los explotados y oprimidos.

La filosofía sartreana, ¿ganaba o perdía con esta lectura? ¿Se hacía más o menos compleja, se le agregaban o se le restaban temas, inflexiones, sutilezas? La pregunta se nos aparecía ociosa: se trataba, otra vez, de una cuestión de *acentos*, de «posiciones de lectura». ¿O no habíamos aprendido del propio maestro (luchando arduamente contra nuestra catastrófica traducción de *La crítica de la razón dialéctica*¹⁵) que no era posible ningún proceso de *totalización* que no partiera de una lectura en *situación*? ¿Que la única manera de quebrar la *serialidad* de «cola de colectivo», que era la marca de la alienación burguesa, era por vía de un rescate del *universal singular* (concepto que Sartre tomaba en préstamo de Kierkegaard) que devolviera toda su concreción a cada *praxis* particular arremetiendo contra lo *práctico-inerte* de lo que aparecía como la Totalidad «natural»? ¿Que el propio «marxismo vulgar», en su versión de *diamat* estalinista, formaba parte de ese *práctico-inerte* que obstaculizaba toda esperanza de renovación teórico-política? Era completamente legítimo, pues, era incontestablemente *sartreano*, que la particular crisis política de *nuestra situación* nos empujara a «retraducir» a Sartre para nuestros intereses histórico-inmediatos.

Pero el efecto retroactivo no se detuvo allí: también afectó a nuestra propia, sí, situación generacional. Primero sospechamos, después descubrimos, o inventamos, que por supuesto –puesto que Sartre había sido traducido al castellano bastante pioneramente *en la Argentina*– de ninguna manera éramos los *primeros sartreanos* criollos. No me refiero a que otros (Astrada o Carpio o Raurich o Angsar Klein, pongamos) lo

¹⁴ J.-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, Bs. As., Iberoamericana, 1961, t. II, pp. 53-128 (hay también edición de Losada, 1963).

¹⁵ J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Bs. As., Losada, 1964. La traducción al castellano de esta obra absolutamente fundamental es, en efecto, muy defectuosa. Pero no se pueden dejar de reconocer las dificultades del original francés, que en este caso no están a la altura del extraordinario estilo habitual de Sartre, salvo para el caso de “Cuestiones de método”, que, si bien fue incorporado como introducción a la *Crítica*, es un texto escrito unos tres años antes.

habían leído antes: eso lo sabíamos. Pero eso era –incluso en el caso de Astrada, aunque después cambió– la Academia. Eso era la Ley. Lo que se buscaba, en cambio, era los antecedentes de la Transgresión (la Ley no puede tener «efecto retroactivo», la transgresión sí), de aquello que en los círculos informados ya se conocía –alguna información psicoanalítica circulaba desde antes– como el Parricidio.

Y, por supuesto, allí estaba, como esperando que la descubriéramos “post-mortem”, *Contorno*¹⁶. Entendámonos: sus ex miembros andaban, con alguna distancia generacional, entre nosotros. Los leíamos, ocasionalmente hablábamos con (o nos hablaba) alguno de ellos, éramos –o habíamos sido– sus alumnos. Alrededor de algunos de ellos ya había discretos mitos, leyendas, y hasta algunas informaciones auténticas. Pero el efecto retroactivo de la *nacionalización* sartreana (o de Sartre) los aglutinó súbitamente ante nuestra mirada, los condensó imaginariamente como *emblema* de la generación «argensartrista». Los Parricidas, que habían matado a, posiblemente, Martínez Estrada o Murena (de los cuales no se nos ocurría que pudieran ser alcanzados por el efecto retroactivo: nuestra información psicoanalítica no era tan acabada como para permitirnos especular sobre la inconsciente *transmisión* de un Sartre acriollado que –sin saberlo: no nos constaba que lo hubieran leído– pudieran haber operado esos «padres», y de cómo matarlos era una manera de hacer funcionar en los contornistas también ese *nombre* paterno), esos parricidas emergían, por aquel efecto retroactivo, como *los sartreanos argentinos*: los que, pateando el tablero de la cultura oficial (incluida la propia revista *Sur* por la que algunos de ellos habían transitado), habían optado, *más de una década antes* que nosotros, por ponerse en *situación*. Ninguno de ellos era individualmente “el Sartre argentino”, claro, pero ¿por qué no pensar a *Contorno* como el *Temps Modernes* local¹⁷?

¿Se trata solamente de un *mito*? En cierto modo, sí. Un libro reciente ha señalado con precisión que fue David Viñas el que «inventó» el sartrismo de *Contorno*. Pero ya se sabe que los mitos, en condiciones adecuadas, pueden producir *efectos de verdad*. Era un mito que nuestra generación necesitaba, y cabe agradecerle a Viñas que nos lo regalara en su debido momento: fue, para muchos/as, un mito decididamente productivo.

Que *hoy* esto suene a un despropósito –incluso, seamos francos, a una suerte de colonialismo mental de izquierda– no disminuye la paradoja de que fuera ese «colonialismo», permítaseme repetirlo, el que nos *nacionalizó* a Sartre.

Habría que volver enseguida sobre esa particular *situación* (aunque el sufrido lector ya puede tener una pista si hace bien las cuentas: estábamos en la segunda mitad de los sesenta, *Contorno* y “más de una década antes” da un período entre el fin del peronismo y la así llamada “libertadora”, la resistencia peronista y, enseguida, el ambiguo frondizismo inicial, al cual varios de los *contornistas* apoyaron críticamente, con mayor o menor compromiso directo). Digamos por ahora: el entusiasmo por el descubrimiento de aquel «efecto retroactivo» probablemente nos hizo imaginar a *Contorno* como una abusiva «totalidad», un tanto abstracta, de esas que el maestro hubiera criticado duramente. *Los sartreanos argentinos* terminaban así convirtiéndose en un *catch-all party* (un “partido abarcatodo”, como dicen ahora los politólogos con su horrible jerga): en, efectivamente, un *contorno* de perímetro incierto cuyas singularidades internas quedaban difuminadas por la etiqueta genérica. Paradójicamente, borrábamos con el codo lo que creíamos haber escrito con la mano: si lo que nos entusiasmaba de esos «parricidas» era que habían encontrado una manera

¹⁶ Como se recordará, *Contorno* fue una revista de crítica literaria, filosófico-cultural y política decisiva en la historia intelectual argentina del siglo XX, que apareció entre 1954 y 1958. Entre sus más conspicuos fundadores y colaboradores estuvieron David e Ismael Viñas, León Rozitchner, Ramón Alcalde, Carlos Correas, Oscar Massota, Adelaida Gigli, Adolfo Prieto, Juan José Sebreli, y ocasionalmente Tulio Halperín Donghi. Afortunadamente, contamos hoy con una edición facsimilar completa de la misma, editada por la Biblioteca Nacional por impulso de su ex director, Horacio González.

¹⁷ *Les Temps Modernes*: revista filosófica, literaria y política fundada en 1945 por Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty (su primer comité editorial incluyó nombres como los de Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Olivier y Jean Paulhan).

personal, intransferible, de *situarse* en la cultura *argentina*, al hacerlos indiscriminadamente *sartreanos* los privábamos, justamente, de su singularidad, los colocábamos en una suerte de «serie» que les adjudicábamos desde *afuera*, y *en el nombre* de aquel que nos había enseñado a luchar contra la «serialidad».

En otra vuelta de la espiral viquiana, se nos presentaba –aunque bien poca percepción teníamos de ello– el mismo dilema con el cual empezamos más arriba: ¿*Cuál* era, exactamente, el «sartreismo» de los contornistas? El estilo, al mismo tiempo querellante y consistente que admirábamos hasta el plagio en David Viñas, le debe más a un replanteo de la provocativa tradición ensayística argentina (empezando por el mismísimo Sarmiento) que a la escritura de Sartre, salvo tal vez –de una manera más bien anecdótica– por el uso cortante de los signos de puntuación. Cierta iracundia trágica y desbordada –pero rigurosamente argumentada– que le envidiábamos a León Rozitchner, así como el fondo último de sus ideas, provenía mucho antes (y mucho más) de la fenomenología de ese Otro por excelencia de Sartre que era Merleau-Ponty (para no mencionar el papel después determinante, en esas ideas, de Freud, con el cual Sartre nunca se entendió bien, pese al amoroso guion cinematográfico que le dedicó). De Ramón Alcalde, que escribía comparativamente muy poco (una vez le dijo al autor de estas líneas: “hay quien no puede vivir sin escribir: yo no puedo vivir sin *leer*”) nos dejaba sin aliento la articulación asombrosa entre una erudición clásica que en la Argentina ha tenido demasiado pocos cultores públicos, y una retórica de polemista nato, de una ironía que podía ser cruel y al mismo tiempo infinitamente sutil, articulación que no era la de un Sartre cuya referencia a los clásicos griegos y latinos era –más allá de *Las Moscas* y *Las Troyanas*– más bien episódica. De Noé Jitrik nos azoraba su capacidad inaudita para barrer un asombrosamente amplio campo de la cultura y la literatura (no solamente) hispanoamericanas, allí donde Sartre –pese a su facilidad para incursionar en prácticamente todos los géneros, como el propio Jitrik– era muchísimo más *concentrado* en sus obsesiones. Oscar Masotta, el más joven, que en ese entonces todavía no había publicado mucho, ni había derivado a un lacanismo entonces inexistente (puesto que lo introdujo más tarde el propio Masotta) era el que había logrado «imitar» con eficacia propia al maestro, reescribiendo el *San Genet* en clave arltiana, sin dejar de decir que había que pensar como Sartre, pero escribir como Merleau-Ponty (¿o era al revés?)¹⁸. Adelaida Gigli incursionaba en honduras dramáticas que en aquel momento no supimos apreciar del todo, pero de cualquier modo nada tenía que ver con Sartre. Adolfo Prieto era, junto con Alcalde –aunque con una escritura mucho más contenida–, el más rigurosamente académico –en el mejor sentido del término–, pero sus inquietudes no eran estrictamente «sartreanas». El *estilo* más cercano, en todo caso, por lo menos en sus ensayos, era el de Carlos Correas, que también aparecía rodeado por cierto «malditismo» más o menos marginal –que, ya lo dijimos, poco y nada tenía que ver con la vida, pública o privada, del propio Sartre–. A J. J. Sebrelí ya hacía rato que lo habíamos perdido, o *extraviado*, en las alienaciones de la vida cotidiana tanto porteña como marplatense.

Todo esto, repetámoslo, era quizá puro Imaginario –sin desmedro, dicho sea de paso, de la importancia de los «imaginarios» para la conformación de estilísticas, de dramaturgias, generacionales–. Lo que no lo era tanto era la inquietud que (a algunos, los más problematizados por innatas y genealógicas herencias «gorilas») nos provocaba la actitud, ¿cómo llamarla?, «ambivalente», o «reflexivo-crítica» –los más audaces decían “dialéctica”– de los contornistas ante el peronismo –y luego, por metonimia política, ante el frondizismo–. Finalmente, allí se jugaba, amén de una posición estrictamente político-inmediata en la / con la que todos nos debatíamos, la cuestión de una, ejem, *filosofía social* «argentina». La defensa sartreana de los “condenados de la tierra” –de una marginalidad descastada que iba desde los campesinos argelinos, pasando por los poetas de la “negritud” antologados por Senghor, hasta la figura provocativa del “delincuente perverso” Genet– parecía permitirnos, otra vez, «entender» el peronismo (no *hacernos* peronistas, salvo para el que ya lo fuera de antes, algo no muy fácil de encontrar en esa época en los círculos de la izquierda intelectual); entender incluso, y hasta simpatizar un poco con, esa suerte de picaresca un poco “canalla” (como creo recordar que la

¹⁸ Cf. Oscar Massota, *Roberto Arlt, Yo mismo*, Bs. As., CEAL, 1967.

llamó alguna vez Guillermo Saccomanno), tan ajena a la *mala fe* de las buenas conciencias “progres” y “pequebús” –que también era, desde ya, la nuestra–; entenderlo, digo, mediante la coartada de reinterpretar en traducción local a un autor *européico*.

Tuvimos que inventarnos, pues, forzando a Sartre, una cuerda floja entre el no-peronismo y el anti-«gorilismo», siempre mirando hacia la izquierda francesa. Para mayor autojustificación, todavía se hablaba de la *resistencia* peronista (no llegábamos a la impudicia de decir *résistance peroniste*, pero...). Pensada retroactivamente, esa trasposición no dejaba de apuntar a una cierta *verdad*, aunque quizá un tanto metafórica. Tomemos a Goetz, el protagonista de una de las obras de teatro más logradas de Sartre, *El Diablo y el Buen Dios*¹⁹; como Perón –y somos conscientes de las antipatías que despertaremos con esta comparación, pero no es con timideces que podremos hablar de lo que hablamos- es, o pretende ser, un “buen Amo”: más allá de los múltiples cálculos políticos que con justeza se le puedan atribuir, *quiere* hacer el Bien para “los condenados de la Tierra”. El problema es que no concibe el Bien sino llegando *desde arriba*, como concesión del líder, del Estado, lo que sea, y no como conquista colectiva y militante de los de “abajo” –y ya sabemos a qué tragedias conducirá esta concepción en 1974, pero todavía no estamos ahí-. Ese reproche que cierta izquierda (hablamos de la no directamente “gorila”) siempre le hizo es ampliamente justificado. Sin embargo, esa cierta izquierda a veces pecó, paradójicamente, de antidialéctica: las necesidades, las demandas, los deseos, aunque la promesa de su satisfacción sólo pudiera llegar “caída del cielo”, eran *reales*. Los campesinos de Sartre, finalmente, se oponen a Goetz (no ocurrió exactamente así con Perón, pero permítaseme continuar con el argumento central), pero no a las posibilidades de redención que “Goetz” significa, y por cuya recuperación, si Goetz no está, vale la pena seguir luchando. Eso fue, entre otras cosas, el “mito” de la resistencia peronista: el de un movimiento “obrero y popular” cuasi espontáneo, combatiente “desde abajo”, horizontal, auténticamente plebeyo, capaz de auto-organizarse y actuar colectivamente *sin* el líder, aunque él fuera el constante horizonte de referencia: el *significante flotante* de Lévi-Strauss (no el *vacío* de Laclau, que es otra cosa). Es fascinante ver, en un extraordinario documental titulado *Los Resistentes*, realizado por Alejandro Fernández Moujan, a ese grupo de ancianos veteranos de la resistencia peronista, desgranando sus recuerdos de la época, y no privándose de criticar al líder por haber abandonado la batalla. Alguno de ellos llega, incluso, a murmurar el epíteto “traidor”. Luego, preguntados por su posición política, y un poco extrañados por la obviedad de la pregunta, exclaman al unísono “¡Somos peronistas!”, como diciendo: “¿Qué otra cosa podríamos ser?”. Lo que desde luego rescataban, más allá de una etiqueta y un nombre propio, era la *experiencia* resistente, con sus peligros y amarguras, pero también con su “sentimiento oceánico” de solidaridad, compañerismo, coraje compartido.

Eso podía entenderse en términos del pasaje de lo *práctico-inerte* al *grupo-en-fusión* de la *Crítica* sartreana; pero al mismo tiempo, el pasaje aparecía constitutivamente hipotecado –y por lo tanto nunca plenamente realizable, y más aún, expuesto al peligro casi seguro de recaer en la *serialidad*- por la relación vertical al líder. Y más aún por un pragmatismo que no siempre distinguía entre el Bien y el Mal –para nosotros, aún en lenguaje político, esas palabras se escribían con mayúsculas-: Sartre le hace decir a Goetz una frase magnífica referida a esta cuestión: “El Bien ya está hecho. Lo ha hecho Dios Padre. Yo, improviso”²⁰. En tales condiciones *no podíamos* ser decididamente «peronistas»: aun cuando, aparte de Sartre, el Freud de *La psicología de las masas* (al menos, tal como lo entendíamos) nos explicaba la inevitabilidad de la identificación con el padre-jefe. Desde lo que también entendíamos como una consecuente posición de izquierda, no estábamos dispuestos a resignar la autonomía de “la clase obrera y el pueblo”, etcétera. Y no sólo autonomía respecto del líder, sino de una política cuyo trasfondo, resistencia o no, seguía siendo la de por lo menos una buscada conciliación con una “burguesía nacional” cuya existencia real veíamos (y vemos cada vez más) ilusoria. Esa nueva tensión entre “verticalismo” y “horizontalidad” venía a superponerse a la

¹⁹ Cf. J.-P. Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu*, París, Gallimard, 1951. Hay varias ediciones en Bs. As., Losada.

²⁰ Sartre, *op. cit.*, p. 47.

de no-peronismo/anti-gorilismo. No parecía (como sigue sin parecer hoy) que esas tensiones tuvieran resolución posible: teníamos que vivir con ellas, “desgarrados” (palabra bien de la jerga existencialista); y los «sartreano-contornistas» se nos aparecían como los que habían decidido *hacerse cargo* de ese conflicto «político-existencial», de esa *situación*, sin renunciar a la izquierda, sin hacerse peronistas pero asumiendo el riesgo de equivocarse con “las masas” –que, ciertamente, estaban ocupadas en otras cosas bien ajenas a nuestros “desgarramientos”–.

Varios de los referentes contornianos –los Viñas, Alcalde, Rozitchner, no recuerdo si Jitrik–, otra vez con mayor o menor «compromiso», y ya superado el pequeño trauma frondiziano, se habían implicado –o complicado– en el Movimiento de Liberación Nacional, el MLN²¹ (nombre probablemente evocativo del FLN argelino, pero cuyo sobrenombre, el “Malena”, ya daba cuenta de una inflexión nacional-tanguera en su «sarttrismo»), eludiendo por izquierda –resistiremos la tentación de decir «contorneando»– al peronismo propiamente dicho, tanto como al nacional-trotskismo del Colorado Ramos, que, en algún párrafo bastante desconsiderado de su –por otra parte regocijante– *Historia de la Nación Latinoamericana*²², había menospreciado al maestro, burlándose de que su mayor compromiso con la Resistencia había sido llevar un atado de panfletos en su bicicleta: ¡habráse visto el atrevimiento! (digamos, en relativa disculpa de Ramos, que por entonces no se sabía que en 1945 De Gaulle pretendió condecorar a Sartre nada menos que con la *Croix de Guerre*, justamente por su actuación en la Resistencia, que había sido algo más que un paseo en bici; y ello sin mencionar que, de todos modos, llevar panfletos de la Resistencia bajo la ocupación nazi no era precisamente un paseo por el campo: si bien nunca fue un combatiente armado, Sartre, entre otras cosas, y ya junto a Merleau-Ponty, fundó el *primer* grupo organizado de la Resistencia antes de los *maquis*, bautizado *Socialismo y Libertad*; de más está decir que Sartre rechazó la susodicha *Croix*, como hizo con *todos* los honores oficiales que se le ofrecieron, incluido, como es archiconocido, el Premio Nobel). O sea: los *contorno-malenistas* habían logrado, parecía, fusionar la militancia política con la filosofía o la literatura *engagées*, «nacionalizando» –vale decir, *argelinizando*, como correspondía al “izquierdolema” tercermundano del momento– un marxismo pampeano que –para nosotros, los “imitadores”– no quería renunciar del todo al *pernod* en el Deux Magots.

Nada de esto, reiterémoslo, debe tomarse como peyoración. Al contrario: era, para abusar de una vulgata, una «bocanada de aire fresco» en la articulación de «intelectualidad» con «izquierda». Hay que pensar en qué andaba el PC por aquellos días –aparte, se sobreentiende, de arrastrar el pesado bulto histórico de la Unión Democrática–: una mezcla del más deleznable estalinismo (todavía estaba vivo, como número Uno del PC argentino, el *komissar* Vittorio Codovilla, asesino de esforzados *poumistas* y anarquistas en la guerra civil española) con un «reformismo etapista» muy poco excitante, más una historiografía desopilantemente mixturada entre la Academia de Ciencias de la URSS y el mitrismo porteño-liberal, todo ello servido sin aderezo alguno de interés teórico ni estilístico (habría que hacer algunas excepciones módicas y parciales, claro, como la del introductor de Gramsci en Argentina, Héctor P. Agosti, pero que no alteran el mediocre cuadro general). Además, qué demonios, «ellos» habían matado a Trotsky –fuéramos o no «troskos», percibíamos allí a un *diferente*, aunque a Sartre no pareciera caerle muy simpático (a Merleau más: de hecho, sus discípulos «por zurda» Castoriadis y Lefort ya en el 48 habían inventado el grupo para-trosko *Socialisme*

²¹ El MLN fue fundado en 1960 por Ismael Viñas. Además de varios de los ex miembros de *Contorno*, entre sus primeros militantes estuvieron Eugenio Gastiazoro, José Vazeilles y Susana Fiorito. También estuvo durante un período vinculada a él Alicia Eguren, la compañera de John William Cooke. El MLN apoyó críticamente, al principio, la experiencia frondizista, aceptando incluso algunos cargos oficiales, pero luego, ante lo que calificaron como “traición” de Frondizi (especialmente el *affaire* de los contratos petroleros) renunciaron en masa. El MLN se radicalizó cada vez más hacia la izquierda, llegando a considerar la hipótesis de la lucha armada, aunque manteniendo una distancia muy crítica respecto de las vanguardias «foquistas» y de intentos como el del Che en Bolivia. El MLN se disolvió en 1969, y algunos de sus principales líderes, incluyendo a Ismael Viñas, fundaron AC (Acción Comunista). En 1976, a causa del golpe militar, Ismael Viñas tuvo que marchar al exilio.

²² Cf. Jorge Abelardo Ramos, *Historia de la Nación Latinoamericana*, Bs. As., Octubre, 1965. Hay nueva edición de Peña Lillo, 2011.

ou Barbarie –después también ellos cambiaron, para diferentes lados; pero esa es otra historia–). Al lado de ese PC servilmente «rusificado», anti-nacional, «reformista» y teórico-políticamente tedioso y dogmático hasta la asfixia, el «Malena» –o, en todo caso, *Contorno*– nos parecía el colmo de la combinación entre sofisticación filosófico-literaria y compromiso simultáneo con (alguna forma de) la lucha de clases, la “cuestión nacional” y la ofensiva descolonizadora.

Era lo más parecido que teníamos a las posiciones del propio Sartre, al cual ya le habíamos perdonado –un poco apresuradamente, tal vez: el «error» fue *muy* grande, pero no nos sentíamos autorizados a juzgarlo– su propio traspie momentáneo de «compañero de ruta» del PC francés, así como luego tendríamos que perdonarle su igualmente irreflexivo «maoísmo», y su extraña ambigüedad ante el conflicto palestino-israelí; de manera que, si hubo en todo esto un malentendido (sobre el cual tendremos, sospecho, que decir algo más), no es sólo que estuvo justificado: fue, me parece, razonablemente *productivo*. Finalmente, esa «nacionalización» –con cuotas variables de mala fe, repitémoslo– nos autorizaba, a los herederos del antiperonismo atávico de las izquierdas argentinas clásicas, a transitar por el filo de la navaja de una (o varias, como hemos visto) *tensión*; para qué podía servirnos eso, es harina de otro costal. De hecho, muy pocos adherimos orgánicamente al Malena; pero, aunque estuviéramos en otro lado –o en ninguno– él (y sobre todo *ellos*, los contorno-malenistas) era, me parece, una suerte de referencia distante, pero permanente, a nuestras espaldas.

Después, el eclipse. Otras voces, otros ámbitos. Sartre perdura, en todo caso, o sobrevive con dificultad, en las revistas culturales (en el *Escarabajo de Oro*²³, por ejemplo, o muy ocasionalmente en el principio de *Los Libros*²⁴). Masotta, ya lo dijimos, introduce a Lacan –inducido, se dice, por Enrique Pichon-Rivière–. En Filo, Eliseo Verón, después Juanqui Indart, nos hacen deslumbrar con Lévi-Strauss. Circulaban ya, más esotéricamente al principio, Althusser, Roland Barthes, Foucault –incluso, entre los más exquisitos, Sollers y la banda *Tel Quel*–, que nos hicieron ir a buscar a Saussure, a Jakobson, a Benveniste. Franceses, más franceses: Jakobson *también* era «francés», puesto que lo leíamos desde todos los otros (como pasaría después con otros eslavos *adoptados* por la *Rive Gauche*: Bajtín, Kristeva, Todorov, Lotman, Sklovski, los formalistas rusos). Eso que se llamó difusamente *estructuralismo* –se sabe que Lévi-Strauss fue el *único* que aceptó la etiqueta (hay quien dice que la inventó)– arrasó la sombra terrible de Sartre. El *bizco* pasó, por así decir, a la clandestinidad intelectual. Pero, claro, estábamos, ya definitivamente, en la patria franco-argentina. El «estructuralismo», pese a Althusser o el primer Foucault, no terminaba de *politzársenos* a la medida periférica. Así que muchos, *off*-Corrientes, seguíamos cultivando (no voy a negar que con dudas, o al menos con interrogantes sobre el «humanismo», el «conciencialismo» y demás) *nuestro* Sartre. El que esto escribe, con toda seguridad, y un poco *reactivamente*, como se dice. Tal vez, incluso, con cierta «culpa» política: curiosamente, la militancia en la izquierda no congeniaba, al parecer, con esa lectura. Los “dopartis” más o menos troskos lo despreciaban, siguiendo –no importan las diferencias– el desdén del Colorado Ramos (también despreciaban a todos los otros nombrados, entendámonos: todos apretujados en la bolsa de “intelectuales pequeñoburgueses”; pero con Sartre la inquina era especialmente violenta: era, además, se decía, un *desesperado*: demostración palmaria de una manifiesta ignorancia, basada con suerte en una mala interpretación de “el infierno...”, etcétera. Irónicamente, podríamos parafrasear a Sartre hablando de Paul Valéry, para decir: sin duda, Sartre es un intelectual pequeñoburgués; pero no todos los intelectuales pequeñoburgueses son Sartre²⁵).

²³ Una de las más importantes revistas literarias argentinas de la década del 60, dirigida por Abelardo Castillo y Liliana Heker. Fue precedida por *El Grillo de Papel*, y después de 1974 fue continuada por *El Ornitorrinco*.

²⁴ Influyente revista literaria de la década del 70 inicialmente dirigida por Héctor Schmucler, Beatriz Sarlo, Carlos Altamirano y Ricardo Piglia (quien rompería con la revista en 1980), que luego se convertiría en *Punto de Vista*.

²⁵ La célebre frase de Sartre (“Paul Valéry es un intelectual pequeñoburgués; pero no todos los intelectuales pequeñoburgueses son Paul Valéry”) pertenece a la *Crítica de la razón dialéctica*.

(Viñeta de época, personal, pero con intenciones modestas de más largo alcance: un conocido, y ya fallecido, dirigente “trosko” me encuentra leyendo algo, no recuerdo qué, de Sartre. Sonríe socarronamente y dice: —¡Jé! ¿Para qué le sirvió a Sartre el marxismo? ¿para escribir obras de teatro? Sin medir las consecuencias, respondo: —Bueno, al menos a él le sirvió para eso. Lo que es usted, no escribió nada interesante, y su política de todos modos es una mierda. No hace falta aclarar que me echaron a patadas del “doparti”. Quizá me hayan hecho un favor. Pero, a la distancia, no sé si no había un grano de verdad en lo que decía mi interpelador, claro está que por las razones contrarias a las que él pensaba. Quiero decir: quizá no haya sido su marxismo lo mejor que tuvo Sartre. Pero ya volveré sobre esto, si me da el tiempo y la lógica un poco descoyuntada de este texto. Por ahora, quisiera decir otra cosa: esa afirmación despectiva ofendía profundamente, no tanto un amor histórico por el personaje Sartre, que el buen hombre no tenía por qué compartir, sino el lugar fuertemente «politizado», en el sentido más amplio posible, que por entonces le dábamos a la literatura —él había elegido, seguramente no por azar, la expresión “para escribir obras de teatro”, cuando podía haber dicho: “para hacer mala filosofía”, o cualquier cosa por el estilo—, y que el estructuralismo no había conseguido neutralizar del todo).

El racismo colonial como filosofía política

Como sea: terminó la dictadura de Onganía y sucesores, subió —por poquito tiempo, ya sabemos de las ilusiones efímeras de esa “primavera”, ilusiones en las que no todos caímos, y esto *no es* necesariamente un mérito— el “Tío” Cámpora, “en una nube de lanzas”, como hubiera dicho —lo dijo respecto de los *otros* montoneros, los históricos— el Colorado Ramos. En 1974 se anuncia la traducción del último libro de Sartre (el *último*, en todos los sentidos: pero entonces no podíamos saberlo). Pensemos bien: 1974. Ya había sido Ezeiza, Perón se moría o ya lo había hecho tras su inequívoco giro a la derecha, los bandos se «tiraban» mutuamente cadáveres, el Brujo López Rega y las 3A ya eran nombres temibles y temidos, los intelectuales de izquierda pasados a activistas —estuvieran o no «peronizados»— ya no corrían tan solo el riesgo de la marginalidad: entre las primeras víctimas fatales de las 3A estuvieron Ortega Peña y Silvio Frondizi (ambos recordados profesores nuestros en la Facultad de Filosofía y Letras). En lo que nos concernía más cotidianamente, Ottalagano (“Otalaempato”, lo llamábamos jocosamente, con el desparpajo irresponsable del que todavía no ve bien *lo que se viene*) había intervenido la UBA. La cosa está que arde. En medio de eso, un nuevo Sartre. Se nos dirá: ¿y a mí qué? ¿No había suficiente de qué ocuparse? ¿Qué importancia podía tener una *francesada* más o menos? De acuerdo. Pero, concédasenos algo: *éramos* —y hasta *defendíamos* ser, «reactivamente» o no— “intelectuales pequeñoburgueses” (y no se olvide: “*comprometidos*”). O sea, nuestra política —que por supuesto no era para todos la misma— pasaba también por nuestras *lecturas*. Y ahora, después del paréntesis, el “troesma” volvía por sus fueros. En medio de *aquello*, desde *ese* lugar en el que estábamos, con Filo ocupada por la Inquisición (el interventor Sánchez Abelenda encendía incienso en el *hall* de Independencia para exorcizar al demonio bolchevique) y todo eso, ese «acontecimiento», sería estúpido o bien hipócrita negarlo, tenía su emoción.

Aclaremos: también tenía su cierta —un poco nebulosa— *inquietud*. Estoy obligado a retomar, sin remedio, un tono más «personal». A los que —había unos cuantos, y este es un debate de los setenta no terminado de saldarse— no comulgábamos ideológicamente —o nos parecía directamente un *disparate suicida*— con la “política-guerra” de las “formaciones especiales” (por convicciones políticas basadas en la “organización de las masas” y no en las “vanguardias iluminadas”, o por dejos de un eticismo filosófico que nos hacía repugnante el “atentado individual”, o por lo que fuere), ya nos había preocupado, en el pasado inmediato, *cierta* lectura de un *cierto* Sartre que hacían *ciertos* militantes de la izquierda más o menos peronista. Era obvio —aparte de sus innumerables declaraciones o artículos de coyuntura— el caso ya citado del Prólogo a

Fanon²⁶, que se nos aparecía –hoy el que esto escribe cambió de opinión, pero ya hablaremos de eso– como un llamado un tanto irreflexivo a la *celebración* de la libertad (y más: del pasaje a un nuevo *estado de humanidad* del colonizado, y en esto Sartre parecía seguir casi literalmente a Fanon) mediante la violencia, incluso la «terrorista», contra el colonizador.

Por supuesto: entendíamos, o creíamos entender, perfectamente, porque tratábamos de seguir las enseñanzas del maestro respecto de la puesta en *situación*, que Sartre hablaba de *Argelia* –y, por extensión, tal vez de todo el África colonial–. Es decir: de un territorio *ocupado* militarmente por una potencia expoliadora y *extranjera*, tal como a su manera lo había estado en su momento Francia –la propia potencia colonial que desde 1830 era la ocupante de Argelia–, y a la que había opuesto la «heroica» Resistencia en la que el propio Sartre, con o sin bicicleta, había participado. Y ese no era el menor de sus argumentos: el cinismo *canalla* con el que los adalides de la *Liberté-Egalité-Fraternité* no sólo condenaban como victimarios lo que habían glorificado como víctimas, sino que utilizaban ellos mismos el terror, la tortura, los asesinatos clandestinos, los “vuelos de la muerte”, las desapariciones forzadas (solo mucho después, incluso hoy mismo, se “desayunaron” muchos de *cuánto* tenían que ver esos humanitarios franceses con lo que en 1974 era nuestro próximo, casi inmediato, futuro).

Pero, además, para colmo, Sartre era también, precisamente, *francés*. Tenía que hablar sobre las víctimas producidas por *su* propio país, por el propio estado del cual él era *citoyen*, y, por lo tanto, de alguna involuntaria manera, *cómplice*. Eso, necesariamente, redoblaba su virulencia, su elocuencia retórica (siempre proverbial, pero potente hasta lo sublime en el prólogo de marras), su estrategia argumentativa en el elogio, incluso el panegírico, de los resistentes argelinos. Tenía por consiguiente que *demostrar*, a los gritos si hacía falta, que a los «violentos» del FLN no les habían dejado otra *salida*. Cosa, por otra parte, no muy difícilmente demostrable, como sucede con harta frecuencia en *toda* guerra de liberación anticolonial.

Pero, eso era *Argelia*. Sin embargo, aquellos *ciertos* militantes de los que hablábamos hacen un momento, leían allí –y no sólo apelando a chistes homofónicos facilongos– *Argentina*. O sea: aun leyendo a Sartre/Fanon en castellano, *traducían*: la Argentina también era una “colonia” (“Patria sí, Colonia no”, etcétera), y también estaba “ocupada militarmente” (por el Ejército que de «Nacional» sólo tenía el nombre), que también había torturado y asesinado (ahí estaban Vallese, Pampillón, Jáuregui, todos ellos): para aquellos, las referencias comparativas se habían *literalizado* por fuera de los sesudos análisis políticos, sociológicos, histórico-culturales que procuraban detectar con la mayor precisión posible la *diferencia* argentina y latinoamericana para pergeñar la mejor estrategia de resistencia, o incluso de “toma del poder”.

Y *esa* lectura de Sartre –lo decimos así porque ahora estamos hablando de Sartre: era por supuesto algo mucho más vasto, de una importancia *vital*, y no sólo «filosófica»– nos preocupaba, porque de ella no podía desprenderse otra cosa que el FLN y sus tácticas, extemporáneamente traspuestas a las pampas rioplatenses. La política-guerra, y no la *guerra política*.

(Otra viñeta de época: a fines de 1969, o quizá principios de 1970, a la salida de otra sempiterna proyección trasnochada de La Batalla de Argelia en el Lorraine, me encuentro con un compañero de facultad, militante del entonces FEN –sigla sugestivamente cercana a la argelina–, que portaba el infaltable Fanon prologado por Sartre bajo el brazo. Entusiasmado una vez más con el film, me espetó: “¿Viste? ¡Esto es lo que hay que hacer hoy en la Argentina!”. No hice mayor esfuerzo, por intuirlo inútil, de convencerlo de otra cosa. Pero pensé: Sonamos. ¿Esto es lo que hay que hacer? ¿Hoy? ¿En Argentina? ¿En un país que no es formalmente una colonia ocupada por una potencia extranjera, que no tiene una población de 90% de campesinado

²⁶ J.-P. Sartre, “Prefacio” a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon; México, FCE, 1963.

paupérrimo y semi-tribal como Argelia, donde hay –como lo había entonces– un comparativamente alto nivel de industrialización, donde hay –como la había entonces– una clase obrera fuertemente sindicalizada, con profundísimas tradiciones de lucha organizada –más allá de las burocracias traidoras de siempre, en ese entonces compitiendo con la CGT de los Argentinos y muchos sindicatos “clasistas”–? ¿Que acaba –como acababa entonces– de hacer nada menos que el Cordobazo? Esto puede ser el desastre.)

Que se entienda bien: no pretendo, retroactivamente, haber acertado desde el vamos. Mucho menos haber tenido la lucidez premonitoria que tantos, ahora, se autoadjudican en su nuevo entusiasmo de arrepentidos y penitentes de la última hora: era, simplemente, una posición política (y lamento, en cierto modo, tener que seguir pensando que, en ese tiempo, si bien minoritaria dentro de «las izquierdas» –incluida la peronista, claro-, fue la más correcta: la otra costó demasiado). Mucho menos pretendo *culpar* a los que pensaban así entonces –puede ser que tengan sus culpas, y con toda seguridad sus responsabilidades: yo, hoy, no soy quién para exigir cuentas-. (Y también había *otras* maneras de pensar cierto «sartro-fanonismo» –aun sin nombrar explícitamente esos autores, ni seguirlos puntualmente en sus ideas– que pudieran mantener la diferencia: León Rozitchner lo ensayó en –por ejemplo– *Ser judío* o en *Moral burguesa y revolución*).

Y sin duda que esa lectura no era culpa *de Sartre*: hay que insistir, él, equivocado o no, hablaba de *otra* “situación”, desde *otro* lugar. Se podrá decir: sí, pero él no era *cualquiera*; tenía la obligación de prever que su palabra podía ser, por ejemplo, abusivamente *universalizada*. Puede ser. Es muy cierto, nadie puede controlar los efectos de lo que escribe, pero tampoco tiene el derecho de *desentenderse* cuando lo que escribe produce efectos. Eso es éticamente obvio. Al mismo tiempo, no obstante, y recíprocamente, no puede endilgársele al escritor *cualquier cosa* que uno quiera entender por *otras* razones que las que están allí escritas. Porque –es lo que pienso hoy– esa era una *mala* lectura (y no en el sentido más inofensivo de la “deslectura creativa” de Harold Bloom) de Sartre, incluida la del prólogo a Fanon.

Al prólogo a Fanon puede dársele, no cabe duda, un alcance «universal»: pero está en el *método* de pensamiento, no en el *tema*. El «tema», como siempre en Sartre, está del lado del *universal-singular*. Argelia (o África, si como decíamos se quiere extenderlo lo más posible) era allí el componente de la *singularidad*: servía para hacer la *crítica* de una falsa universalidad, la de Europa. Al «universalizar» abstractamente –puesto que trasladar Argelia a la Argentina, un país *tan* diferente, era hacer eso– lo que Sartre decía *de Argelia*, era traicionarlo sin querer.

Había, por ejemplo, una cuestión, que en la Argentina *de entonces* no veíamos que constituyera una cuestión (aparte de muy difusas referencias críticas a la clase media porteña que hablaba despectivamente de los *cabecitas*): la cuestión del *racismo*, que en Sartre era un «interpretador» central, y para nada abstracto, de aquella crítica a la «universalidad» europea. Porque, en efecto, Sartre no estaba simplemente ofreciendo una hipótesis *psicológica* sobre el racismo. Lo que estaba haciendo era proponer un modelo lógico-«existencial» para *pensar* (lo que no significa necesariamente *resolver*) las aporías de la relación de conflicto *trágico* entre lo Mismo y lo Otro, o entre la Parte y el Todo. Y es este modelo el que está en el trasfondo de lo que *hoy* podría seguir pensándose (y más que nunca) como esa “crítica de la razón política” a la que aspiran muchos.

Esa crítica política y filosófica, en el más alto sentido del término, está básicamente dirigida a *desnudar* (a hacer el «*strip-tease*», según, otra vez, su célebre expresión) las maneras en las que el Poder *produce* su Otro para tener a quién *robarle su Ser*. Ya más de una década antes del prólogo a Fanon, en sus *Reflexiones sobre la Cuestión Judía*²⁷ o en “Orfeo Negro” (su prólogo a la antología de poemas de la *négritude* realizada por

²⁷ J.-P. Sartre, *Réflexions sur la Question Juive*, París, Gallimard, 1954. Hay varias ediciones castellanas.

Leopold Sedar Senghor)²⁸, Sartre había explicado esa aporía de manera hartamente inquietante: una operación casi constitutiva de la ideología, incluso del propio lenguaje, hace que sea prácticamente imposible, en términos lógicos y más allá de nuestras intenciones subjetivas, *no ser* «racista». El racismo y, en general, la discriminación inferiorizante hacia el Otro, consiste, en última instancia, en *hacer* del otro –del diferente– un Otro –la Otredad–: consiste en la operación que eleva una ínfima diferencia, un detalle contingente, a la Totalidad de la *diferencia ontológica* de un otro que, en todo lo demás, es perfectamente semejante a mí: si el otro tiene un *color de piel* distinto, diré: *es negro*, o *es amarillo*; si pertenece a otra religión, diré: *es judío*, o bien *es musulmán*; si ha hecho una elección sexual diferente a la mía, diré: *es homosexual* (o heterosexual, tanto da). Pero entonces, y al revés de cómo se lo piensa bajo el sentido común, ¿no será que el racismo, lejos de provenir del carácter insostenible de la *diferencia*, proviene del carácter insostenible de la *semejanza*, que me hace *inventar* una diferencia radical imaginaria para explicar ese malestar? Es decir: algo así como el *narcisismo de la pequeña diferencia* de Freud. O, como hubiera dicho famosamente Borges: no es que sentimos horror porque soñamos con una Esfinge, sino que soñamos con una Esfinge para explicar el horror que sentimos.

Pero por supuesto, sea cual sea la estructural «inevitabilidad» de la operación, no es lo mismo saberlo que no saberlo. El colonialista está *obligado* a no saberlo, y a reduplicar la operación: puesto que tiene que *justificar* (ante sí mismo, ante todo) la opresión colonial. No le basta, como hacemos todos, con darle al «negro», fetichistamente, su «ser»: tiene, además, que persuadirlo de que ese «ser» es *naturalmente inferior*; es la única manera de que el colonizado «comprenda» plenamente las ventajas de su *nuevo ser*, de esa «máscara blanca» que le dará acceso a la cultura superior, a *la civilización*. Desde luego, apenas el «negro», imbuido de cierta duda confusa, tenga la ocurrencia de preguntarse por su *verdadero ser* (apenas, para decirlo con otra célebre fórmula sartreana, trate de imaginar qué hacer con lo que la historia ha hecho de él), la máscara caerá, y la piel negra ocupará nuevamente toda su dimensión ontológica. Eso, para el colonialista, lejos de ser un desmentido a su operación, será una *confirmación*: “¿Lo ve usted? No hay nada que hacerle: los elevamos al nivel del blanco, les otorgamos toda la dignidad de nuestra cultura, y ellos nos rechazan; en el fondo, quieren ser como *son*”.

El colonialista, pues, no puede perder nunca: si el «negro» acepta la máscara, habrá demostrado la *razón* que él tenía en imponerle su cultura; si la rechaza, será por su ignorante tozudez, por obcecarse –para decirlo spinozianamente– en *persistir* en su «ser» inferior. Y si, para colmo, se rebela, habrá razón en reprimirlo, en torturarlo, en asesinarlo: a la larga, *la civilización* debe prevalecer. Se puede hacer, incluso, en nombre de Rousseau: “los hombres deben ser *obligados* a ser libres”. Vale decir: a ser blancos. Y por lo tanto a tener –es de suponer– todas las «ventajas» de los blancos; por ejemplo, una ley «civilizada», moderna, y no el consuetudinario ritualismo tribal. Como dice sarcásticamente Sartre: “Entonces decidimos hacerles un hermoso regalo: les dimos nuestro Código Civil. ¿Y por qué tanta generosidad? Porque en la mayoría de los casos la propiedad tribal era colectiva, y se quería parcelarla para permitir a los especuladores comprarla poco a poco”²⁹.

¿Cómo es que el «negro» no puede comprender algo tan simple? ¿Que no pueda comprender que el haberlos despojado, en menos de un siglo, de las dos terceras partes del suelo de su patria (es el caso de Argelia) está más que compensado por ese «regalo», el Código Civil? Pero si la explicación es bien simple: al *uropeizar* y parcelar la propiedad, como lo dice Sartre, se ha destruido el esqueleto de la antigua sociedad tribal, sin reemplazarlo con *nada*. Se le ha privado de su *Ser* social mismo. Mejor dicho, no es que no se haya puesto allí, exactamente, nada: se han sustituido las fuerzas colectivas, dice Sartre, por una “polvareda de individuos”. Es decir: se ha *modernizado* la sociedad, a imagen y semejanza de la “serialidad” individualista

²⁸ J.-P. Sartre, “Orfeo Negro”, en *La República del Silencio (Situaciones III)*, Bs. As., Losada, 1960.

²⁹ J.-P. Sartre, “El colonialismo es un sistema”, en *Colonialismo y neocolonialismo (Situaciones V)*, Bs. As., Losada, 1965, p. 20.

en que consisten –si se puede hablar de consistencia– *nuestras* sociedades. ¿Qué más podrían pedir, los «negritos»? Y, sin embargo, ahí tienen ustedes: no quieren entender; lo cual demuestra que, a pesar de todo, *son* un Otro, un Diferente. Y ya sabemos que eso significa: un inferior.

Pero es que el problema con la ocupación colonial es que confronta a los sujetos con una *violencia absoluta*, sin exterioridad, que casi nos atreveríamos a llamar *sustantiva*: si aceptamos la premisa de que los individuos sólo pueden adquirir *status* de sujetos por medio de la «identificación» (todo lo imaginaria que se quiera) con la comunidad, con la *ecclesia*, con el *ser-con* que les da su reconocimiento en una genealogía, con el *grupo-en-fusión* (para usar una categoría sartreana) con el que comparte un proyecto, incluso con la materialidad de la *tierra* –y tenemos al Marx de los *Grundrisse* para apoyar esta afirmación que podría resultarle «sospechosa» a alguien–, entonces se entiende que la ocupación colonial ponga en cuestión el propio *ser o no ser* de la subjetividad. En *este* sentido –entiéndonos bien– la lucha anticolonial es una experiencia todavía más *radical* que la lucha de clases. Aunque –también esto hay que entenderlo bien– es *inseparable* de ella, tanto bajo el colonialismo propiamente dicho como bajo el imperialismo, o los «neo»/«post» colonialismos que correspondan, ya que el capitalismo y el colonialismo moderno son *el mismo* sistema, y entonces no se puede ser consecuentemente anticolonialista sin ser al mismo tiempo anticapitalista: sólo que responden a *registros* lógicos y políticos diferentes, aunque inevitablemente superpuestos, «desiguales y combinados».

Es más radical, decíamos, porque la violencia colonial compromete a la propia *comunidad existencial* de los sujetos, amenaza de manera más inmediata y totalizadora –y con menos alternativas de acción contrahegemónica y «legal», ya que se trata simplemente, como decíamos, de ser o no ser– la conformación de un *territorio* material y simbólico de pertenencia *sobre* el cual plantear, incluso, la lucha de clases –y ello aun cuando el resultado de la lucha de clases a nivel mundial fuera finalmente la completa *desterritorialización* política del planeta: porque, en buena lógica, ¿cómo «desterritorializar» un territorio inexistente?–.

Por supuesto, no es este el razonamiento que hará el colonialista. Para él, nada le ha sido sustraído al colonizado; al contrario: es *él*, el colonialista, quien le ha dado un «valor agregado», el de la civilización blanca. Y ahora, decepcionado, comprueba que *ellos*, los «negritos», el Otro, no sabe qué hacer con ese valor: lo desprecia, lo rechaza, incluso –suprema locura– lo combate. Combate el *valor* moral, cultural, piensa el colonialista, y no la *ley* del valor, por ejemplo, que ha transformado su propiedad colectiva histórica en una serie de parcelas discretas a ser comercializadas, y de las cuales ahora el «negrito», que siempre había trabajado libre y comunitariamente esa tierra, ha devenido su esclavo. Por supuesto que se ha transformado en *otro*, incluso para sí mismo: ya ni siquiera sabe quién es, tal ha sido el derrumbe apocalíptico de su mundo, la crisis terminal de su *presencia social*, como diría Ernesto de Martino. Pero no es *el Otro*, ya que aquello en que se ha transformado es un *producto* de lo que el colonialista ha hecho de él. No hay nunca, y mucho menos bajo la opresión colonial, el Uno y *el* Otro, el Mismo y el Diferente: hay Otro y hay Diferente *porque* hay Uno y hay el Mismo que *fabrica* Otros y Diferentes. El colonialista, claro, no sabe esto: verifica, simplemente, una Extrañeza; una *barbarie*, también en el sentido griego clásico: aquello que no se entiende, que pertenece a una lengua, a un código, completamente ajeno, “un ruido como de pájaros”.

El colonialista, en efecto, *no puede* razonar de otro modo. Podría quizá, si es un hombre «racional» y abierto, comprender, y aún considerar, toda una serie de explicaciones sobre el funcionamiento mundial del capitalismo, la lógica del imperialismo, etcétera. Pero no puede captar –es un pensamiento *demasiado* radical– que esa *sustracción del ser del* Otro que él ha operado en tanto colonialista, ese *vampirismo ontológico*, que ha transformado al otro en *nada*, pertenece a *su propio* mundo, al que él, el propio colonialista, ha hecho. ¿Cómo podría entenderlo, si no puede entender que en *su propio* mundo haya quienes están contra él, contra lo que él representa? Insistamos con la secuencia de *La Batalla de Argelia*: el jefe de

los paracaidistas represores, el coronel Mathieu (notable paradoja: es el mismo nombre de uno de los protagonistas centrales de *Los Caminos de la Libertad*, la monumental trilogía novelística de Sartre), durante una rueda de prensa, les pregunta a los corresponsales franceses: “¿Qué noticias hay en París?”. Uno de ellos responde: “Nada demasiado nuevo: otro artículo de Sartre en contra de la intervención”. Mathieu suspira y pregunta, *se pregunta*, con auténtica perplejidad: “¿Por qué será que los Sartre están en la vereda de enfrente?” En suma: el colonialista *no puede* comprender lo que él mismo, ingenuamente, está diciendo: que estar “en la vereda de enfrente” es la *condición existencial* de ser “los Sartre”. Para él el universo se divide taxativamente en “ellos” y “nosotros”; no puede en absoluto concebir –toda su *razón de ser* se derrumbaría– que haya, entre “nosotros”, en la *civilización blanca*, quien pueda identificarse con “ellos”, con el Otro radical. No puede en absoluto concebir que seamos “nosotros” quienes hemos *producido* ese Otro radical, y por lo tanto él forma *parte* de nosotros, como nosotros de él. Esa «incomprensión», esa incapacidad simbólica –que es ante todo, por supuesto, ideológica y política– no es, me apresuro a aclararlo, nada para festejar: es una *pérdida*, infinitamente dolorosa, y es un crimen que Occidente ha cometido contra sí mismo. Un crimen, ante todo, de lesa *occidentalidad*: el de jugar a un «universalismo» que se sabe, cínicamente, que no va a poder ser satisfecho.

En el prólogo a *Los condenados de la tierra*, Sartre lo expone, como de costumbre, con cruel lucidez: “Esas mentiras vivientes no tenían nada que decir a sus hermanos; resonaban. De París, de Londres o de Ámsterdam lanzábamos las palabras: ¡Partenón! ¡Fraternidad!; y, en algún lugar de África o de Asia, unos labios se abrían: ¡...tenón! ¡...nidad! Era la edad de oro. Terminó: las bocas se abrieron solas; las voces amarillas y negras hablaban aún de nuestro humanismo, pero era para reprocharnos nuestra inhumanidad. Nosotros escuchábamos sin desagrado esas corteses expresiones de amargura. Al principio nos produjo un orgulloso asombro: ¿cómo? ¿Hablaban solos? ¡Pero mire usted lo que hemos hecho de ellos! No poníamos en duda que aceptaban nuestro ideal, ya que nos acusaban de no ser fieles a él. Por esta vez, Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos y había creado una nueva especie, los negros grecolatinos. Pero vino otra generación que cambió de lugar la cuestión (...) en resumen, nos dijeron: ustedes hacen de nosotros monstruos, su humanismo nos supone universales, y sus prácticas racistas nos particularizan”³⁰.

He aquí toda la intrincada cuestión (filosófica, política, antropológica, lo que fuere): los valores universales *abstractos se concretizan* en la «particularidad» del racismo; la explotación justificada por la inferioridad del Otro o, más simplemente, en la *abyección* del Otro, que es un “proyecto” –y una proyección– del Uno. ¿Contradicción dialéctica, manifestación de una hegeliana “conciencia desdichada”? No, justamente: es una *tensión interna* a la propia Razón occidental; en todo caso, una *dialéctica negativa* en el sentido de Adorno: el “particular concreto” nunca puede ser plenamente subsumido en el “universal abstracto”. Si, a pesar de ello, intentamos forzarlo, transformamos al propio valor universal *en su contrario*: el humanismo deviene *inhumanidad*, para retomar las palabras sartreanas: es una lógica diferente a la explotación de clase; en el siglo XIX, en efecto, la burguesía consideraba a los obreros como inferiores, quizá, “envilecidos por sus groseros apetitos”, sin duda, pero se guardaba muy bien de no incluirlos en la especie humana: son, claro que sí, individuos humanos y libres: ¿cómo, si no, podrían vender «libremente» su fuerza de trabajo? El universalismo demuestra, también aquí, los límites de su subsunción en los intereses particulares de la clase dominante. Pero, al menos, su *enunciado* tiene todavía alguna chance de disimular ese sustrato íntimo en la genérica especie humana, en el “equivalente general”.

En el caso del racismo colonialista (y el racismo, tal como lo entendemos, *es* un “invento” colonial, es decir moderno: antes no era necesario), no queda siquiera esa ilusión: el particularismo absoluto del Otro es la *condición lógica* misma de la justificación colonial; si el Otro no fuera un Otro *absoluto* sería, en algún sentido al menos, como yo. ¿Cómo podría entonces yo negarle su *ser* sin negármelo, en algún punto, a mí

³⁰ Sartre, “Prefacio”, *op. cit.*, pp. 7-8.

mismo? Es una lógica «sistémica» que *impide*, estricta y objetivamente, que el colonialista pueda concebir una dialéctica inclusiva –aunque fuera conflictiva– entre el Mismo y el Otro. Por supuesto, mientras todo está quieto, no hay problema: el Otro es otro, y basta: está *afuera*, es un *exterior*, un pleno Ajeno con el cual no me une ni un atisbo de semejanza, aún imaginaria. Es sólo cuando el Otro se *mueve*, se hace visible, que descompagina el orden mineral de las cosas, que reintroduce esa dialéctica desgarrada.

En la Argentina de fines de los 60 (y mucho más en la de principios de los 70), sólo el componente *universal abstracto* de todo esto podía traducirse, y muy alegóricamente. Nuestros “ocupantes” eran –aunque esa constatación nos repugne– *compatriotas*. Perteneían a nuestra misma “raza”, hablaban nuestra lengua, comían asado. ¿Actuaban, «objetivamente», en nombre del neocolonialismo transnacionalizado, etcétera? Claro que sí, pero no *únicamente*: no eran de una «etnia» distinta, y también hablaban en nombre de algunas de las peores tradiciones *argentinas*: ¿o no se referían con fruición –como lo habían hecho antes y como lo harían después– al *ser nacional*, allí donde los franceses ocupantes de Argelia hablaban de la *civilización universal*? Lo hacían cínicamente, va de suyo. Pues bien, poco tenían, política o ideológicamente, de «nacionales»; pero querían hacerse *reconocer* como tales, lo cual a los franceses trasplantados a Argelia, por definición (y también porque les hubiera dado asco) les estaba vedado.

Por supuesto: también hablaban, nuestros “ocupantes”, en nombre de “la civilización occidental y cristiana” (es decir, ya no *tan universal*: comparados con los franceses, eran un poquito más *concretos*), pero no veían problema alguno en identificarla con aquel ser nacional. En la Argentina, pues, había que –parafraseando la fórmula massoteana– pensar *como Sartre*, pero para actuar como *argentinos*, y no como argelinos. *Eso* era ser «sartreanos» *de aquí*, en tanto la defensa de la «nacionalidad» contra el imperialismo pudiera articularse con el auténtico *universalismo concreto* del “internacionalismo proletario” y la inscripción en el movimiento mundial contra el colonialismo.

Pero nos fuimos, como se dice, por las ramas –inevitablemente: Sartre lleva a demasiados lugares al mismo tiempo–. Por ahora, nos interesaba apenas explicar aquel contexto *preocupado* en que recibimos, con enorme expectativa, el nuevo libro de Sartre, que finalmente apareció, bajo el sello de Tiempo Contemporáneo, y la bellísima traducción de Patricio Canto, en el 75 –vale decir: con la catástrofe ya muy barranca abajo–. Sorpresa –y, de cierta manera muy difícil de explicar, alivio, si bien alivio *desconcertado*–: era la biografía de un escritor francés, como otras que le habíamos leído: Genet, Baudelaire, Mallarmé, la suya propia. Pero ni siquiera era la de –digamos– Jean Genet, ese «maldito», homosexual y ladrón, pederasta carcelario y escritor violento, revulsivo, contemporáneo del propio Sartre, que daba pasto sobrado para las honduras filosóficas, psicológicas, y por supuesto políticas, igualmente revulsivas y heterodoxas, con las que el *bizco* nos había dejado, literalmente, sin aliento, años antes (el *San Genet, comediante y mártir* es de 1957, pero por supuesto lo leímos mucho después, a fines de los 60): personaje sartreano si los hay: de no haber existido, Sartre hubiera tenido que inventarlo.

Tampoco era su propia autobiografía del 64, que bajo el título absolutamente pertinente de *Las palabras*, nos había deslumbrado más o menos simultáneamente al *San Genet*. No, esta vez era un escritor del siglo XIX. Y ni siquiera eran Baudelaire o Mallarmé, otros fundadores del «malditismo» poético a los que también les dedicó ensayos –textos a cuya lectura muy tardía sólo tuvimos acceso en los 80–: era Flaubert, el exquisito. El que no puede faltar en ningún convencional *canon* literario. El *formalista radical*, que –decía– aspiraba a llegar a escribir con palabras *puras*, que no *significaran* estrictamente nada (aunque –y quizá haya aquí una pequeña pista– lo suficientemente avisado como para decir, aproximadamente: “Yo quise encerrarme en mi torre de marfil, lejos de la mierda del mundo; pero la mierda continuó llamando a la puerta”³¹). Que había escrito, desde ya, una de las novelas realistas –pero, ¿era realmente “realista”?– más perfectas del siglo XIX,

³¹ Gustave Flaubert, “Carta del 13 de noviembre de 1872”, en *Correspondencia Flaubert-Turgéniev*, Madrid, Mondadori, 2007.

Madame Bovary, pero también incursionado en el decadentismo *orientalista* de *Salammbó*, en la ficcionalización delirante de las disputas teológicas de *Las tentaciones de San Antonio* o en el desopilante –¿cómo llamarlo?– «pre-surrealismo» de *Bouvard y Pecuchet* (estamos caricaturizando a sabiendas: eran cosas que se decían). Pero no lo decíamos sólo nosotros, lo decía *Sartre*. Escuchémoslo, en la estupenda biografía que le dedicó Annie Cohen-Solal: “Flaubert representa para mí exactamente lo opuesto a mi propia concepción de la literatura: una carencia de compromiso total y la búsqueda de un ideal formal que no es en modo alguno el mío... Flaubert empezó a fascinarme precisamente porque veía en él, en todos los aspectos, lo contrario de mí mismo...”³².

Tendremos que pensar un poco más sobre esta *contrariedad* sartreana. Digamos, por ahora: *eso*, de parte de Sartre, llegaba a la Argentina políticamente convulsionada, ya por demás ensangrentada, de 1975.

La literatura, la política, el “realismo” comprometido

La recepción fue –por lo menos– lamentable. No recuerdo un solo artículo, una crítica, un comentario, digno de mención. Y hay que aclarar, para que se vea hasta qué punto *aún en esto* fuimos «afrancesados»: tampoco los hubo en París, donde la publicación de la obra más monumental, más «trabajada», más *oceánica* de Sartre pasó prácticamente desapercibida. Y eso, también después y hasta hoy: los dos suplementos especiales, de un centenar de páginas cada uno, que el diario *Libération* –fundado por el propio Sartre– dedicó en 1980 a su muerte y en 2005 a su centenario, apenas mencionan al pasar *El idiota...*, sin el menor intento de análisis. La hora de Sartre –una hora bien larga y nutrida de acontecimientos–, al parecer, había pasado.

En Buenos Aires, entre la fiebre estructuralista en los cenáculos intelectuales y los desastres de la política en la calle, ya no había, parece, tiempo ni «libido» para invertir (para *investir*) en las 1200 páginas apretadas –en la edición de Tiempo Contemporáneo: ahora sabemos que en el original eran más del doble– dedicadas al aurático, «descomprometido» Flaubert. Páginas que ni siquiera, justamente, llegaban hasta *Bovary*, *Salammbó*, *Bouvard*, ya que el subtítulo de esa gigantografía inconclusa parecía ser inequívocamente desalentador: *Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*. O sea: ¿una biografía del *joven* Flaubert? ¿De “Gustave” –como le dice Sartre, casi como si le hablara familiarmente–, antes de convertirse en “Flaubert”? En una época, cabe agregar, que aun en términos estrictamente intelectuales, ya había despachado el género biográfico al baldío de inutilidades, aplastado bajo el peso de las “estructuras”, de las “derivadas del significante”, y así.

(Tercera viñeta de época. ¿Fue realmente tan así? Las vanguardias teórico-literarias del momento, es cierto, recusaban con a veces virulento sarcasmo toda idea de una literatura “comprometida”, o la de una escritura que subordinara su autonomía significativa a los contextos histórico-políticos. “La historia no es todo” fue una combativa –y provocadora, en el buen sentido– consigna de la revista Literal, que defendía aguerridamente esa trinchera. Sin embargo, no se puede decir que los más conspicuos responsables de esa publicación hoy ya mítica –Germán García, Luis Gusmán, Osvaldo Lamborghini– fueran en modo alguno «apolíticos», ni que no guardaran –me consta personalmente– un gran respeto por la figura de Sartre. Es una prueba más de que los debates en este campo, y especialmente en la Argentina, exceden en mucho las simplificaciones con las que se ha pretendido despacharlos)

De todos modos, ese no era el problema principal, en 1975, *en la Argentina*: respetuosos como éramos, con más y con menos, de las modas y modalidades francesas, no obstante, teníamos, en efecto, otras cosas de qué

³² Annie Cohen-Solal, *Sartre. Una biografía*, Bs. As., Emecé, 1990, p. 596 (hay nueva edición en Edhasa, 2009).

ocuparnos. Nuestro amor por Sartre, si había logrado subsistir, no iba a ser mellado porque estuviera más o menos ausente de los nuevos debates parisinos: ya lo habíamos *nacionalizado* suficientemente.

Y tal vez, de una manera muy compleja, muy difícil de explicar, ese fuera precisamente el problema: tan *nuestro* lo habíamos hecho, que –al menos a primera vista– nos escandalizaba un poco que, *en la Argentina de 1975*, Sartre nos descerrajara esos dos «ladrillos» sobre... Flaubert. No es que pretendiéramos que hablara de la desgarrada Argentina (lo hizo, por supuesto, en 1976 ó 77, pero ese era otro momento, en el cual hubiera sido impensable que un Sartre no hablara; y además, en 1973 se había pronunciado virulentamente contra el golpe contra Allende, y eso no solo quedaba acá nomás, sino que todos lo sentimos como el ominoso anuncio que efectivamente fue); pero posiblemente sentíamos que lo que hubiéramos esperado de él, en 1975, hubiera sido algo más *urgente*.

En alguna parte, de alguna manera, habíamos *malentendido* algo. Fascinados por su escritura, aunque parezca inaudito, habíamos olvidado que Sartre era un *escritor* –y de los más decisivos que ha dado el siglo XX–. Escritor *comprometido*, claro que sí: pero –aprovechémonos del recurso gráfico de las bastardillas– habíamos acentuado antes lo de escritor *comprometido* que lo de *escritor* comprometido; se nos había escapado la sutileza de que en un escritor *en serio* no existe la literatura, por un lado, y *por fuera* de ella un “compromiso” con *otra cosa* (la Resistencia, Argelia, Cuba, Vietnam, mayo del 68, lo que fuera): eran simplemente modalidades de un *mismo* compromiso. Recién hace muy pocos años hubo alguien, Dardo Scavino, que se atreviera a conjeturar esto, en un artículo en la revista *El Rodaballo*: se podría deducir incluso, de su argumentación, que la idea de “compromiso” era la forma específica que adoptaba, en Sartre, la *autonomía literaria*³³. Y, en efecto: ya en su volumen sobre Jean Genet, por ejemplo, Sartre descubre algo que puede parecerle extraño a un lector apresurado de *Qué es la literatura*: la estricta autonomía del arte. No, por supuesto, en el sentido de su completa ajenidad o indiferencia con respecto al mundo, de la ilusión insignificante del “arte por el arte”, sino en el sentido adorniano de una *negatividad radical* que desmiente, que recusa con violencia, la apariencia de un universo –y de una sociedad– reconciliado consigo mismo. En el *San Genet* Sartre ve con agudeza cómo Genet razona al revés de –por ejemplo– Camus: el “absurdo” del mundo no proviene de su *falta* de sentido, sino al contrario, de un *exceso de significación*, de un «cierre» del *en-sí* sobre sí mismo, que tiende a ocultar la *falta de Ser* que sólo podría ser llenada provisoriamente, arrojándose hacia el horizonte, por la libertad en acto de la *praxis* –incluida, por supuesto, la *praxis* literaria o artística en general–.

Como escritor de ficciones –como narrador o dramaturgo– Sartre es, sin duda, un escritor *realista*. Pero su realismo (un poco a la manera de esos *realismos críticos* de Balzac o de Tolstoi –si bien en su caso habría que añadir una pizca de Dostoievski, por su interés en el “Mal”–, que tan eficazmente analizó Lukács) nunca comulgó con los naturalismos ingenuos ni con las taras del «reflejo» caros al mal llamado “realismo socialista”. Más bien, para caracterizar de un plumazo (algo que nunca debe hacerse, va de suyo) la literatura sartreana, valdría apropiarse de la definición que Pasolini daba del cine: una *escritura* de la realidad³⁴. Poner el acento en *escritura* es lo esencial: la realidad es moldeada, *re-presentada* (es decir, «rehecha»), incluso conscientemente *manipulada* por los signos. En ella, el *estilo* se hace evidente, está en primer plano, para indicarle al lector que existe un *andamiaje* (un *GeStell*, hubiera dicho Heidegger: una suerte de torno imaginario que *fabrica* la realidad sin dejar de pertenecer a lo que de ella llega del exterior) que, como la cámara cinematográfica, *enfoca* la realidad sin pretender «reflejarla» con no se sabe qué exactitud. La escritura manipula la realidad, pero no manipula al lector. Sartre se toma muy en serio la definición –habitualmente tan mal entendida– de ese otro gran realista crítico, Stendhal, cuando decía de la novela que era “un espejo desplazándose a lo largo de un camino”. El espejo refleja, sí, la realidad, pero en forma

³³ Dardo Scavino, “Sartre y el compromiso literario”, en *El Rodaballo*, n° 11/12, 2000, pp. 14-21.

³⁴ Pier Paolo Pasolini, *Empirismo herético*, Córdoba, Brujas, 2005.

invertida; y los espejos no se «desplazan» solos: alguien los empuja a mayor o menor velocidad, les confiere un ángulo de reflejo –o de refracción– determinado; y los caminos pueden ser más anchos o más angostos, más largos o más cortos, y así. Un espejo es productor de *signos*. Por lo tanto, como hubiera dicho Saussure, es *arbitrario*, aunque no *inmotivado*.

Valdría la pena, a este respecto (es una cuestión filosófico-antropológica *enorme*) explorar en profundidad esta dimensión lateral de la famosa polémica Sartre/Lévi-Strauss;³⁵ partiendo de esa misma idea de *exceso de significación* –de la noción, por lo tanto, de *significante flotante* acuñada por Lévi-Strauss (y que Sartre no usa *con ese nombre*), en la cual el exceso de significantes respecto de los significados es lo que produce mitología, literatura, arte–, se llega a conclusiones objetivamente opuestas: en Lévi-Strauss se podría hablar de un *optimismo «comunicacional»* según el cual el mundo de lo simbólico, por así decir, *flota* por encima de lo real: es una suerte de *realidad paralela* y autosuficiente, un feliz y perfecto “intercambio de mensajes” que no requieren encarnación alguna (“los mitos se piensan *entre sí* a través de los sujetos”, dice Lévi-Strauss)³⁶, y que *redime* a lo real de su desagradable, incluso *nauseoso* carácter conflictivo (“el mito resuelve en el registro de lo imaginario las contradicciones que no pueden resolverse en el registro de lo real”³⁷).

En Sartre, por el contrario, lo que encontramos es un *escepticismo trágico*: la literatura o el arte, con sus *excesos de significación*, no pueden, ni fáctica ni *éticamente*, aspirar a *esa clase* de autonomía: ese “exceso” es siempre la marca de una *impotencia* –o bien, y a veces simultáneamente, de una *irresponsabilidad*– para sustraerse al acecho de lo real. Su «autonomía» consiste precisamente en el hecho de ser el *síntoma* más acabado, más «elaborado» de la *contaminación* del significante por parte de la irresoluble *náusea* de lo real. Bastaría, para dar cuenta de ese sentimiento de impotencia, recordar la famosísima –y por consiguiente, una vez más, malentendida– frase sartreana a propósito de que ninguna novela logrará jamás evitar que alguien muera de hambre: lejos de ser una ingenuidad obvia, ese enunciado podría entenderse como una moral –es decir: una *política*– de la literatura que coloca a la literatura *por fuera* de la oposición entre «formalismo» y «contenidismo», en el punto preciso de *conflicto irresoluble* (de *dialéctica negativa*, si se quiere ser «adornianos») entre ambos polos imaginarios.

¿Cómo entender, de otra manera, la *doble diatriba* a la que el Sartre de *Qué es la literatura* –ese texto programático que es superficialmente tomado como una suerte de manifiesto a favor del «realismo comprometido»– somete a los cultores *tanto* del “arte por el arte” como del realismo convencional? Y donde dice nada menos que lo siguiente: “¿Se ha advertido que *unos* y *otros* tienen el mismo fin y el mismo origen? El autor que sigue las enseñanzas de los primeros tiene por cuidado principal hacer obras que no sirvan para nada (...) de este modo, se pone al margen de la sociedad o, mejor dicho, acepta figurar en ella exclusivamente a título de consumidor puro (...) El realista también consume muy a gusto. En cuanto a producir, es otra cosa; le han dicho que la ciencia no se preocupa por lo útil y busca la imparcialidad estéril del sabio. ¡Cuántas veces nos han dicho que tal o cual escritor “se inclinaba sobre los ambientes que trataba de describir”! ¡Se inclinaba! ¿Dónde estaba, pues? ¿En el aire?”³⁸.

Tanto el «formalista» como el «contenidista», pues, cada uno desde el extremo contrario, *eximen* a la literatura de aquella contaminación por lo real: el primero porque lo ignora; el segundo porque lo describe desde afuera, o desde lo alto. Lo que Sartre pretende, por su lado, es dar cuenta de los *límites* que lo real –el

³⁵ Cf. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1971, cap. IX (“Historia y dialéctica”). Otras referencias importantes para esta polémica –centrada en las críticas de Lévi-Strauss a la filosofía sartreana de la historia en la *Crítica de la Razón Dialéctica*– pueden encontrarse en AA.VV., *Claude Lévi-Strauss: problemas del estructuralismo*, Córdoba, EUDECOR, 1967; AA.VV., *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*, Bs. As., Paidós, 1968; y José Sazbón, *Mito e historia en la antropología estructural*, Bs. As., Nueva Visión, 1975.

³⁶ Lévi-Strauss, Claude: “Estructura del mito”, en *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Sartre, *¿Qué es la literatura? (Situaciones II)*, ob. cit., p. 48.

hambre, por ejemplo, o la *escasez*, como dice en la *Crítica*– le impone a la literatura, y mostrar cómo la «autonomía» de la literatura consiste precisamente en la *incorporación* de esos límites a la «textualidad».

Por otra parte, ¿quiénes son los narradores del siglo XX preferidos por Sartre, a quienes dedica notables análisis críticos? Faulkner, Joyce, Dos Passos, Hemingway (muchos norteamericanos: al igual que sucede con su interés por el *jazz*, Sartre celebra la importancia de una cultura «contestataria» dentro del Imperio). «Realistas», si se quiere elastizar mucho el concepto –aunque de maneras hartamente diferentes e idiosincrásicas–, pero en un sentido fuertemente «experimental». ¿Y sus poetas? Bastaría pensar en Baudelaire, en Mallarmé, verdaderos *fundadores* de toda «vanguardia» poética modernista. Estamos en las antípodas del gusto del «segundo» Lukács, denostador implacable y frecuentemente injusto de los “decadentistas burgueses”, y mucho más cerca de –digamos– Adorno, con su defensa irrestricta de Kafka o Beckett, y por cierto su ataque, respetuoso, pero durísimo, a la noción sartreana de “compromiso” (quizá Adorno también malentienda, o quizá tenga razón por malas razones).

¿Y qué decir del ultra-elogioso prólogo a la novela *Retrato de un desconocido*, de Natalie Sarraute? Sí, Natalie Sarraute, la que –junto a nombres más prestigiosos como Michel Simon, Alain Robbe-Grillet o Marguerite Duras– compondrá el círculo áureo del llamado *Nouveau Roman*, esa efímera pero bien ruidosa «última vanguardia» de la literatura francesa, que a través de su extremo «objetivismo» apuesta a una total des-naturalización del lenguaje en su función descriptiva de la realidad (algo que en verdad les dará más réditos en el cine, en plena época de las experimentaciones de la *Nouvelle Vague*: recuérdense discutidísimos *films* de los años 60 como *L'Année dernière a Marienbad*, de Alain Resnais, con guion de Robbe-Grillet; *India Song*, de la propia Duras, sobre su guion; o *Moderato Cantabile*, de Peter Brook, con guion de Duras; etcétera). Por otra parte, el grupo estaba estrechamente vinculado al combativo movimiento teórico-crítico de vanguardia nucleado en la revista *Tel Quel* –comandada férreamente por Philippe Sollers– que, combinando una suerte de «maoísmo surrealista» con la defensa militante de una literatura que fuera puro “experimento del significante”, creía ser el paradigma *anti-sartreano* por excelencia, y sin duda fue el primer campo de pruebas de lo que daría en llamarse *postestructuralismo* (en *Tel Quel* llegaron a escribir jóvenes promesas de principios de los 60 como Michel Foucault o Jacques Derrida). Pero, no nos desviemos. En el mencionado prólogo a Sarraute, Sartre celebra la aparición, “aquí y allá”, de algo que bautiza (y el nombre tuvo destino de fama, generalmente enviando al olvido al bautizante) como *anti-novela*: “(...) Conservan la apariencia y los relieves de la novela; son obras de imaginación que nos presentan personajes ficticios y nos refieren su historia. Pero sólo para mejor defraudar: se trata de refutar la novela mediante la propia novela, de destruirla bajo nuestros ojos en el preciso instante en que el autor parece edificarla”, etcétera. Insisto: Sartre *celebra* todo esto; por momentos, hasta parece que, a su manera, lo *envidiara*.

¿Y la narrativa del propio Sartre? ¿Las raíces del castaño en *La náusea*? ¿La extrañísima autoconstrucción del personaje Mathieu en *Los caminos de la libertad*? ¿Las contingencias absurdas –«kafkianas», a su modo– en *El muro*? Aunque no sea este el lugar para esa investigación, creo que se podría demostrar que, en la lengua francesa, Sartre podría ser un precursor, o un «proto-padre», de la anti-novela (quizá junto con el “abyecto” –como lo calificó Julia Kristeva– Céline). El teatro, quizá, sea algo más claramente «realista»: pero, de todos modos, ¿el alegorismo complejo de *Huis clos*, retomado –pese a las apariencias más convencionales– en *Los condenados de Altona*? ¿La «politización» para su actualidad (la ocupación nazi) de la mitología griega en *Las moscas* o *Las Troyanas*? ¿Y los guiones de cine, *La suerte está echada* o *El engranaje*? (y, por supuesto, su *Freud*, del que ya hablaremos). ¿No habrá, también aquí, algún poco explicable *malentendido*?

Si el Sartre escritor es, pues, un «realista», lo es en este sentido donde lo *no literario* invade la literatura –pero teniendo en claro que esto se hace *desde la literatura*–, mostrando, como en el ejemplo de Jean Genet, la «absurdidad» de un mundo material que *no se deja* articular plenamente en el «significante», pero al cual

el significante, al mismo tiempo, *no le es ajeno*. El papel *negativo* del arte es la denuncia de ese estado de absurdo, de esa «escasez» del Ser, que las «buenas gentes» dominantes se afanan en disimular(se). El «compromiso», entonces, comprende, junto y *al mismo tiempo* que todas sus otras formas, esa defensa de una combativa autonomía literaria que afronta sin disimulos la *invasión*. No deja de ser irónico que el término *realismo crítico*³⁹ lo haya acuñado el propio Lukács para hablar de Balzac, Tolstoi, Thomas Mann. Pero a condición de que se entienda que la *crítica* se aplica asimismo al “realismo”, empezando por el propio: con lo cual se transforma –aun cuando la expresión resulte incómoda por lo mucho que se la ha bastardeado– en realismo (*auto*)*crítico*.

Sartre, incluso, había ido más lejos que ninguno en esa *constelación* –como la hubiera llamado Benjamin– de “pisos”, de “masas” de compromiso, hasta el punto de arriesgarse (era valiente: estaba dispuesto a eso) a que lo confundieran con *otra cosa* que un escritor –a él, que no dejó de experimentar en *todos* los géneros posibles de escritura: del tratado filosófico al cuento breve, de la novela al artículo periodístico, del teatro a la crítica de arte, del ensayo biográfico al guion de cine, de la teoría literaria al panfleto político–. Con su *Flaubert*, tal vez presintiendo que era su última oportunidad, decidió tomarse la revancha. Y de qué manera. Y por supuesto, aunque en 1975 lo hayamos disfrutado enormemente –era, junto al *San Genet*, el Sartre mejor *escrito* de todos, y eso es mucho decir– no *entendimos*.

No entendimos que, con esa obra literalmente *monstruosa*, última, póstuma, «testamentaria», necesariamente inacabada por interminable, Sartre había decidido, a cualquier precio, darnos la *totalización* de su escritura. Por eso, *justamente* por eso, *tenía que* ser el «descomprometido» Flaubert: el que había hecho de la escritura *pura*, de la letra *total*, un *ideal* de «compromiso», si bien a sabiendas de que esa «pureza» es un ideal imposible (ya citamos la carta de Flaubert a Turgéniev: “Cada vez quiero refugiarme más en mi torre de marfil; el problema es que la mierda llama a mi puerta todo el tiempo”).

Tratemos de ponerlo, al propio Sartre, en *situación*. Mayo del 68, cuenta también Cohen-Solal, lo sorprende a Sartre completamente *absorbido*, hasta la obsesión malsana, por la escritura de su *Flaubert*⁴⁰. Y esos acontecimientos de la calle, estrictamente hablando, no lo *sacan de* Flaubert –hasta se podría sospechar que lo fastidia un poco tener que «comprometerse» *afuera*–. Se ha mitificado mucho la relación de Sartre con ese Mayo –que, por cierto, no fue solo el “francés”: Sartre no se privó de pontificar, en ese mismo 1968, sobre la Primavera de Praga o contra la masacre de estudiantes en Tlatelolco–. Es cierto, como tanto se ha repetido, que es el único pensador francés de su generación que los estudiantes rebeldes *toleran*, físicamente, en la Sorbonne. Pero, *justamente*: lo *toleran*, aunque sea con amor. Como se tolera a un padre que, quizá, ya chochea un poco. Ellos también tienen otra cosa de qué ocuparse: le agradecen sinceramente su apoyo, desde ya, pero están mucho más en lo *urgente*. En una asamblea de la universidad ocupada en la que se dispone a dirigirles la palabra, impacientes, le pasan un papelito: no nos des la lata, Sartre, tenemos que discutir estrategias de lucha. Es así: es lo que (¿malentendiendo, también ellos?) creían haber aprendido del propio Sartre: en determinado momento, hay que *pasar a la acción*. Sartre, en el 68, ya es un «emblema»: importa su presencia física, su *iconografía*, mucho más que su Palabra; muchos lo han leído, desde ya, pero lo que quieren ahora son sus *fotos*: presidiendo el Tribunal Russell, encabezando marchas contra la represión en Argelia, encaramado en el barril a la salida de la Fábrica Renault, repartiendo *La Cause du Peuple* en la calle y haciéndose llevar preso. Ya no es, para esos jóvenes, una referencia *intelectual* en el pleno sentido: antes están Marcuse, Lefebvre, el que sea, incluso –aunque “las estructuras no bajen a la calle”, como rezaba un célebre *grafiti de Mayo 68*– Althusser: ninguno de los cuales *está allí*, en la asamblea. Sus jóvenes amigos maoístas, anarquistas, «ultras», lo verduguean un poco, siempre muy cariñosamente: dejate de joder con Flaubert; tenemos, una vez más, otras *urgencias*.

³⁹ Cf. Georgy Lukács, *Problemas del realismo*, México, FCE, 1966; y *Significación actual del realismo crítico*, México, Era, 1977.

⁴⁰ En Sartre, *op. cit.*, p. 597 y ss.

Y entonces, Sartre sí que *entiende*: su propia «urgencia» es *Flaubert*. Hasta tal punto, que vuelve al desenfreno legendario de la época de la *Crítica de la razón dialéctica*: las anfetaminas, el whisky, los cigarrillos en cadena, los días y las noches en blanco, todo para proseguir, para *perseguir* sin descanso, a Flaubert. Se ocupa, sí, de todo lo otro, y no mecánicamente –hubiera sido incapaz– pero como de una obligación irrenunciable antes que una elección: un *compromiso*, en efecto, pero ahora en el doble sentido del término (como cuando se dice: ya me comprometí a esto, no puedo fallarles): su *vida* –y en cierto sentido, su muerte: su manera de *trazar la raya* y *hacer la suma*, como él mismo lo hubiera dicho– es Flaubert.

Dice Sara Vasallo: “Los textos de Sartre reiteran incesantemente algo como la búsqueda de un *acto definitivo*, escrito a veces con mayúsculas. Por medio de ese acto absoluto, el pasado constituiría una unidad con el presente (*La náusea*), la conciencia pre-reflexiva se confundiría con la conciencia reflexiva (*El Ser y la Nada*), el nacimiento se conjugaría con la muerte (*Mallarmé*), las palabras se unirían a las cosas (*Las palabras*), los sentimientos imaginarios se volverían sentimientos verdaderos (*Lo imaginario*), la vida no se distinguiría de la biografía (*Carnets*)”⁴¹.

El Idiota... es el acto textual *definitivamente definitivo* de Sartre: su efectivización de la *causa de sí*; a saber: *escribir*.

Pero entonces, estamos de nuevo en ese punto: ¿Por qué Flaubert? ¿Está pagando una *culpa* –Sartre lo había maltratado mucho, antes, a Flaubert, precisamente por su «idea» de la literatura, en *Situations*, en varios artículos de *Les Temps Modernes*? ¿Se ocupa de ese “contrario de mí mismo” por *masoquismo*, como dijo algún imbécil de la época? Semejantes «psicologemas» son menos que ridículos. Y de todos modos no podemos saberlo, y de todos modos nos importa un bledo. Sartre, hay que metérselo en la cabeza, se ocupa de, con, Flaubert porque al final de su vida *es más Sartre que nunca*. Para empezar por lo más simple: porque meterse con su «contrario» es ser absolutamente consecuente con su propia receta para el trabajo intelectual: *hay que pensar contra uno mismo*; es la única manera de vencer la tentación (humana, demasiado humana) de seguir repitiendo tediosamente lo que se piensa haber descubierto treinta o cuarenta años antes (esa, más que las enormes diferencias políticas, era su acusación contra su ex amigo Raymond Aron).

Sartre nunca dejó de hacerlo: para bien o para mal, acertada o equivocadamente, su principal aventura intelectual consistía en contradecirse permanentemente; no tanto porque haya cambiado sustancialmente sus *ideas* –en los treinta años que van del *Ser y la Nada* al *Idiota...* hay una continuidad notable: ni siquiera el lenguaje se modifica demasiado–, sino porque, creyente como era en la *contingencia*, jamás descansó en un «saber» adquirido, ni en una actitud congelada: no quería trazar la raya antes de tiempo. ¿Empieza por una suerte de idealismo cartesiano, aún teñido de bergsonismo? Escribe *El Ser y la Nada* y produce un terremoto con esa «ontología» sucia, carnal, viscosa. ¿Lo llaman “filósofo”? Escribe obras de teatro, novelas, cuentos, guiones de cine, programas de radio y hasta... ¡canciones! (para Juliette Greco, como ya lo referimos). ¿Inventa, o reinventa, el «existencialismo»? Yendo –error, sin duda, pero también síntoma– contra *El Ser y la Nada*, se declara “compañero de ruta” de un PC del que siempre desconfió (y fue recíproco). ¿Se ha hecho, pues, marxista «prorruso»? Escribe *Cuestiones de método* y la *Crítica de la razón dialéctica*, y va contra todo lo que hubiera podido justificar filosóficamente aquel efímero coqueteo –y ni qué hablar de ese «panfleto» demoleedor escrito prácticamente al día siguiente de la intervención soviética en Hungría, *El fantasma de Stalin*–. ¿Es ahora, entonces, el pensador de una renovada dialéctica *historicista*? Se descuelga con el *San Genet* o con el *idiota...*, donde por supuesto que hay mucha «historia», pero totalmente al servicio del *proyecto*, de la *contingencia*, etcétera. ¿Se encandila, a principios de los 60, con Fidel, con el Che, hasta el punto de dedicarles otro de sus «panfletos», *Huracán sobre el azúcar*? Pocos años después encabeza el

⁴¹ Sara Vasallo, *Sartre/Lacan. El verbo ser: entre concepto y fantasma*, Bs. As., Catálogos 2006.

manifiesto de protesta por el caso Padilla. ¿Se lo intenta acantonar –es decir, neutralizar– en el lugar del «mandarín» intelectual consagrado? Rechaza el premio Nobel (“no permitiré que me transformen en monumento”) y se compromete con la “red Jeanson” de ayuda a la revolución argelina, al precio de apenas escapar, casi milagrosamente, de las dos bombas que le ponen en su departamento.

Pero avancemos un paso: “pensar contra uno mismo”, cuando se es un “hombre de su tiempo”, cuando se es “la voz de su época” –pocas cosas se han repetido tanto, sobre Sartre–, ¿no es entonces, no *debe ser, pensar contra su tiempo?* ¿O bien, *levantar la voz contra su época?* ¿No es, casualmente, ese rabioso *anacronismo*, ese *contra-tiempo*, esa *intempestividad* (también en un sentido «nietzscheano») lo que puede arrancarle al pasado un jirón de materia para que –por decirlo, nuevamente, a la manera benjaminiana– “relampaguee en este instante de peligro”? Y, por otra parte, ya lo insinuamos: el *Flaubert* de Sartre, esa monumental *psicobiografía*, como se la ha (mal) llamado, es publicado –él *elige* publicarlo, aun en su estado de «inacabamiento»– en esos principios de los 70, en plena efervescencia postestructuralista, en medio de la fiebre antihumanista y de la *evacuación del «sujeto»*: no extraña –sabiendo el peso que tiene la *moda*, también la intelectual, en París– que haya sido recibido con una mezcla de indiferencia y malestar. Lo que sí extraña, incluso asombra –y puede quizá tomarse como síntoma de un larvado resentimiento contra el *ancien combattant*–, es que casi nadie haya entonces formulado la hipótesis de un «pasaje al acto» *estratégico* por parte de Sartre; de que no era, simplemente, que Sartre estuviera *demodé*, sino que estaba escribiendo –y publicando– *contra su propio tiempo*: equivocado o no, estaba librando su batalla final *contra* el presente (como lo había hecho siempre, por otra parte: no es exacto que Sartre haya sido un hombre *de* su tiempo: fue un *crítico* de su tiempo).

Lo hemos visto claramente expuesto en la cita de Sara Vasallo: Sartre jugó siempre con este «choque de temporalidades», incluso de «contrarios» (pasado y presente, pre-reflexividad y conciencia, el nacimiento y la muerte, las palabras y las cosas, lo imaginario y lo real, la «novela biográfica» y la vida). Pero su estrabismo –perdónesenos el pésimo chiste– le hacía tener muy a menudo un ojo en la *actualidad*, en el sentido más convencional del término. Si se ocupaba –ya lo vimos– de Baudelaire o Mallarmé, era en su calidad de *rebeldes* de su tiempo, lo que le permitía apuntar –sin por ello, claro, desatender la especificidad de su escritura– a las rebeldías actuales.

Flaubert es otra historia. Para insistir: contra aquella fiebre del formalismo estructuralista y la “muerte del sujeto” –estamos simplificando, va de suyo: queremos avanzar–, Sartre quiere dar a conocer *su versión* del «formalista» Flaubert. Con Flaubert, Sartre va a la *raíz* misma de su método de pensar contra sí mismo y contra el tiempo: el *Flaubert* es la obra más *extremista* de Sartre, y por eso –¿hay que alarmarse de la paradoja?– es la más *comprometida*, en primer lugar consigo mismo: “*Flaubert c’est moi*”, podría haber dicho Sartre (lo enunciamos en francés a propósito: el castellano sólo autorizaría un *soy yo*, que pierde esa vacilación entre la primera y la tercera persona, que pierde esa imagen del *Yo a distancia* que Sartre no abandona desde *El Ser y la Nada*, para hundirse en el equívoco de la identificación «yoica»), porque es mi *reverso*, es el forro de mi chaqueta, es mi traje vuelto para afuera.

Pero, a no engañarse: todo lo anterior no quita –más bien supone– que Sartre, además de todo eso, use a Flaubert, el *singular* Flaubert, para construir un *gran relato*. Flaubert, el único e incomparable, es asimismo una *época* contra la cual rebelarse –y que es todavía la nuestra, en cierto sentido–. A todo lo largo de la obra, se cuela constantemente, con rasgos extraordinariamente sutiles y hondos, la *sensibilidad* de un tiempo histórico, de una cultura, de una(s) clase(s) social(es), la reconfiguración de unas previas *totalizaciones* que entran en crisis. «Flaubert», emblemáticamente, sin dejar de ser francés, sin dejar de ser «Gustave», el *único*, es también el *síntoma* de una serie de transformaciones contradictorias del propio capitalismo y de su «superestructura». El escalpelo sartreano corta incluso en los vericuetos de la literatura –no sólo la de Flaubert– y en los conflictos de su institucionalización. Especialmente en la primera parte del tomo III (y he

aquí apenas una de las razones por las que era tan importante hacerlo conocer en castellano), hay un análisis descomunal de lo que significa, dentro de la absoluta singularidad de la escritura flaubertiana, la dialéctica entre el “microcosmos” de ese estilo intransferible y el “macrocosmos” de la cultura literaria como tal. Otra vez, *forma* y *contenido* son los polos vertiginosamente intercambiables de una *totalización en curso* heterogénea y conflictiva (de paso, no puedo dejar de decirlo, Sartre anticipa allí, con infinita mayor sutileza, los archiconocidos análisis sobre el *campo cultural* de Bourdieu).

Y aquí nos confrontamos nuevamente a la cuestión del Mal. El contenido de la obra será su propia forma: “se trata de reproducir el Mundo como si fuera el producto de una libertad que se hubiera dado por finalidad la de realizar el Mal radical”. Ello es también porque lo *práctico-inerte* de la alienación burguesa ha alcanzado un punto de saturación que requerirá una nueva forma de *praxis* para reiniciar el ciclo: Flaubert es un *punte*, un casi desesperado –y desesperante– espacio de *transición* hacia «otra» literatura (¿hacia la «anti-novela», quizá?). La «neurosis objetiva» de Flaubert es, desde luego, de *Flaubert* y de nadie más; pero es, por ello mismo, el *otro lado* de una crisis «epocal» que preanuncia varias catástrofes (que abre la época que irá de la Comuna de París a la Revolución Rusa y la Gran Guerra, así como acompaña el trabajo de zapa proto-«vanguardista» de los simbolistas y el replanteo apocalíptico de los lenguajes del arte a partir del postimpresionismo y especialmente Cézanne). Flaubert, en su «neurosis» del que está encerrado entre los lugares del *último de los...* y el *primero de los...*, es el *ser del No-Ser* de toda una época. Como dice el propio Sartre: “Es el material mismo de la obra (pero ya sabemos, intercalamos nosotros, que en Flaubert la Obra es el Mundo) en tanto que ella es ficción: es la *apariencia*: diabólica en esto de que el ser de la Nada, siempre tomado de y relativo al Ser, nos devela de repente la inquietante potencia vampirizante de lo que *no es*. Es en este sentido que –lo he mostrado en otra parte– el Mal absoluto no es otra cosa que la *imaginación*”. El Ser y la Nada, la Imaginación y lo Imaginario, el Mal radical que ya se ha teorizado en el *San Genet*; y ya antes, en varios lugares de *El idiota...*, se nos ha hablado del *práctico-inerte* y de la *praxis*, de las *totalizaciones* y *des-totalizaciones*, de la Mirada “infernál” de los “Otros”. En fin: todo Sartre está aquí desplegado, condensado, desplazado, «vuelto en lo contrario», ávida y «rabelesianamente» *reescrito*.

Pero aun así, nos quedamos cortos. *El idiota...* no es solamente, ni siquiera principalmente, una respuesta al estructuralismo (que lo es *también*). *El idiota...* no es solamente, ni siquiera principalmente, una reasunción de la *escritura* como proyecto más vital (que lo es *también*). *El idiota...* no es solamente, ni siquiera principalmente, una manera extrema que se da Sartre para ir «contra sí mismo» y contra su tiempo (que lo es *también*). Genéricamente hablando, *El idiota...* no es solamente, ni siquiera principalmente, una así llamada «psicobiografía» (que lo es *también*): es la *summa totalis* de todo lo que Sartre ha hecho desde *Lo imaginario* o *La náusea*. Es su respuesta *definitiva*, es decir *inacabada* –y esto sólo en apariencia es una contradicción– a una pregunta que Sartre se (y nos) hace *desde el principio*, pero que sólo en el *idiota...* encuentra su formulación más explícita: *¿Qué podemos saber, hoy, de un hombre?*

Léase bien: no *del Hombre*, él dice de *un hombre*. El «humanismo» sartreano –que lo hay, no es cuestión de negarlo: allí está, por sólo mencionar su formato «propagandístico» más frontal y esquemático, el «debate» con Heidegger, *El existencialismo es un humanismo*⁴²–, aunque no sea siempre en esto plenamente consecuente, está virado hacia la búsqueda de la *singularidad* (por lo menos del *particular concreto*, para decirlo en «hegelés»): no es, para nada, ese humanismo *abstracto* del cual los estructuralistas y los *posts* *hicieron* su *bête noire*. Hay que *no querer leer* para acantonarse en ese «panfleto» un tanto apresurado –y del que por otra parte Sartre en buena medida renegó, aunque nunca impidió que se reeditara: se hacía

⁴² No hubo en verdad tal «debate». *El existencialismo es un humanismo* fue una conferencia de divulgación sobre el existencialismo que Sartre dictó en 1945 (y de la que luego se arrepentiría por los múltiples malentendidos a que dio lugar). Heidegger le «respondió» (en realidad, sólo menciona a Sartre al pasar) con su propia y famosa *Carta sobre el humanismo*, que no está dirigida a Sartre, sino a Jean Beaufret. Pueden encontrarse múltiples ediciones en los que ambos textos figuran juntos, *como si* se hubiese tratado de una polémica pública, pero se trata sólo de una ya canónica maniobra editorial.

plenamente cargo de sus «errores»–, y pasar por alto alegremente esa frase contundente, inequívoca, de la *Crítica...*, que nos espeta: *El Hombre no existe*⁴³. Sólo existen –o mejor: pueden esbozar el *proyecto* de existir– los hombres y mujeres singulares, concretos, confusa pero materialmente *encarnados*. Y no se crea ver en esto regresión alguna hacia cualquier clase de «individualismo». Todo lo contrario: es siempre a través del Otro (al mismo tiempo «infernado» y *mediador* de mi libertad) que el *para-sí* podrá construir la propia «individualidad». En el *grupo-en-fusión*, por ejemplo, *cada uno* es el «centro» del grupo, pero sólo porque están *los otros*; es la «interiorización» del Otro lo que me da mi *exterioridad* respecto de él. No hay aquí, pues, «humanismo» en ninguno de los sentidos convencionales: hay una verdadera *dialéctica* por la cual la plena *singularidad* de los otros «particulares y concretos» producen la mía al hacerla pasar por el «grupo», sin que por ello se pierda la profunda *ambigüedad* de la relación al Otro. No hay tampoco, por lo tanto, lo veremos, un irreflexivo «optimismo» respecto de la «Humanidad». El componente de escepticismo radical de *El Ser y la Nada* no se ha perdido: tan sólo, como ya lo hemos dicho, se ha vuelto más nítidamente *histórico-político*, sin por ello abandonar un cierto sustrato «ontológico».

Es curioso –y es un capítulo de «historia intelectual» poco y nada trabajado–: allí los estructuralistas erraron el tiro; no entendieron que Sartre, objetivamente, no estaba *contra* ni *frente* a ellos –mucho menos *detrás*–, sino en *otra parte*. Sartre, en cambio, aunque a veces fue excesivamente duro con los estructuralistas –tildándolos de “última barrera burguesa contra el marxismo”, y cosas por el estilo– acertó en lo esencial: advirtió la confusión en que habían caído entre aquel humanismo abstracto que había terminado siendo totalmente reaccionario y aún racista (y al que el propio Sartre, como hemos visto, había enfrentado con violencia a propósito de Argelia), y cualquier *otro* tipo de referencia a los hombres y mujeres singulares, concretos, *vivos* y *vivientes*. En suma: aquí no se trata de un humanismo pietista y condescendiente, ni del patetismo de una creencia en la bondad (o la maldad: tanto da) intrínseca de una Humanidad abstracta y desencarnada. Se trata de cada hombre y de cada mujer, “condenados a elegir” en un universo que no les ofrece otra garantía y otra asistencia que la que puedan extraer de su propia flaqueza, de la propia *escasez* de su Ser. Es en vano buscar fuerzas más allá de la propia piel, mirar hacia lo alto: el cielo está vacío (de dioses tanto como de arquetipos platónicos, «humanistas» o no). No nos tenemos más que a nosotros y a los otros: es poca cosa, pero es *nuestra*.

O, más precisamente, y para recurrir a las categorías de la *Crítica de la razón dialéctica*: se trata del pasaje laborioso, conflictivo, de lo *práctico-inerte* a la práctica transformadora del mundo y de sí mismo, de la *hexis* a la *praxis*. Eso es lo que se llama *la Historia*, tal como es procesada en la *experiencia vivida* de los sujetos, de las masas, de las clases, de los pueblos, del “grupo en fusión” que pugna por liberarse de la *serialidad* a que los condena la *escasez*: escasez material en sentido estrechamente económico, pero también, lo hemos visto, la escasez de Ser: para ser más precisos, la palabra que usa con frecuencia Sartre es *rareza* (*rarété*): la traducción por “escasez” ha terminado por imponerse, pero casi inevitablemente reduce la idea al plano de la «economía». Pero el Larousse es claro: la entrada *rarété* dice “rareza” / “enrarecimiento” / “rarefacción (del aire)”. Y para colmo, sartreano hasta la médula, el diccionario aclara: “La voz española tiene sobre todo el sentido de una *extrañeza*, una *excentricidad*”. El «ser humano» no es meramente *escaso*; es *raro*, sobre todo para sí mismo, al menos mientras dure la alienación serializada, la “falsa Historia” expropiada por los *salopards*. Y es *ex-céntrico*: por su *pro-yecto*, siempre *fuera de sí*, “arrojado hacia el horizonte”.

Se trata también, por supuesto, de una rareza constitutiva de lo real, hasta cierto punto sustraída a la Historia, aunque sometida a ella en sus circunstancias concretas: hay una rareza de la *materia inerte*, que es, como si dijéramos, un límite absoluto, insuperable, para el proyecto humano; es esta rareza la que desalienta cualquier ilusión vagamente utópica en un futuro de plena felicidad. Se ha trabajado poco, que sepamos, esta dimensión profundamente *escéptica*, radicalmente *no-creyente*, decididamente *anti-utópica* de Sartre. No

⁴³ Sartre, *Crítica...*, ob. cit., p. 347.

estamos hablando de su ateísmo, de su irreligiosidad –justamente, esto era no mucho más que *desinterés* por la cuestión (“No sé si soy ateo: no me ocupo de Dios, sino del hombre”, dijo célebremente), y fue de los pocos temas que casi no lo convocaron (salvo episódicamente: el *Debate sobre el pecado* con Bataille y otros, por ejemplo, y su posterior y un poco apurada descalificación del propio Bataille como “nuevo místico”⁴⁴); por desgracia para nosotros: en nuestra propia época de *retorno de lo reprimido* de lo religioso, de discursos y prácticas de las *guerras santas* (y desde ya no hablamos solamente de las *jihads* islámicas) que parecen haber venido a sustituir a la lucha de clases y las guerras de liberación nacional (las únicas formas dignas de política, para Sartre), en esta época en que la llamada “crisis del marxismo” (pero también del estructuralismo y los pensamientos *post*) ha dejado la vía abierta para la proliferación del *discurso ético-religioso* «progresista» (de Lévinas a Derrida, de Marion a Agamben, y *via dicendo*), ¡qué bien nos vendría tener algo de Sartre al respecto!–. No: el escepticismo, el descreimiento y el antiutopismo de Sartre son de orden estrictamente *filosófico-político*.

Ya lo habíamos encontrado a propósito de Genet, y lo acabamos de reencontrar a propósito de Flaubert: Sartre es un pensador del Mal, que para él es, claro, una categoría que tiene dimensiones históricas, sociales, políticas –el Mal es también la explotación colonial o de clase, la opresión de los *salopards*–, pero ante todo *ontológicas*: el Mal es *constitutivo* del Ser, *et voilà*: hay que aprender a vivir con eso, si bien rebelándose todo el tiempo. No es algo, pues, de lo que nos libremos por un acto de buena voluntad, por una disposición de la mera «conciencia», ni siquiera por una revolución, por más radicalmente transformadora (y deseable) que sea. El Mal lo permea todo, incluso –quizá, en un sentido, sobre todo– la literatura: era otra vez en el tomo III de *El idiota...*, recordemos, donde encontrábamos este enunciado asombroso, cuando aplicado a Flaubert: “El contenido de la obra será pues su forma: se trata de reproducir el Mundo como si él fuera la obra de una libertad que se hubiera dado por finalidad realizar el Mal radical”. El contenido, en Flaubert (y no sólo en él, por supuesto; pero *especialmente* en Flaubert, el supuesto «formalista»), es inmediatamente la forma: reencontramos, al final de la obra *total* de Sartre, lo que habíamos creído poder detectar en *Qué es la literatura*. Y más importante: el tema de la libertad, insistente desde *El Ser y la Nada*, conduce a la realización del Mal radical, el tema-eje del *San Genet*.

¿Cómo hay que entender esto? Es que tenemos que habérmola con lo *mismo*: “La Totalidad (a la que, en el fondo, aspira toda literatura como acto de libertad) se manifiesta desnuda y revela en este instante final que ella es simplemente la Nada (...) el Mal radical no es sino una designación ética de esa otra norma absoluta, la Belleza...”. La aspiración a la Belleza total, contrapartida del Bien sin impurezas, es *la misma cosa* que el Mal radical. Si ambos «valores» son meramente tomados en su relación de *oposición* binaria, caemos en el peor de los autoengaños. Por el contrario, hay que saber soportar la *dialéctica* irresoluble entre ellos: “Como el Mal no puede identificarse con el Ser en tanto Ser, que es pura positividad, ni tampoco al No-Ser, que, tomado como tal, es inexistencia pura e incualificable, es necesario que él (el Mal, EG) resida en el movimiento dialéctico que va del uno al otro: él es el no-ser del Ser expresado por el ser del no-Ser. *El no-ser del Ser*: es el resultado profetizado de la Totalización cuando ella se encuentra todavía en curso, el sentido de la historia narrada en tanto queden personajes para vivirla y que se la presente a través de sus pasiones tumultuosas”. Y aquí tenemos, pues, toda la *Crítica...*: ¿Se ve por qué decíamos que el *Flaubert* es una suerte de *summa* sartreana?

Pero lo importante, en este momento, es advertir que *se lee a sí mismo* en Flaubert: no porque fuerce una «aplicación» de su filosofía a la *letra* flaubertiana, sino, tal vez, al contrario: porque reconoce en su propia filosofía los temas «de fondo» de Flaubert. Parafraseando a Harold Bloom, diríamos que Sartre no hace una lectura sartreana de Flaubert, sino una lectura flaubertiana *de sí mismo*. Es decir: si Flaubert es lo *contrario*

⁴⁴ Hay que matizar esto, sin embargo: en varias de sus obras de teatro, y muy marcadamente en *El Diablo y Dios*, hay profundas reflexiones implícitas sobre lo que genéricamente podríamos llamar una «teología política».

de Sartre, lo es asimismo porque, para Sartre, ser «lo contrario» forma parte del *propio ser*. Parafraseando ahora a Sartre, nos animaríamos a decir: Flaubert es el no-ser de Sartre porque el ser de Sartre es el no-ser de Flaubert. Y en esa dialéctica está en juego algo mucho más hondo que la oposición «forma/contenido», o cualquier otra trivialidad por el estilo: está la cuestión del Mal, sin la cual todo pensamiento del Bien absoluto conduce al más extremo, al más horrendo, de los peligros (finalmente, los más grandes horrores de un siglo XX, pródigo como ningún otro en horrores, se han producido en nombre de alguna utopía de la Totalidad del Bien). El Mal, lo acabamos de ver, *es*, también la Literatura: ese “sentido de la historia narrada” a través de las “pasiones tumultuosas” de los personajes es una de las formas más acabadas de des-totalización/re-totalización permanente (si apelamos a la *Critica...*) o de introducción «destruktiva» de la Nada en el mundo (si apelamos a *El Ser y la Nada*).

Por lo tanto –en términos de lo que podemos suponer que *hubiera sido* esa famosa *Ética* que Sartre se pasó toda una vida *no* escribiendo–, hay que desconfiar profundamente de toda promesa (teológica o política) de un mundo futuro en el que el Bien reinará: eso no es posible, pero, sobre todo, no es *deseable*: sería el fin del deseo, de las ambigüedades de la existencia, de la contingencia, de todo proyecto. Y por otra parte –pero es una *parte* de lo mismo–, como sugeríamos recién, es *en nombre del Bien* para el *futuro* que se han cometido las peores atrocidades en el *presente*: la comunidad racial armónica en el nazismo, la eliminación de todo conflicto ideológico en el estalinismo, el mercado transparente y la democracia perfecta en el liberalismo, autorizan *por ahora* (un “ahora” que tan fácilmente se convierte en una eternidad) los sufrimientos más indescriptibles infligidos a una humanidad inerme. Las políticas al uso, en cierto modo, comparten al menos esto con las religiones oficiales: prometen la felicidad futura a cambio del sacrificio en el presente.

En este sentido Sartre no es, en absoluto, «historicista» o «progresista». No se permite teleología alguna, hegeliana o cualquier otra: hay que *des-totalizar* el Futuro, dejar de usarlo como coartada para las formas *actuales* de opresión. Se dirá: pero ¡cómo! ¿Y la dialéctica histórica? ¿Y el marxismo? ¿El «horizonte insuperable» de nuestro tiempo? Y bien, sí, pero justamente: de *nuestro* tiempo. Ocupémonos de *eso*, sin olvidar que, al fin y al cabo, tampoco Marx diseñó milimétricamente, ni mucho menos, su *polis* comunista: se limitó a hablar, sin mucho más, del *reino de la libertad*. Y entonces, por definición, ¿cómo saber qué van a querer hacer los hombres y las mujeres con eso?

Sin embargo, *al mismo tiempo*, mientras estemos en una Historia *enajenada*, donde los otros, el Otro, sean vividos como infierno, es nuestra obligación resistirnos, rebelarnos contra una situación que *puede* ser transformada. El escepticismo «ontológico» no puede ser una excusa –sería un argumento canalla, de *salopard* – para la resignación histórica, y aún la connivencia, con las injusticias del presente: siempre es necesario *reinventar* la libertad, crear nuevas formas de *praxis*: “Tenemos el derecho a rebelarnos”: es una de las frases más recordadas de Sartre.

Es verdad –esto hay que decirlo, y el propio Sartre no hubiera querido que lo ocultáramos– que en determinado momento (en la primera mitad de la década del 50) la frase adquiere una ambigüedad inquietante: al mismo tiempo que continúa siendo, digámoslo así, una *declaración de principios* con fuerza casi «absoluta», se vuelve en ese período un justificativo no solamente para el (sin duda ambivalente y pleno de reservas) compañerismo de ruta con el PC francés, sino para el régimen mal llamado “soviético”. Es conocido el razonamiento: en la época más álgida de la guerra fría, hay que tomar partido, so pena de concederse demasiada indiferencia ante el imperialismo, etcétera. En esas circunstancias, “todo anticomunista es un cerdo”, dirá Sartre. Sin duda. Pero –aparte del hecho de que ello no quita que algunos «comunistas», como Stalin, también lo sean–, ¿no es un razonamiento un poco simple, o mecánico, para la enorme sutileza dialéctica que Sartre sabe mostrar con tanta frecuencia?

No obstante, ni siquiera su cuarto de hora «para-soviético», o su tan criticada demora en acompañar las denuncias sobre los *gulags* en la URSS, autorizan a hablar –como lo hace Bernard-Henry Lévi desde una

plataforma vergonzantemente neoliberal y definitivamente de derecha– de un Sartre “totalitario”, que habría traicionado su mística de la libertad a favor de un futuro 1984⁴⁵. No estamos –aun cuando intentáramos establecer una impertinente teoría de los «dos demonios» intelectuales– ante el dilema Heidegger: no hay absolutamente *nada* en la escritura de Sartre –ni siquiera en *Los comunistas y la paz*, o en los debates con Albert Camus y Claude Lefort, plenos de reservas matizadas, de contrapuntos dialécticos– que corresponda a una *esperanza* unilateral y rígida en el “socialismo realmente existente”, en un Bien de hierro al cual deba ser sacrificadas la libertad y las contingencias del presente.

Ahora bien, para entendernos: no hay en Sartre ninguna apurada *celebración* del presente. Desde ya que hubo, en muchos momentos, un pasional *entusiasmo* por intervenir en él. Pero no, jamás, una ingenua *esperanza*, palabra amenazada por su connotación de pasiva *espera*, que debiera repugnar a un hombre de acción; es una diferencia con Malraux, que titula una de sus novelas más conocidas con ese término melifluo. Y no es que Sartre no pronuncie la palabra en alguna ocasión, pero acompañada siempre del llamado a construirle un *fundamento* a la esperanza: vale decir, ella solo puede ser el resultado de una *praxis*; si no, es una papilla de catecismo para niños comulgantes. Y esto es veneno idiotizante para el pensamiento crítico, tanto como para la acción transformadora.

A decir verdad, tal vez aquí las cosas se vuelven un tanto confusas. Por un lado –sobre todo en el *Flaubert*– Sartre parece *desesperar*, en efecto, de un mundo, y de una humanidad, que se le aparecen en estado de descomposición. No se trata exactamente de *pesimismo*, en el sentido vulgar de ese sentimiento filisteo (Sartre, aún en sus momentos más «desesperados», no es un pesimista: es un *trágico* que elige la libertad de romperse la cabeza contra el Destino). Pero sí se trata de constatar una situación de podredumbre: agravada, desde ya, por la «maldad» del demonio capitalista, colonialista, racista, y demás; pero que quizá sea más *constitutiva* del Hombre de lo que esos agravamientos puedan explicar por sí mismos. Los males históricos son una cosa; el «Mal radical» –aunque sea siempre particular, como hemos visto– está en otro registro: *ontológico*, diríamos, a falta de mejor palabra. Y también, para insistir, «literario».

Esta sospecha, dijimos hace un momento, parece acechar sobre todo en el *Flaubert*. Pensándolo mejor, viene desde bastante más atrás. Muy especialmente de las *ficciones* sartreanas, antes que de su filosofía. En esas novelas, cuentos, obras dramáticas, casi siempre llega el momento de la *suspensión* de toda esperanza (o por lo menos de su *aplazamiento*, para citar el segundo volumen de su trilogía *Los caminos de la libertad*, que culmina, justamente, con *La muerte en el alma*). Esa puesta *en suspenso*, ese aplazamiento que es también un *aplazo* del examen sobre la esperanza, se da ante aquella constatación de que la putrefacción ha alcanzado los lazos mismos que se tejen entre los seres humanos: ellos, ellas, ya no son capaces de piedad, de construir grupos-en-fusión para salir de la serialidad, de trabajar juntos sin explotarse, no digamos ya de amar. Solo les queda intercambiar con los demás una mirada implacable, paralizante: el infierno son los otros.

Contra esta *enfermedad mortal*, como la hubiera llamado Kierkegaard, ¿hay cura, hay un antídoto para su veneno? ¿Será la revolución, el socialismo? Ciertamente no, aunque... No es una vacilación: es que estamos en registros diferentes. Es muy probable que Sartre se haya podido sentir seducido por la famosa definición de Marx sobre el reino de –nada menos– la *libertad*. Pero en Sartre las seducciones, aparte de efímeras, son superficiales, de corto alcance. Él, siempre tan *corporal*, sabe que la gangrena puede seguir avanzando por debajo de una metáfora feliz.

Mucho menos –para volver a otra de sus consignas famosas– se puede sospechar, aun efímeramente, un sacrificio de la *existencia* en el altar de la *esencia* (del socialismo, por ejemplo). La Historia –que es, después de todo, el fin último de la política– es siempre en Sartre, por así decir, «historia de *vida*». De la vida, diría Sartre, de cada uno frente al Otro que lo constituye.

⁴⁵ Cf. Bernard-Henry Lévy, *Le Siècle de Sartre*, París, Grasset, 2000.

Uno de los postulados centrales de Sartre, en efecto, es que lo que llamamos una *vida* está constituida (o más bien: es una realidad constituyente/constituida, un «hecho» que está siempre *haciéndose*) por una intencionalidad totalizadora que es *experimentada* sin poder ser conceptualizada: pero precisamente por ello, las tendencias a la unificación de la experiencia vivida en la conciencia se ven constantemente *asaltadas* por tendencias opuestas a la destotalización, al descentramiento. Y lo que vale para una vida, vale para la Historia en su conjunto: ella misma puede ser entendida *trágicamente*, en términos de una interpenetración agonística entre fuerzas totalizadoras y destotalizadoras, unificantes y descentrantes, en una dialéctica de Repetición y Diferencia (y a propósito de esto, quizá Sartre le deba más a Nietzsche de lo que está dispuesto a reconocer; lo que es seguro, y explícitamente reconocido, es su deuda con Kierkegaard y su concepto de la *repetición*, cuya condición es que aparezca siempre como una *novedad*). La Historia, en su movimiento, se asemeja tanto al proceso de escritura como al de los intentos conscientes de totalización de la propia vida; de allí el valor estratégico que tienen para él sus biografías de escritores: Baudelaire, Mallarmé, Genet, Flaubert, él mismo en esa autobiografía inaudita llamada *Las palabras*. Lo que sucede en el conflicto entre textos escritos y experiencias vividas, aquella *contaminación* de las palabras por las cosas, deviene *emblemático* de los procesos histórico-políticos en su conjunto. Y lo que sucede puede definirse con una palabra: el *riesgo*.

Y el riesgo, la asunción plena y decidida del riesgo de vivir (de escribir, de hacer historia, de adoptar una posición política) es la médula misma de lo que Sartre llama la *libertad*: “La idea que nunca he dejado de desarrollar”, dice en una entrevista, “es que, en último análisis, una persona es siempre *responsable* por lo que se ha hecho de él”. De nada vale escudarse en las determinaciones del Inconsciente, de la Sociedad o de la Infancia (mucho menos, podemos agregar ahora, en las predicciones de un pleno Bien futuro): ellas sin duda *explican*, pero no necesariamente *justifican*, el haberse transformado en un canalla, en un mediocre, en un cobarde, en un reaccionario, en un fascista, en un opresor de cualquier especie.

Por supuesto, en Sartre nunca nada es tan simple: en un sentido, la libertad es completamente incondicionada y auto-totalizante; es el origen trascendental de lo que hay en el mundo de valor, de significación; y es la aniquilación, la *nadificación* de lo «dado», de lo *práctico-inerte*, como fuente de procesos determinados de negación: en este sentido, está atravesada por una radical *contingencia*, ya que el hombre no ha *optado* (algo bien distinto a una *elección* en sentido sartreano) por esa exorbitancia: su libertad es *objetiva*, y es la radical libertad del *para-sí*, “que nunca es lo que es, y que es siempre lo que no es” –nuevamente, Ser y no-Ser se constituyen uno al otro sin cesar en su movimiento de interpenetración mutua–. No *poseemos* la libertad como se puede poseer un objeto cualquiera, ni tampoco es exacto decir que ella nos *posee* a nosotros. Es, sencillamente, nuestro *destino*: permanente, inevitable, nunca plenamente alcanzado, sino, simplemente, *ejercido* como quien respira.

El hombre está, pues, paradójicamente, “condenado a ser libre”, a *elegir* su propio destino. Pero es precisamente esa paradoja –puesto que Dios ha muerto– lo que lo hace *responsable* “de todo, ante todos”: de la libertad, de la elección, no hay escape; el *compromiso* con mi libertad (con mi propia manera de hacer “entrar la Nada en el mundo”) sólo puede ser circunstancialmente negado por la mala fe: más tarde o más temprano, caerá sobre mi cabeza. Es cierto –como lo señala agudamente Merleau-Ponty hablando de *El Ser y la Nada*– que todo compromiso es ambiguo, ya que es, a la vez, la afirmación y la restricción de la libertad: si me comprometo a hacer algo (puesto que *no hay* compromiso que no conduzca a alguna forma de *acción*) quiere decir a la vez que podría *no* hacerlo, y que he decidido excluir esta posibilidad⁴⁶. Pero justamente: es esa *negatividad* del compromiso (“Me comprometo a esto y lo otro, y por lo tanto *niego* estar comprometido con aquello y lo de más allá”), es ese trozo de Nada que introduzco en el mundo, lo que me hace responsable «de todo ante todos»: puesto que he *elegido*, puesto que no he fingido poder hacerlo todo o nada, deberé *dar cuenta* de la particularidad de mi elección.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, ob. cit.

Ahora bien: ese «ante todos» introduce un segundo sentido de la categoría de libertad, que desmiente las acusaciones de escapismo o solipsismo que a veces se le han atribuido a Sartre: para empezar, introduce por otra vía, complementaria, una dimensión *política*, en la acepción amplia pero estricta de que la libertad de cada uno compromete a (y está comprometida por) la de los demás. No es como dicen los liberales, que mi libertad termine donde empieza la del otro: allí recién *empieza*. Nueva paradoja: es sólo a través de esos otros que en primera instancia y fenoménicamente se me aparecen como obstáculos a mi libertad (“el infierno...”) que puedo en primer lugar adquirir conciencia de ella. Si esa contradicción es fuente de la más profunda *angustia*, de la incertidumbre sobre *qué hacer con* mi libertad mediatizada por los otros, también puede ser el origen de una *intervención* sobre el mundo que tienda a hacer coincidir mi libertad con la Historia. Pero para ello, la primera premisa es la *libertad*, no la «Historia». Es la *elección*, no la «fuerza de Ley». Es el *proyecto*, no la «seguridad» de un futuro predeterminado. Es la *contingencia*, no la fatalidad. En el límite, es la asunción de la porción de Mal que se cruza, siempre, en “los caminos de la libertad”. Es la incertidumbre sobre si no tendremos, alguna vez, *las manos sucias*.

Estamos nuevamente en el reino agonístico de la *praxis*, bajo cualquiera de sus formas: es decir, en el reino de la lucha contra las fuerzas de la Historia que hasta ahora (y para siempre, si seguimos creyendo en la Historia como *forzosa*) han conseguido impedir que se haga consciente ese destino de libertad; que lo han *alienado*, «serializando» y atomizando a los hombres hasta el punto de que los otros puedan ser vividos como Infierno. Y no es que, necesariamente, una vez presuntamente *transformada* esa historia, habremos alcanzado el Bien absoluto (el Mal se dice de muchos modos, y por ello es *invencible*: tal vez haya en Sartre, después de todo, algo así como una *teología negativa*, «laica»: su desarrollo es otra cosa que extrañamos, hoy, en nuestra época de retorno de lo *teológico-político*). Pero es necesario ir *despejando* aquel Mal que corresponde a solamente *una manera* de la Historia, la que tenemos hoy.

La libertad, entonces, nunca es *totalmente* incondicionada, es decir abstracta. Es siempre ya una libertad en *situación*. El significado y el valor de esa situación no están originariamente inscritos en el mundo: sin duda son un producto de la *praxis* colectiva tanto como de la individual; pero no como una simple y mecánica *derivación* de aquélla, sino como un ámbito de relación radicalmente ambigua entre el mundo y la libertad, donde no siempre puede distinguirse claramente la diferencia entre lo *práctico-inerte* (la «existencia bruta» de las cosas) y la *praxis*. O, más precisamente: no puede reconocerse que lo que ahora se nos aparece como *práctico-inerte* (y de allí esa palabra extraña que acuña Sartre) *fue*, alguna vez, *praxis*, y ahora se nos aparece como una materialidad dura, externa, ajena⁴⁷. El *grupo-en-fusión* puede ser la salida de la serialidad hacia la libertad, pero también el sitio de un *retorno* de la serialidad bajo la forma del Terror, como en el célebre ejemplo sartreano de la Revolución Francesa; sin embargo, el riesgo debe correrse: otra vez, de la libertad no se puede huir. Todo hombre –y ello incluye a los «grupos» y las «clases», a los «pueblos» y las «naciones»– es aquí una suerte de tensa *formación de compromiso*, un ser colocado a horcajadas e inestablemente en la intersección de oposiciones fundantes como las del *en-sí* y el *para-sí*, entre la “crisis de la presencia” (como la llamaría Ernesto de Martino)⁴⁸ y la nueva *producción de cultura* que se levanta sobre ese vacío. Las fuerzas históricas que resisten a la realización de la libertad no son, pues, puramente «externas»: tienen su representante también *adentro* de los hombres que las sufren, sin siempre saberlo. La *praxis*, entonces, esa lucha transformadora que apunta a hacer advenir la «conciencia» de la alienación, está referida también a la interioridad del sujeto: es una lucha contra el *en-sí* de cada uno.

Todo esto, que remite a la *Crítica...*, se despliega, otra vez, en el *San Genet* y, más complejamente aún, en *El Idiota...* “Dos textos que muy a menudo hacen pensar en *novelas*”, ha dicho alguien. Es una observación pertinente –si bien innecesaria, puesto que lo dice el propio Sartre: “Mi trabajo sobre Flaubert, por lo demás,

⁴⁷ Cf. para todo esto *Crítica de la razón dialéctica*, ob. cit.

⁴⁸ Ernesto de Martino, *La Fine del Mondo*, Turín, Einaudi, 2002.

se puede considerar una novela. Incluso espero que la gente diga que es una *verdadera* novela⁴⁹–: lo que hace Sartre con Genet y Flaubert es usarlos también *contra* las «psicobiografías» habituales. Esas *son* biografías, pero como ninguna que se haya escrito antes (o después): sin dejar de ser biografías, son también *ficciones biográficas* (y teóricas). Hay que cuidarse, no obstante, de un equívoco: como decíamos en otra ocasión, Genet, por ejemplo, y ahora podemos agregar a Flaubert, no son *meros* pretextos. En verdad, todo eso no sería concebible sin las propias escrituras genética y flaubertiana: Sartre deduce la génesis de los sistemas de Genet y Flaubert (bien diferentes entre sí, claro) de una articulación entre su literatura, su vida y su «época», que no le teme a la psicobiografía porque esta nunca se postula como «caso», como mera ilustración o aplicación de una tesis, sino como irreductibilidad. Mejor dicho: porque no es –cuando se trata de eso– la psicobiografía de Genet o de Flaubert, sino la escritura sartreana de lo que *hubiera sido* una psicobiografía de Genet o Flaubert si alguien se hubiera propuesto escribirla. Esa especie de ausencia ubicua (como dice el propio Sartre de las ciudades: están presentes en cada una de sus calles, en tanto están siempre afuera; así en cada frase del *San Genet* o del *Idiota*... está presente toda la obra, la de Sartre, pero también la de Genet o la de Flaubert; y también su sociedad, y su «experiencia vivida») hace posible lo que, a justo título, y en su sentido más estricto, podría llamarse una *parodia* de psicobiografía. O mejor: una biografía *irónica*, que toma distancia de sí misma para verse por su reverso. Simplificando, una *anti-biografía*, equivalente en su género a la “anti-novela” de la que hablaba el prólogo a Natalie Sarraute.

O sea: una biografía que es una «novela» –que adjudica intenciones, intereses, actitudes, reacciones, pasiones, incluso pensamientos y delirios, a un «personaje» (Genet, Flaubert) cuyo estatuto de Verdad proviene, precisamente, de esa *fictionalidad*: pero no en el sentido de las biografías «noveladas» (ese desagradable género hoy tan de moda), sino en el de una biografía que imagina a su personaje a partir de los datos de su existencia real, concreta, histórica, una biografía que es como una *ficción teórica*, que abusa desconsideradamente de los conceptos, dándoles, también a ellos, estatuto de personajes en conflicto: confrontados, obligados a responder rápidamente a la interrogación de los otros conceptos–.

Aquí hay un gesto ético: una asunción de que, en cierto modo, la escritura es, casi por definición, *mala fe*; más aún: *produce* mala fe, y no podría ser de otra manera. Hasta se podría decir con palabras de Sartre sobre Flaubert: “Se trata de comprender la *credulidad*, y después de lo que precede, no podemos explicarla sino por un impacto de la palabra sobre la conciencia”. Es decir: no hay lenguaje capaz de comunicar una sola verdad, una sola idea clara y distinta, ya que un lenguaje –con más razón si es literatura, escritura– se define por el *conjunto contradictorio*, indecible (y a veces *indecible*) de sus efectos sobre la «conciencia». La palabra literaria –Sartre lo sabe tan bien que titula su autobiografía *Las palabras*: para el futuro escritor no hay un *yo* previo a su producción por el lenguaje– es un performativo mental: el texto literario *me hace pensar* lo que él quiere, al tiempo que hace que yo me engañe atribuyéndome esos pensamientos.

Pero –y aquí estamos de nuevo en plena *praxis* agonística, en plena *negatividad* dialéctica– la literatura, la *escritura*, es la única que puede *sabotear* la «mala fe» que ella misma produce: como la propia conciencia, la literatura, hecho de lenguaje, va hacia *las cosas mismas*. Y (postulado fenomenológico discutible, pero consecuente) las cosas no mienten.

El «psicoanálisis», la puntuación, el sujeto

Pero estábamos en el «psicoanálisis existencial». La vertiente fenomenológica (específicamente, husserliana) de Sartre, lo lleva a oponer, al “determinismo del Inconsciente” –pero también, como dijimos, al estructuralismo, así como a la teoría de la *memoria involuntaria* de Bergson y de Proust–, la “intencionalidad

⁴⁹ J.-P. Sartre, *El escritor y su lenguaje*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1971.

de la conciencia”. Pero Sartre avanza más que Husserl en una dirección peligrosa para la fenomenología tradicional: apoyándose en la dialéctica hegeliano-marxista del *en-sí/para-sí*, la «conciencia» –la de Flaubert, por ejemplo– es el lugar de la *negatividad*, de la *nadificación*. La negatividad está en el corazón mismo de lo consciente: es su fundamento. Es la incapacidad «esencial» que tiene el ser (el *DaSein* de Heidegger: el ser en el espacio donde se abre a lo humano) de *aprehenderse* a sí mismo, de estar *presente ante* sí mismo; tendencia, pues, a una “huida hacia los espejos (*miroitments*) de lo múltiple”, de la cual la *inautenticidad* y la *mala fe* son su manifestación más constante. Al contrario del *en-sí*, que es el ser como facticidad masiva, plena, *opaca*, el *para-sí*, la falsa «transparencia» de la conciencia, es una fisura, una *falla* (como se dice: “la falla de San Andrés”, un quiebre de la capa geológica), el principio mismo de una *ausencia del ser* ante sí mismo. Como dice Sartre: “A *nadie le está permitido decir estas sencillas palabras: yo soy yo. Sólo los más libres pueden decir: yo existo. Y eso ya es demasiado*”. O sea: el *yo* (el *moi*) es *nada*. Mil veces lo veremos a Sartre atacar con violencia las pretensiones «yoicas», incluso, y para empezar, en sí mismo: “No me veía vivir, no me interesaba un ápice en *mí*”, dirá aproximadamente en los *Carnets*. Ya lo hemos visto: la libertad de la conciencia está más allá del Yo, que nunca puede ser totalmente aprehendido como objeto: “el Yo, por esencia, es huido”. Jean Hyppolite, en su análisis de *El Ser y la Nada*, lo dice inmejorablemente: “El *yo*, que vivo en mi manera de *ser-en-el-mundo*, este *misterio a plena luz*, no es el centro de mi conciencia: la conciencia es *libertad radical*, no coincide plenamente con él, lo ha elegido gratuitamente, puede separarse de él todavía, no puede constituirse prisionera de una esencia inalienable”⁵⁰. De allí la *angustia constitutiva*: si el *para-sí* es libertad absoluta, no puede dejar de angustiarse cuando se *refleja* en su «falsa conciencia».

Hay también, en su cruzada *anti-yoica*, en su huida de la pura «interioridad», un fastidio, llamémoslo así, profundamente *político*: Sartre quiere dinamitar el burgués –y, sobre todo, *muy pequeño burgués*: es otra expresión de un cierto «aristocratismo del alma» sartreano–. Centramiento en un Yo estupidizado por las *saloperies* (las pequeñas canalladas) de la mezquindad individualista, mediocre, fomentada por el capitalismo, aunque no solamente por él: «burgués», en Sartre, no es solamente una categoría sociológica o política, sino, al igual que el Mal, ante todo *ontológica* (así como para Pasolini la burguesía no era solo una clase social, sino una *enfermedad contagiosa*): «burgués» es una manera de *Ser en el mundo*, para la cual el mundo *es lo que es*, y el Yo se pliega a esa «identidad» con él. En las categorías de la *Crítica...*, burgués es el hombre de la identificación con lo *práctico-inerte*, el hombre de la *hexis* y no de la *praxis*. A eso Sartre le opone el *no-Yo* del *proyecto*, eterna negatividad para la cual aquella solidez mineral y *positiva* –la del presente tanto como la del futuro– es la muerte. El proyecto, en cambio, es un rasguído en la escenografía de lo real: se trata de hacerse un camino detrás de ella, aunque todavía no pueda verse bien el final –que, posiblemente, no sea sino un nuevo cortinado a rasgar–.

En este sentido, Flaubert es, sin duda, un «burgués»; pero es un burgués *fallado*: no solamente porque su literatura –que como vimos es, en la acepción sartreana, una *literatura del Mal*, como diría Bataille refiriéndose, entre otras obras, al *San Genet*– emerge como un *síntoma* de los límites de la imaginación burguesa, sino también porque su “neurosis objetiva” (así vimos que la denomina Sartre en el tomo III de *El Idiota...*) es un proyecto de *deslizamiento*, por las palabras, del Yo, que conduce al *no-Yo*: “*Madame Bovary c’est moi*”. Y, lo hemos visto, Flaubert también es, de alguna manera, (el no-)Sartre, y Sartre es (el no-) Flaubert.

Esa voluntad férrea de *nadificación* del Yo no puede menos que conducir a Sartre al *borde* del psicoanálisis. Un “borde” que se pasará toda su vida intentando mantener como tal borde: como una *frontera*, un *linde* que nunca atravesará del todo, pero que quiere mantener *a la vista*; de hecho, el *San Genet*, y mucho más el *Idiota...*, son *impensables* sin una articulación «psicoanalítica» que, justamente, pueda dar cuenta, en esos «personajes», de un *impensable* desde ninguna otra perspectiva teórica. Se trata, desde luego, de *su*

⁵⁰ Jean Hypolite, *La libertad en Sartre*, Bs. As., Almagesto, 1992.

psicoanálisis, llámeselo “existencial” o como se quiera; pero que se mantiene –precisamente para poder tomar *distancia* de él– en las cercanías del de Freud: allí nomás, pero siempre *en otra parte*.

Vale decir –es una hipótesis, o menos, una *ocurrencia*, que no tenemos el espacio ni la competencia para desarrollar aquí–: «retrocediendo» desde Husserl a Hegel y Marx (*su* Hegel y *su* Marx, no los del Partido, cualquiera que sea), Sartre se acerca, *peligrosamente* decíamos, a Freud. Léase de nuevo: falsa transparencia de la conciencia, fisura, falla, ausencia de lo consciente ante sí mismo, angustia ante la impotencia para *estar* en su Yo: estamos a un paso de la *división* del sujeto. Y mucho habría que decir, también, sobre ese concepto de *angustia*, así como sobre el rol «espejeante» de la mirada, el cuerpo, la sexualidad, etcétera (curiosamente, el que más se acerca a comprenderlo es Lacan, quien, sin adoptar –por supuesto– ninguna de las categorías sartreanas, no oculta cuánto le deben sus propios conceptos a Sartre).

Es verdad: Sartre se niega, de hecho, y terminantemente, a abandonar la «conciencia». Y ya lo sabemos: en este terreno, *el lenguaje manda*. Como hubiera dicho Freud, ceder en las palabras es el primer paso para ceder en las *cosas*. Igual que en el sintomático guion fílmico sobre el propio Freud (que será destrozado por John Huston, al punto de que Sartre exigirá que se retire su nombre de los créditos), Sartre se detiene en el *umbral* del descubrimiento del Inconsciente –pero no siempre: en el *Idiota...* lo leeremos usar con abundancia el concepto y la palabra, incluso para construir metáforas harto freudianas, como la de la conciencia en tanto mera *espuma* de las olas del Inconsciente–. ¿Inhibición, síntoma, o *qué?* Permítasenos decir –sin que en modo alguno impliquemos a ninguna «psicología»– que es más bien, otra vez, y muy sartreanamente, *angustia*: su acercamiento inevitable a Freud le produce una confusión con la que no sabe bien qué hacer: de allí su necesidad de mirar todo eso un poco *de lejos*, desde un enclave teórico protegido.

Es quizá la única instancia de su pensamiento en la que Sartre retrocede ante el *riesgo*: pero lo hace muy a sabiendas, temiendo –equivocadamente o no– que ese riesgo, justamente, ponga en riesgo el fundamento de la *libertad*, sin el cual, en la lógica sartreana, la idea misma de riesgo pierde todo su sentido.

También por eso es completamente ocioso –o es un truco maligno orientado a disolver la *diferencia sartreana*– pretender, como se ha pretendido a veces, transformarlo en un «lacaniano» *avant la lettre* (no la *lettre* de Lacan, que le es casi coetánea, sino la del «lacanismo» dominante en la escena francesa a partir de los 60). Es cierto que, al final, Sartre tiene algunas palabras elogiosas, más bien circunstanciales, hacia Lacan; y también lo es que Lacan, en varios de sus seminarios (muy especialmente, como era previsible, en el seminario sobre la angustia), se refiere a él con un respeto teórico en el que solía ser poco pródigo, incluso, como vimos, transformando para su propia teoría alguno de los conceptos sartreanos. Pero es inútil empeñarse en acuñar ningún mito de *convergencia*: están, cada uno, en lo *suyo*.

(Cuarta viñeta de época: entre fines de los 60 y principios de los 70 –el lector, aunque a esta altura se encuentre algo perdido, recordará que todavía andábamos por ahí– hubo en Buenos Aires otra forma de «sartrismo» –más efímera y circunscripta, pero que no dejó de tener su peso en ciertos circuitos– vinculada al “psicoanálisis existencial” y a la llamada “antipsiquiatría”, aunque más bien dependiente de la lectura sartreana por Ronald Laing y David Cooper –por esos años circuló bastante un librito interesante, en que los psiquiatras ingleses hacían una interpretación, en esa clave, de la Crítica... y el San Genet⁵¹ y de las teorías del italiano Franco Basaglia; ignoro qué ocurrió después con esa corriente, así como desde luego desconozco todo lo que se refiera a su eficacia estrictamente «psicoanalítica», pero sus practicantes, políticamente hablando, solían ser peronistas –y no siempre, necesariamente, peronistas «de izquierda»–: otra muestra, apenas un pequeño botón, de la inflexión más bien «nacional» del sartrismo local. Pero, tengo

⁵¹ Ronald Laing y David Cooper, *Razón y violencia. Dos décadas de pensamiento sartreano*, Bs. As., Paidós, 1969.

que ser honesto: nunca me pareció que los «psico-existenciales» locales se interesaran realmente por Sartre: era, su sartrismo, algo así como un saludo a la bandera, casi nunca un «compromiso» pleno con un maestro que figuraba más bien en una «serie» de consignas arrojadas más o menos al azar en el fondo de un tonel ecléctico. Recuerdo haber discutido largamente con uno de ellos su «fundamento» teórico, para terminar descubriendo –no sin mi escándalo– que el autor «existencialista» al cual respondía con mayor sistematicidad era... ¡Rollo May! Cómo es que muchos de ellos, individualmente hablando –conocí algún caso– derivaron a la tontería «sistémica», no es algo que sepa explicar. Lo que me interesa es constatar algo que puede llamarse “sintomático”: muchos de los psicoanalistas que siguieron a Masotta hacia el «lacanismo» –me consta– conservaron intacto su respeto por Sartre, más allá de las insalvables diferencias teóricas; los psicoanalistas «existenciales», en cambio, nunca parecieron tomárselo demasiado rigurosamente)

De todos modos, por este camino vamos mal: ¿para qué serviría demostrar –en caso de que pudiéramos hacerlo– que Sartre estaba *más cerca* de Freud de lo que él mismo lo hubiera querido? (no es un Sartre *con* Freud, sino un Sartre y Freud el terreno pantanoso que valdría la pena explorar: no aquí, desde ya). Lo que nos importa, por ahora, es Sartre, este de las anti-«psicobiografías» –la de Genet y la de Flaubert, muy particularmente–. En 1974/75, decíamos, Sartre *se juega entero* (juega todo su pensamiento, toda su potencia de escritor y todo su resto de salud) por un *proyecto de escritura*, de «totalización» sobre su «contrario». El desvío por Freud era simplemente para decir esto: así como no hay *de ninguna manera* en Freud (como quisieron, muy convenientemente, malentender algunos pensadores *post*) una teoría de la *desaparición* (o la «dispersión», o la «fragmentación», o la «rizomatización») del sujeto, sino de su *división*, así tampoco hay en Sartre una teoría unilateral de la *transparencia* del sujeto «consciente» (una suerte de neo-cartesianismo aderezado con salsa Husserl), como igual de convenientemente quisieron entender otros. A lo sumo, hay una (productiva) *indecisión* sobre el tópico de la «transparencia»: la conciencia puede ser transparente *en sí* (en un «en sí» puramente ideal), pero al estar –puesto que, ya sabemos, no puede sino ser conciencia *de* algo– permanentemente enredada en el mundo de las cosas, su *para-sí* es una también permanente, fulgurante, *ausencia*. Es, para usar nuevamente una noción sartreana de las más centrales, un *pro-yecto*: un estado de *arrojo* en el mundo. Los (post)estructuralistas, pues, se equivocaron dos veces: buscaron aliados (como el psicoanálisis de Freud y Lacan) y adversarios (como el «existencialismo» de Sartre) allí donde todos ellos, repetámoslo, estaban, por lo menos, *en otra cosa*.

Esa teoría de la *no-siempre-transparencia* del sujeto, que se *afirma* sobre la *negatividad* de una «conciencia» fracturada, que de ninguna manera, por lo tanto, postula (como Husserl) un “Yo trascendental” –¿se puede negar, acaso, el peso, la *densidad* que tiene en Sartre, sobre todo en su narrativa, el mundo tumultuoso, macizo pero bullente, de las *cosas*, a través del cual Sartre reinterpreta de manera radicalmente nueva la ontología heideggeriana?–, pero tampoco de ninguna manera está dispuesto a renunciar al fondo de *dignidad* que hay en esa conciencia atribulada, ni mucho menos a los desgarramientos de su *existencia histórica*: eso, *todo* eso se juega en las (falsas) «psicobiografías» sartreanas. Y se juega desde el *cuerpo entero*, desde un *materialismo radical* que violenta frontalmente la tradición idealista platónico-cartesiana (o, cuanto menos –porque la cuestión es bastante más compleja– la *lectura* estructuralista y/o *post* de esa tradición). En una entrevista a la revista *Obliques*, en la época en que está escribiendo su *Flaubert*, Sartre dice: “Una biografía debería ser escrita *desde abajo*, de los pies, de las piernas que sostienen, del sexo, en resumen, de *la otra mitad del cuerpo*”⁵². Desde abajo, desde la otra mitad del cuerpo: y, por supuesto, con *las palabras* que puedan internarse en todo eso. Esas palabras que –sospecha Sartre, y por eso se lanza a la liza, a su última batalla– en el *air du temps* postestructuralista, han perdido, justamente, su valor *material*: vienen «de

⁵² En *El escritor y su lenguaje*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1971.

arriba», flotan en el aire, curiosamente, como los escritores *realistas* que critica. Eso, *todo* eso, llevado a sus consecuencias últimas –en todos los sentidos de la expresión– es *El idiota de la familia*.

El libro es, qué duda cabe, una empresa desmesurada, *imposible*: en definitiva, dar cuenta de “lo que la historia ha hecho con nosotros” a través de lo que *un hombre* absolutamente singular, Flaubert, ha hecho con eso que le hicieron. Un hombre y un *escritor*, casualmente el «contrario» de Sartre: el que aspiraba a un texto que dijera *nada*. Que fuera lenguaje *puro*, sin «sujeto» (pregunta maliciosa: ¿por qué los postestructuralistas, justamente ellos, no *abordaron* a Flaubert? ¿Sospecharon acaso que esa “contrariedad” de la que habla Sartre, casualmente, es una *trampa* a la que sólo un Sartre, escribiendo “desde los pies”, podía escapar? Si fue así, acertaron un pleno: ellos, a partir de los 70, tuvieron más prensa; pero Sartre rio último... y mejor). Y además, precisamente: *al mismo tiempo* que Sartre habla de Flaubert como de su «contrario», su «opuesto», admite que lo que *siempre* lo sedujo de Flaubert es que “él (Flaubert) es *lo imaginario*. Con él, estoy en los límites, en las fronteras mismas del *sueño*”. Y de inmediato, una afirmación sorprendente: “el estudio sobre Flaubert representa, para mí, la continuación de uno de mis primeros libros: *Lo imaginario*”.

En efecto: un círculo se cierra –aunque sólo para dejar abierto muchos otros: eso es Sartre–; de manera similar a lo que Sartre, en ese texto de juventud, había llamado un *analogon* (un objeto que sirve de soporte a una imagen *ausente*, pero que al mismo tiempo está atravesado por una *intención singular*⁵³), Flaubert, su «proyecto» (incluso su «neurosis»), es *único* –¿cómo podría no serlo, el escritor que es uno de los que más ha influido sobre la transformación de la novela moderna, y no sólo la francesa?–; pero es simultáneamente, en su propia *unicidad*, la representación –o mejor: la *refracción*– condensada de una época, una clase social en relación con las otras, una historia que «lo ha hecho» y con la cual él hace... lo imaginario.

Abarcar todo eso era, lo hemos dicho, *imposible*: y bien, he ahí el proyecto de Sartre: lo imposible mismo. El envidioso Vargas Llosa, en su prólogo a la edición española de *Madame Bovary*, habló de *El Idiota...* como de un “gran fracaso”⁵⁴ –pero, ¿con fracasos así, ¿quién necesita éxitos como los del peruano parlanchín?–; eso es no saber, no querer, medir aquel *proyecto sartreano*, que no se puede juzgar por el logro de unos «objetivos», sino, para decirlo con el propio Sartre, por la manera de *arrojarse hacia el horizonte*. Vargas Llosa –que en ese prólogo no se cansa de destilar su hiel resentida–, dice sobre la segunda parte del *Idiota...*: “Además, en este tomo segundo, más todavía que en el primero, hay repeticiones desesperantes y se tiene a ratos la sensación, girando en esa prosa que reitera, vuelve, desanda, trajina cien veces la misma idea, que Sartre ha caído prisionero de su propia telaraña...”. Pero, ¿cuán *mediocre* –porque llamarlo *idiota*, después del *Flaubert* de Sartre, sería darle una dignidad inmerecida– se puede ser para no advertir que Sartre no es “prisionero” de nada, que –le guste o no a nuestro patético comentarista– esto *es* Sartre?⁵⁵

El «exceso» sartreano no es un desperdicio de palabras, en el sentido vulgar de un «barroquismo» meramente ornamental, o de una «telaraña» de no se sabe qué confusiones. Es cierto que, consecuente con su método *progresivo-regresivo*, avanza y retrocede, vuelve sobre la misma idea una y otra vez para retorcerla y exprimirla hasta que parece que ya no puede sacarle jugo. Pero lo hace con otra frase: y en alguien como Sartre, donde la escritura es consustancial al concepto, otra frase es *otra idea*, y otra, y otra; a esto llama “repeticiones desesperantes” nuestro plumífero. Y bien, la lectura puede volverse, efectivamente, desesperante (pero esa desesperación, un poco perversamente, es la fuente de un inquietante goce): ya se creía haber cerrado esa puerta, estar en posesión de todas las respuestas posibles, y he aquí que faltaba una pregunta, y una más. ¿Arrojamos, por ello, el libro a un rincón, hartos de que se nos deje en un atolladero, en otro callejón sin salida (o, mejor: ¿con demasiadas salidas, salidas que son siempre entradas a otra mal

⁵³ J.-P. Sartre, *Lo imaginario*, Bs. As., Losada, 1961.

⁵⁴ Mario Vargas Llosa, “Una pasión no correspondida”, prólogo a Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Madrid, Alianza, 1973.

⁵⁵ Que no se malentienda: considero a Vargas Llosa un enorme narrador, más allá de sus repugnantes posiciones políticas de hoy. Pero el prólogo a Flaubert, en su tratamiento de Sartre, es igualmente repugnante.

llamada «estancia»... donde tampoco se nos dejará descansar)? Qué va: apuramos el paso, jadeantes, corriendo detrás de alguien que siempre nos deja atrás, deliciosamente frustrados, como la tortuga al orgulloso Aquiles. *Jadeo*, en verdad: es la mejor expresión para representar la experiencia de lectura a que obliga Sartre, y de la que el *San Genet* y el *Idiota*... son los ejemplos *princeps*, paradigmáticos. Un concepto en cada frase. Una idea casi en cada palabra. Más todavía: se diría que el uso absolutamente singular e idiosincrásico que hace de los dos puntos, del punto y coma, del punto seguido (alguna vez habrá que escribir un ensayo sobre la *puntuación* en Sartre) *es*, en sí mismo, un concepto. Tómese, al azar, un enunciado cualquiera, apenas abrimos el libro sobre Genet (cuarta línea de la primera página del texto): “...En sus primeros años se representó un drama litúrgico del que él era el oficiante: conoció el paraíso y lo perdió; era niño y lo expulsaron de su infancia”. ¿Cuántas ideas hay condensadas en esa brevedad al mismo tiempo contenida, casi seca, y proliferante? Véanse, *escúchense*, los dos puntos después de “oficiante”: las dos frases siguientes, gracias a ellos, caen contundentes, como piedras duras y bellas en su inercia mineral, definiciones ya inamovibles que señalan el camino. Y sin embargo, a punto seguido: “Sin duda esta *cortadura* no es muy fácil de localizar”. Es decir, se vuelve a empezar: se nos retiran las piedras, los hitos, se nos interroga sobre la certidumbre pétreo, irrefutable, a la que habíamos llegado. Toda nuestra conquista es *cuestionada* desde su propio interior. Y eso sigue durante setecientas páginas en el *Genet*, durante casi *tres mil* en el *Flaubert*. Y no se vaya a creer que en la última página eso *termina*. Otra vez, escúchese el enunciado «final» del *Genet*: “Traducido esto en el lenguaje del Mal: el Bien no es más que ilusión; el Mal es una Nada que se produce a sí misma sobre las ruinas del Bien”⁵⁶. ¿Cuántas puertas se abren en esa frase de *cierre*? (en la página siguiente leemos una palabra: *Índice*; anuncio que ahora se nos antoja irónico, casi socarronamente burlón: no hay “índice”, hay un tobogán por el que seguimos cayendo). “Traducido esto”: Sartre es capaz de *traducir*, en una sola frase entrecortada por su marca de fábrica de los dos puntos, del punto y coma, las setecientas páginas anteriores, y al mismo tiempo dejarnos –nuevamente– jadeando, pidiendo más. No, por cierto, más respuestas –si hemos llegado hasta allí, es porque ya hemos aprendido a gozar, a *desear* la pasión del interrogatorio a que nos hace someternos–: más preguntas, más sacudones a nuestro anestesiado sentido común. Como dice Arlette Elkaïm-Sartre al comenzar los anexos del tomo III de *El idiota*...: “Cada página de *El idiota de la familia*, pensaba Sartre, exige un último tomo”⁵⁷.

¿Se entiende por qué se puede decir que explora, que interroga, que –como Picasso– encuentra más y otra cosa de lo que busca (lo cual lo fuerza a retomar la búsqueda, a obedecer su estilo, su *puntuación*)?

Se entiende también que, como dice él mismo de *su* Flaubert, en la escritura de Sartre –ya lo hemos citado parcialmente– “el sentido no lo da una sola imagen: aparece en su complejidad como un más allá de todas las imágenes, aun cuando cada una de estas pretende entregarlo íntegro... *es una manera práctica de arrojarle hacia las cosas, de anunciarse a sí mismo por el horizonte*”. Sartre *compone* sus ideas del mismo modo que Charlie Parker o Miles Davis “componían” su música (no pedimos disculpas por la comparación: el amor de Sartre por el *jazz* la legitima; incluso da una cierta clave de su escritura, que, como el músico de *jazz*, *parece empezar* a partir de un «pentagrama» de ideas, que se hacen proliferar en múltiples variaciones que son *nuevas* ideas): en el curso mismo de la ejecución, incluso de la «improvisación».

No es que no tenga ideas previas, y en sobreabundancia. Pero nunca sabe exactamente a dónde lo conducirá esa partitura. O, mejor dicho, sí lo sabe: a arrojarle *prácticamente* hacia las cosas, a anunciarse por el horizonte. Más allá de las tonterías de Vargas Llosa, no es por azar que Sartre tenga tantas obras inconclusas; es por una *consecuencia*, en el doble sentido de ese término: porque se deduce casi «naturalmente» de las premisas anteriores, y porque Sartre es consecuente con su propio estilo de pensamiento y escritura, que le impone ese movimiento permanente de totalización/destotalización/retotalización (otra vez la *Crítica*...), en el que el método y la forma están inmediatamente plegados sobre el «contenido».

⁵⁶ *San Genet*, ob. cit.

⁵⁷ *L'Idiot de la famille*, t. III, París, Gallimard, 1988, p. 663.

Y es que –para volver a ella– esta es la *teoría del sujeto* (de la «conciencia», si se quiere decir así) sartreana, y que Sartre *duplica* en/con su propia *escritura*. Hemos intentado mostrarlo más arriba: desde el principio, Sartre *se aleja* de la “conciencia transparente” del *cogito* cartesiano tanto como del “*ego* trascendental” husserliano; pero no *corta* totalmente amarras con todo eso (véase, sin ir más lejos, *La trascendencia del ego*), porque –contra lo que quizá malentiende de Freud, aunque no tanto del estructuralismo– quiere preservar un espacio de *construcción* (¿diríamos: de *re-totalización*?) del sujeto, y de la historia. Está *a punto* de acertar el traidorzuelo Bernard-Henry Lévy (en un libro pasmosamente ambivalente que ya hemos citado, *Le Siècle de Sartre*) cuando sugiere que Sartre, con su conciencia totalmente *arrojada* en el mundo, sin «interioridad», sin unidad ni estabilidad, en definitiva sin *identidad*, hace del «sujeto» un *accidente* –Sartre hubiera dicho: una *contingencia*– siempre momentáneo e indecible (y mucho se podría discutir, nuevamente, la proximidad de esta idea con la del sujeto del Inconsciente freudiano, pero ahora queremos avanzar en otra dirección). Y hasta es capaz, Lévy, de argumentar convincentemente el profundo *rastró* que semejante concepción ha podido dejar en Foucault, en Deleuze, aun en Derrida (el que deja en Badiou, en cambio, no puede ser más explícitamente reconocido). Pero, qué lástima: esto, en Lévy, lo deja a Sartre en el sufrido rol de mero *precursor* –y se entiende: todo lo que a Lévy parece interesarle es *justificar* a su antiguo «maestro» desde su nueva posición *nouvelle droite*, o *posmo*, no tiene importancia–.

Y bien, no: si se quisiera continuar en esta (no del todo errada) línea, habría que decir que Sartre, lejos de limitarse a ese rol, ya desde *Lo imaginario*, pero con la fuerza arrolladora de una locomotora en *El idiota...*, salta por *encima* de los postestructuralistas que vendrán: ya está pensando en *otra concepción* del sujeto, que no es un retorno al sujeto cartesiano, kantiano o husserliano, pero que no es *ya* el sujeto disuelto en las «estructuras», en la «diseminación», lo que sea. En *El Idiota...* –a través del *analogon* Flaubert, con toda la irreductible singularidad de ese *no-sujeto* de la «pasividad» que *solamente* Flaubert puede transformar en el proyecto de una literatura decisiva– Sartre despliega toda la potencia de nociones que él mismo ha acuñado, como la de *lo vivido* –“el terreno en el cual el individuo está constantemente sumergido por él mismo, por sus propias riquezas, y donde la conciencia tiene la astucia de determinarse ella misma por el olvido”⁵⁸–, o como la de *totalización* –es decir, una *acción* siempre en curso que, si no crea una *totalidad*, se arroja “hacia su horizonte”, y que le permite «superar» la aparente contradicción de una conciencia «transparente» y al mismo tiempo ausente ante sí, mediante la reintroducción de la historia: la que «ha hecho» al sujeto, y sobre todo la que el sujeto «hace con eso que le han hecho»–. Es en el choque, en la *conflagración* entre lo *vivido* irreductible y la *totalización histórica*, que puede repensarse un sujeto que no sea la *regresión* al cartesianismo-husserlismo tradicionales, pero tampoco la *huida hacia adelante* de los posestructuralismos. “Adelante”, para Sartre, es *ahora*: hay que pensar *ya* lo que no podemos dejar para mañana. Es decir: la *urgencia*, pero de otra manera, o *toda* ella.

Entonces, nada de antecedentes. Sartre, lo decíamos, en 1974 –y embrionariamente, desde mucho antes– está ya en *otra cosa*. Ahora que –por razones complejísimoas, que sería abusivo intentar discutir aquí– el pensamiento postestructuralista ha entrado, también él, en una cierta *crisis*, podríamos atrevernos a decir: Sartre ya estaba en la *crisis de la crisis*. Ya estaba pensando cómo, continuando *su propio* pensamiento –es decir, *pensándose* nuevamente– se iba a poder *replantear* la cuestión del sujeto, de su relación con la historia y con la *materia*, una vez que pasara la «fiebre» de su disolución. No renegando en abstracto de “las estructuras” (Sartre usa esa noción con llamativa frecuencia en *El Idiota...*), sino, ahora sí, haciéndolas *salir a la calle*.

⁵⁸ *El escritor y su lenguaje*, ob. cit.

Sartre, el sublime incorrecto

Es comprensible que, en 1975, en la Argentina, esto no pudiera *entenderse*, por razones distintas a las francesas. Ya lo habíamos sospechado: no esperábamos de él algo que estuviera tan por delante de nuestras *urgencias*. La (bienvenida y eficaz, en muchos sentidos) *nacionalización* de Sartre nos lo había reducido a una *parte* de su «compromiso»: o bien habíamos celebrado el compromiso de su *cuerpo*, o bien gozado la seducción de su *escritura*. Muchas veces ambas cosas al mismo tiempo, pero *en paralelo*. Y algo semejante habíamos hecho con nuestros propios «sartreanos». Lo que la historia «había hecho con nosotros» no nos había preparado para entender que las dos «partes» eran *lo mismo* (que no se le podía pedir a Sartre: no nos des la lata; él no podía concebir la diferencia entre *estar ahí* o *hablar ahí* o *escribir ahí*). A algunos de mis mejores amigos, incluso, una comprensible actitud reactiva –con lo cual, por supuesto, no quiero decir que no fuera sincera y proveniente de convicciones de la época– ante el ya asfixiante «exceso de historia» que era la Argentina de 1974/75, los había hecho incluir a Sartre en el desván del *no-todo-es-historia* (o *la historia no es todo*, o *la historia es no-todo*: también está el lenguaje, el significante, el inconsciente: ¿y quién podría negarlo?). No podemos decir que no tuvieran razón: *ese*, el Sartre «histórico» –en el sentido convencional– era el Sartre que habíamos «argentinizado»: no podíamos entender su *extemporaneidad*. Que no consistía, claro, en estar *fuera de la historia*, sino en meterse en ella *intempestivamente*, por otro costado. También para Sartre la historia era un *no-todo*: no está, en modo alguno, «totalizada»: sólo que esa *des-totalización* era un principio orientado a *reintroducir* la historia por el sesgo del *particular-concreto*, y eso era, como acto de escritura irreductible, su *Flaubert*, como lo había sido su *Genet*. Sartre –lo dice la casi primera línea del *Idiota...*– se mete en ese hombre “como Pedro por su casa”; a la historia, también: no va a esperar a que nadie la «totalice», o la suprima por decreto «deconstruccionista».

(Quinta viñeta de época. A principios de los 70, la situación era muy diferente a la de mediados de los 60. En 1974, cuando aparece El idiota de la familia, en Argentina se había completado, con muy escasas excepciones –incluida la propia, pero eso no importa ahora–, lo que se conoció como la “peronización” de los intelectuales. No es que el peronismo –contra todos los mitos «gorilas»– no hubiera tenido, en las décadas anteriores, intelectuales de fuste (especialmente en el campo del ensayo histórico y político-cultural, pero también en ciertas poéticas, como las de Walsh o Urondo): allí estaban Scalabrini, Jauretche, Palacio, Cooke, Fermín Chávez, Puiggrós, Hernández Arregui, Ortega Peña: con todas sus diferencias –algunos corridos a la izquierda, otros a la derecha–, sin embargo, compartían el fuerte «contenidismo» e historicismo directamente politizado de su estilo, y raramente alguno de ellos había incurrido en la ficción o la poesía (Walsh es, por supuesto, el caso paradigmático de encabalgamiento). A principios de los 70 hubo un vuelco dramático: emergió lo que bien podría calificarse, sin forzar en exceso las palabras, de una «vanguardia peronista» en la literatura y la poesía: allí están, como ejemplos, los hermanos Lamborghini o, con mayores mediaciones, el primer Gusmán, el primer Germán García, Ricardo Zelarayán, Jorge Quiroga, María Moreno, tantos otros que pasaron por Literal (donde no-todo-era-la-Historia, en efecto). Fue más que interesante, tanto política como literariamente: las plenamente justificadas resistencias a los «contenidismos» y «sociologismos» de la literatura convencionalmente «de izquierda», o «progresista», o «populista», y a las coincidencias forzadas entre los registros de la enunciación y el enunciado (que a muchos no les permitía siquiera concebir que sujetos «reaccionarios» o aun «fascistas» como Ezra Pound, Eliot o Céline pudieran celebrarse como auténticos «revolucionarios» de sus lenguas; ni hablemos del «caso» Borges), esas resistencias, digo, produjeron un vuelco hacia el «poder del significante» que, si no siempre estuvo exento de los inevitables afrancesamientos y lacanizaciones, no por ello se desnacionalizó ni se despolitizó: ninguno de los autores que hemos nombrado –y los otros que pasamos en silencio– podría ser otra cosa que argentino; el acento y el ritmo rioplatense o «criollo» en general es inequívoco, y el «delirio de palabras», cuando lo hay, le debe al menos tanto a una tradición de picaresca “canallita” barrial y

arrabalera –y, claro, a la fascinación con Joyce o Beckett– como al descubrimiento de las derivas del significante más o menos telquelianas. Eso se enunciaba, frecuente y militantemente, como una política de la lengua; pero, a su manera, era también una política de la política, que renegaba, sin dejar de tener un significado lato «de izquierda», de las facilidades de las correspondencias base/«superestructura», y recetarios por el estilo. Como sea, fue un momento de una intensidad cultural inaudita. Sartre, desde ya, no era una referencia para casi ninguno de ellos (aunque, quién sabe: habría que releer algunas páginas de, por ejemplo, Nanina de Germán García). Eso –me permito insistir en mi hipótesis– fue probablemente consecuencia de que habíamos malentendido la necesaria «nacionalización» del «bizco». Pero, no tiene mucha importancia: como se dice, quién nos quita lo bailado...)

No estábamos listos, pues, para *El idiota de la familia* (los franceses, por su parte, creyeron estar *demasiado* listos, creyeron que Sartre atrasaba, llegaba tarde: allá ellos). Ese libro, la *summa* sartreana, a nosotros nos llegó, podríamos decir, *demasiado temprano*.

Después, ya conocemos el resto de la historia: entre 1976 y 1983, Sartre –junto con tantos más– *desapareció* de las librerías argentinas, pero, por supuesto, eran otras las desapariciones que nos concernían más cercana y más trágicamente. La «recuperación» –porque parece que la habíamos *perdido* en algún lado– de la democracia en 1984 no mejoró la *sobrevida* –su cuerpo físico se había ido en el 80– de Sartre: la cultura, en ese entonces, pese al genocidio y a las Malvinas, era la de un ramplón humanismo «optimizante» de clase media pobremente ilustrada: «democracia» fue, de pronto, la palabra mágica que alimentaba, curaba y educaba a las masas sedientas (que, desde ya, no tenían por qué leer a Sartre: nadie, nunca, les había sugerido una razón); se recordará cuál era el libro de cabecera del primer mandatario, colmo de lo tolerable como pensamiento crítico: *El miedo a la libertad* de Erich Fromm (un título del cual podemos imaginar la hilaridad que le produciría a Sartre).

Es cierto: después, en 1989, en boca del inefable Carlos Menem, vinieron las «obras completas» de Sócrates o las «novelas» de Borges –pero al menos esto tenía la gracia de una *ficción* creída–. De todos modos, no tiene ninguna importancia: los presidentes no tienen por qué ser buenos *lectores*, y que tengan asesores que les «soplen» títulos sólo demuestra la tilingüería porteña de *pequeña borgesía* (como solía decir Ricardo Zelarayán), a la cual ellos se sienten obligados a halagar. La cuestión es otra –y es otro de esos capítulos mal estudiados de la historia cultural reciente, por aquello de “quién le pone el cascabel al gato”–: una excesiva *confianza* en una «democracia» parcial, puramente institucional –y, desde luego, «representativa»–, una «democracia de la derrota» la llamaron algunos, que se *totalizó* abusivamente (con ella se podía *todo*: comer, curar, educar, etcétera), y en la que se *creyó* «religiosamente» (recuérdese la Constitución Nacional transformada en *oración*), no era el suelo más alimenticio para un *pensamiento crítico*: más de un antiguo «sartreano» se precipitó con los brazos abiertos en alguna variante, más o menos «socialdemócrata», de lo que ya entonces empezó a llamarse lo *políticamente correcto*. Opción legítima, sin duda, como (casi) cualquiera; pero que –es una opinión– terminó cerrando más puertas que las ventanas que abrió.

O sea: Sartre –¿hace falta decirlo?– fue siempre altamente *incorrecto*. Crítico insobornable, virulento, algunos dirán *excesivo*, de su propia sociedad –la que había en cierto modo *inventado* la democracia moderna–, tuvo siempre las palabras más implacables para la democracia de la *serialización*: la que restringe el *acto* democrático a la asistencia cada dos o cuatro años a la cola para entrar al cuarto oscuro (¿se recuerda el ejemplo de la cola del autobús en la *Crítica*...?), mientras, como se decía en una época, “el mercado vota todos los días”: es decir, mientras los *salopards* de siempre siguen haciendo sus negocios sangrientos.

Por ejemplo: “Elecciones, trampa para tontos”. Sartre tituló así un breve, pero muy sustancioso ensayo publicado en *Les Temps Modernes* en enero de 1973, en ocasión de las elecciones nacionales en Francia, y

todavía bajo la “sombra terrible” de mayo del 68. Las tres o cuatro primeras páginas, sin embargo, exceden en mucho esa coyuntura. El primer párrafo es contundente: “En 1789 se estableció el voto restringido: se hacía votar no a los hombres, sino a las propiedades reales y burguesas, que no podían conceder sus sufragios más que a sí mismas. Aunque profundamente injusto, porque se excluía del cuerpo electoral a la mayor parte de la población francesa, el sistema no era absurdo”⁵⁹. En efecto: el voto individual y secreto corresponde perfectamente al carácter de *propietario* del elector. Esos ciudadanos, dirá Sartre, estaban ya aislados por sus propiedades, “que se cerraban sobre ellos y oponían las cosas y los hombres en toda su impenetrabilidad material”. El voto restringido expresa con toda transparencia el interés de clase, su “impenetrabilidad material”, y el voto individual y secreto traduce con toda lógica la competencia igualmente individual entre los miembros de las clases propietarias.

La sencillez de esa fórmula, no obstante, podría hacernos pasar por alto la enormidad «escandalosa» del corolario que puede extraerse de esta premisa: lo que por comparación sí suena en primera instancia como un completo «absurdo» es que, una vez establecido (gracias a la lucha de clases, conviene recordar) el llamado “voto universal” como derecho que incluye a las clases no propietarias, la operatoria siga siendo la misma que la del antiguo voto restringido. Por supuesto que el voto secreto universal, en la práctica, sirvió históricamente para proteger (muy) relativamente a los miembros de las clases dominadas contra los «aprietes» y represalias de las patronales, las «autoridades» del estado o los matones –incluyendo frecuentemente la policía y las fuerzas armadas– que inducían o directamente forzaban a las masas a votar contra sus propios intereses. Pero eso no obsta para reconocer que el hecho de que las masas desposeídas se vean obligadas a votar según la lógica burguesa es, precisamente, una flagrante contradicción lógica. Las masas populares, podríamos decir, están sometidas a un doble régimen (por no decir un «doble vínculo») en su relación con lo político: en la asamblea sindical o de fábrica, en las reuniones del partido si lo tienen, en las manifestaciones, en las ocupaciones o las luchas callejeras, los trabajadores expresan su «voto» a cielo abierto, alzando la mano, de viva voz o en las acciones concretas; y sobre todo, como un colectivo que amalgama “lo uno y lo múltiple”. En las elecciones, en cambio, lo hacen *uno por uno*, en el silencio secreto y solitario del sintomáticamente denominado «cuarto oscuro», tan semejante al penumbroso confesionario de una iglesia: ¿o no se dice, en ambos casos, que allí el ciudadano está “a solas con su conciencia”?

Es decir: los explotados no-propietarios son conminados por la lógica «anónima» del sistema a comportarse como si fueran aquellos miembros de las clases dominantes a los que quedaba restringido el antiguo derecho a voto: ¿no parece, por decir lo menos, «esquizofrénico»? En la sociedad burguesa las masas oscilan, pues, del colectivo a la serie (para retomar la célebre oposición que proponía el propio Sartre en su *Crítica...*): pero –aun cuando votaran por la izquierda que dirige o acompaña sus movimientos colectivos– su opinión y sus intereses solo tienen oportunidad de ejercer algún peso sobre el estado en la *serialización* a la que deben someterse cada dos o cuatro años, incluso si sus acciones colectivas logran muchas veces «torcerle el brazo» a la burguesía o a su estado. Salvo en las situaciones revolucionarias (donde toda esta discusión pierde sentido), en la política «normal» lo que predomina es el aislamiento de la *serie*: el movimiento colectivo es siempre considerado del orden de lo particular; la serie, del orden de lo universal.

Desde ya, Sartre sabe muy bien –basta leer unas pocas páginas del «joven Marx» en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* o en *La cuestión judía*– lo que está detrás del «truco» de la serialización: la operación nítidamente fetichista de una «ciudadanía universal» que borra no solamente las diferencias de clase *en-sí*, sino las experiencias concretas del *para-sí* de las distintas clases en su lucha. Como continúa diciendo: “Todos los electores participan de las clases y grupos más diversos. Pero la urna los espera no como miembros de un grupo sino como ciudadanos. El cuarto oscuro, instalado en una sala de escuela o de municipio, es el símbolo de todas las traiciones que el individuo puede cometer hacia los grupos en que

⁵⁹ J.-P. Sartre, “Elecciones, trampa para tontos”, en *Les Temps Modernes*, enero 1973.

participa. A cada uno le susurra: Nadie te ve, no dependes de nadie, vas a decidir en la soledad y después podrás ocultar tu decisión o mentir. Con esto basta para transformar a todos los electores que entran al cuarto en traidores potenciales. La desconfianza agranda la distancia que los separa”. Es decir: de protección contra la patronal o el Estado, el voto secreto deviene, si no necesariamente en traición, al menos en desresponsabilización de la pertenencia al colectivo. Con el voto secreto universal, la vigilancia «panóptica» del estado se extiende asimismo universalmente. Pero entonces, ha cambiado de táctica: al prohibir el «voto cantado» (se puede llegar a ir preso por hacerlo), de lo que se trata ahora es de que el ciudadano, en tanto individuo «serial», le oculte al colectivo su posición. Y se la oculte, por lo tanto, a *sí mismo*, en la alucinación de que, en tanto ciudadano, en tanto unidad en la serie, ya no es miembro de un colectivo. Se trata, evidentemente, de la ideología dominante –es decir, la de las clases dominantes–. Pero no de una mera cuestión «superestructural». Es la materia misma del funcionamiento del capitalismo, y de su historia. El capitalismo se ha hecho a sí mismo, desde la propia «prehistoria» de la acumulación originaria a la que se refería Marx, transformando las relaciones de producción pre (o no)-capitalistas mediante la «serialización» de los antiguos colectivos sociales: el proceso sangriento y violento, a escala mundial (pues incluyó la colonización de las zonas no capitalistas del globo, con sus secuelas de esclavización, etcétera) de separación entre los productores directos y los medios de producción –es decir, la generación de masas inmensas de «proletarios» sin otra propiedad o herramienta que su fuerza de trabajo–, supuso la disolución catastrófica, en las antiguas capas populares, de los colectivos cooperativos de producción, desde las alianzas basadas en el parentesco a las «comunidades», desde las tierras comunitarias de los pueblos originarios a los talleres artesanales del Medioevo, y un largo etcétera.

Esas vastas redes de «colectivización» de la experiencia cotidiana (no solamente laboral: también cultural, sexual, artística, del tiempo de ocio y demás) fueron paulatinamente atomizadas en una «nube de individuos» aislados entre sí, que obligadamente entraron en competencia en el mercado de trabajo y en el contexto de las nuevas relaciones de producción basadas en el «contrato» individual con los nuevos amos, los capitalistas. A las masas populares les llevó siglos de lucha, con inmensos sacrificios, recuperar una parte de aquella experiencia colectiva tradicional bajo la nueva forma de asociaciones gremiales, partidos políticos de la clase trabajadora, movimientos sociales de todo tipo. Pero en el plano político-estatal, como veíamos, tuvieron que someterse a la lógica de la serialización, atrapadas en la fractura «esquizofrénica» que mencionábamos. En muchos sentidos, pues, la lógica del voto tal como se «naturaliza» en las elecciones burguesas, lejos de ser un sencillo mecanismo institucional o «procedimental», condensa la historia entera del capitalismo y de su dominación de clase.

Eso, en Francia, el país de 1789, de la Comuna de París, del Mayo 68. ¿Qué quedaba para la «periferia»? Para, digamos, «Argentina», el país del 17 de octubre, de la «Resistencia», del Cordobazo, de SITRAC-SITRAM, de las “formaciones especiales”.

Desde ya: leer eso en 1973, en Argentina, para nosotros, no podía constituir un gran escándalo: en ese momento creíamos tener la revolución a la vuelta de la esquina. Algunos creían que *ya* se estaba haciendo, “Camporita” y “montos” mediante. Otros, ya lo dijimos, no confiábamos para nada en esa vía, y mucho menos cuando el dedo del General lo corrió al fiel odontólogo de su lugar para ponerse él, secundado por su esposa, y ya sabemos las consecuencias; pero, de todas maneras, sí abrigábamos fuertes expectativas en la nueva situación.

Todos nos equivocamos trágicamente, se sabe. Pero como sea, “democracia burguesa”, “elecciones” y demás formalidades jurídicas se nos ocurrían meros *instrumentos*: la cuestión pasaba por otro lado, mucho más cerca de lo que allí decía Sartre. Mal podía hacernos rasgar las vestiduras esa dinamitación que hacía el Maestro –que lo seguía siendo, aunque para cada vez menos discípulos– de las hipocresías de los *salopards* y su “cretinismo parlamentario”. En ese momento ni siquiera existía la expresión –mucho menos la ideología–

de la *corrección política*: lo «correcto» era la «verdad» del *objetivo*; nos reíamos –incluso nos burlábamos– de la crítica a eso de “el fin justifica los medios”: lo que tenía que ser justificado era el *fin*; una vez hecho eso, los medios eran una cuestión puramente «táctica». Y no es que no pensáramos que allí había una *ética*: justamente, para nosotros era la única posible, puesto que ella desnudaba la *falsa* moral «universal-abstracta» de la institucionalidad burguesa, con su apelación a una legitimidad genérica surgida de las urnas, como si en la sociedad de clases –y para colmo, en el Tercer Mundo, «dependiente» o «neocolonial»– las «elecciones» pudieran constituir una auténtica y libre *elección*. Sartre, en el artículo del 73, al menos para los pocos que lo leímos entonces, venía a decirnos todo esto con el filo de su mejor estilo provocativo.

Para colmo –hemos intentado mostrarlo– Sartre también fue, siempre, *filosóficamente incorrecto*. Supuesto creador de una moda francesa más –el «existencialismo»–, en realidad buscó constantemente patear todos los tableros, incluso el suyo propio: si al principio se rehusó a colgarse esa etiqueta que le habían puesto los «infernales» *otros*, al final, en 1975 –mientras llegaba a la Argentina el *Idiota...*–, en una famosa entrevista con Michel Contat dice sin mosquearse que, si se le debe poner *alguna* etiqueta, prefiere la de «existencialista» a la de, por ejemplo, «marxista»⁶⁰. No sin alguna coquetería, pues, retorna –en pleno imperio postestructuralista y de la «nueva derecha»– a unos *orígenes* de los que, en *el* origen, había intentado despegarse. Le parece más importante resguardar su *diferencia* que «serializarse» en un marxismo que, si todavía está lleno de gente, también está, se le antoja, cada vez más vacío de ideas (no es para asustarse: lo venía diciendo desde la *Crítica...*, sin por ello renunciar al “horizonte insuperable de nuestra época”). Es decir: otra vez, salta *por encima*, aún por encima de sí mismo, justamente para reivindicar la única «etiqueta» que realmente le correspondía: la de aquel *extemporáneo*, aquel *intempestivo*, incluso aquel *ex-céntrico*, que nos había sorprendido con Flaubert cuando esperábamos de él otro prólogo a Fanon.

¿Y ahora? ¿Hoy? Lo insinuábamos hace un momento: estamos, de nuevo, en la *crisis de la crisis*. Las décadas anteriores fueron, en términos del discurso hegemónico –de lo que antes se llamaba la “ideología dominante”–, las décadas de la *crisis*: crisis de los grandes relatos, de las ideologías, del marxismo, de las filosofías «humanistas», del estado-nación, del antiimperialismo, de las vanguardias estéticas, de lo que se quiera. Décadas, por lo tanto, de lo que Fredric Jameson célebremente bautizó como la *lógica cultural del capitalismo tardío*⁶¹: el posmodernismo, el “pensamiento débil”, la retirada de la teoría crítica, el borramiento del sujeto, la desaparición de la relación entre el mundo de la política y el del trabajo, la muerte de los intelectuales «comprometidos», la celebración de unas *diferencias* que ocultaban prolijamente las *desigualdades* del poder «globalizado», el «multiculturalismo», la «democratización» no solamente política sino *internética*, la *desmaterialización* de la imagen y de la palabra –subsidiaria de la hegemonía del fetichismo de la mercancía y del capital financiero, que desmaterializaron la producción– y así sucesivamente.

Pero ahora son estas visiones de *crisis* las que han entrado en crisis. Después del 11 de septiembre del 2001 –es apenas una fecha «emblemática», como se dice– y todas sus consecuencias *actuales*, ya nadie cree realmente en ese mundo –aunque sus beneficiarios, faltaba más, siguen adelante como si tal cosa, conduciéndolo a la catástrofe final, sea bélica, financiera o ecológica–. La cultura todavía no se ha repuesto de esta *crisis de la crisis*: el desbande es total, generalizado. Y es lógico: como solía decir entre nosotros León Rozitchner, cuando el mundo no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar.

Barthes, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida, Lévi-Strauss, Ricoeur, Blanchot y otros menores –Bourdieu, Baudrillard, Lyotard– todos se fueron yendo, más o menos discretamente. Seamos honestos: no hay *nadie* que los reemplace (Habermas, Agamben, Vattimo, Virilio, Baumann –pocos franceses, vale la pena anotarlos: quizá una excepción sea Badiou–, no importa nuestra opinión particular sobre cada uno de ellos, difícilmente

⁶⁰ J.-P. Sartre, *Autorretrato a los setenta años*, Bs. As., Losada, 1976.

⁶¹ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso, 1994.

dan el papel). Los franceses creyeron *en serio* que Sartre era el último exponente del perimido “intelectual-faro”, sin advertir –porque esos mismos nombres iniciaron la lucha *discursiva contra* el «sujeto» implicado en aquel modelo sartreano– la enorme *dependencia* que esos pensadores tenían respecto (no, quizá, del hombre Sartre, sino) del vituperado modelo. Qué ironía: se equivocaron una vez más: fueron *stars* precisamente por querer «deconstruir» lo que malinterpretaron como el *star-system* que había creado a Sartre, cuando Sartre se había inventado a sí mismo: el *sistema* Sartre era un problema de los *otros*. En el medio, perdieron a Sartre –que nunca había *creído* en semejante cosa–. Y ahora los franceses los perdieron a ellos, y *también* al «sistema». Qué gigantesco malentendido. Y, de todos modos, el problema no es solo de los franceses. Ya en la década ultra-reaccionaria de los 80 (y culminando en 1989, cuando la coincidencia entre la caída del Muro y el bicentenario de la Revolución Francesa sirvió para recusar hasta la palabra misma *revolución*), apenas muerto Sartre, se empezó a percibir la franca decadencia del pensamiento crítico europeo (piénsese en las sucesivas «generaciones» de la Escuela de Frankfurt, con su ablandamiento y socialdemocratización del espíritu de los padres fundadores). Paradójicamente, o quizá no tanto, fueron los norteamericanos, con nombres como los de Jameson, Chomsky o Saïd, los que procuraron volver a flamear las viejas banderas.

Y, ya que estamos, «entre nosotros» ¿qué? ¿Dónde están, hoy, los «sartreanos argentinos»? (*dónde están ahora los filósofos críticos*, preguntaba un conocido *rock* nacional, premonitoriamente, ya a principios de los 70, y respondía: *vendiendo sus palabras a los políticos*; bueno, Sartre no). También aquí se fueron amigos y maestros que podían ocupar ese lugar en nuestro imaginario, lo buscaran o no: Masotta, Alcalde, Viñas, Rozitchner (León, se entiende), González, Casullo. Por suerte quedan algunos otros, acompañados por algunos/as jóvenes. Así que los hay, por supuesto, en el sentido muy amplio de un *espíritu* «sartreano» –no diremos un *fantasma*, como el del Marx de Derrida– que no necesariamente tiene por qué reivindicar como suyo ese nombre, ni esas ideas. Algunos, de todos modos, lo hacen explícitamente; otros siguen escribiendo en la vena iracunda pero rigurosa que significó (o que asociamos con) un «sarrismo» en el que posiblemente ellos no se reconocerían; otros más buscarán, con su propio estilo y apelando a otras bibliotecas, realimentar de alguna manera la llama agonizada.

Pero sería un error hacer nombres: siempre faltará –o sobrarán– alguno, siempre seremos injustos –o demasiado justos– con otro. Y siempre serán, digamos, nombres *dispersos*: no hay, hoy, algo que –equivocadamente, incluso– pueda llamarse «sarrismo». Hay, aquí y allá, *un poco* de Sartre (algo que siempre será pertinente, decía Masotta). Incluso, en los últimos años, parece haber habido una suerte de reflorecimiento editorial de Sartre: algo, quizá, se mueve. Pero al mismo tiempo, en la Argentina –aunque seguramente no sólo en ella– el imperio de lo «políticamente correcto», e incluso (ojalá se nos entienda bien esto) la comprensible, pero a menudo *des-politizada* obsesión con los derechos humanos y con la “memoria”, ha volcado también a la filosofía, a las ciencias sociales y a una buena parte de la literatura a las aguas tibias, confortables y tranquilas de un *progresismo* con el que Sartre y los «sartreanos» muy poco tenían que ver. Corrección, memoria y derechos humanos son posiblemente imprescindibles, hoy, para los políticos profesionales, o para todo ciudadano «responsable». Pero en sí mismos no harán *nunca* buena filosofía o buena literatura. Ni siquiera buena política. En estos terrenos se necesita una *libertad comprometida*, capaz de decir, de escribir, de hacer, lo que sea *necesario* y lo que se crea *verdadero*, y no simplemente lo «correcto».

Aquí entra, sigue entrando, Sartre. Como dijo de él su antiguo amigo (y permanente adversario) Raymond Aron: podemos pensar que se equivocó en muchas de las cosas que dijo; pero acertó *siempre* en aquello de lo que había que hablar. Si no era lo más «correcto», mala suerte; si se comete un error, se corrige –o se sigue de largo, o se abjura de él, lo que sea–: pero se debe asumir el *riesgo* de la escritura, de esa *mala fe* o aun de ese *Mal* que, irónicamente, puede conducir a la Verdad que, para el «intelectual», es *urgente* decir. Afortunadamente, en América Latina –en la cual está incluida la Argentina, aunque muchos sigan

distrayéndose de esa evidencia geográfica, política, histórica, cultural–, en los últimos años parece haber reverdecido (con todas las complejidades, confusiones y equívocos del caso) un cierto impulso hacia lo que habitualmente se llama *pensamiento crítico*. Sería demasiado largo y complicado, ahora, tratar de discernir las razones de ese renacimiento, que de todas maneras es, por así decir, “desigual y combinado”. Y, de todos modos, el contexto y las características con que se está produciendo ese nuevo impulso tienen sus peligros: por ejemplo, el de terminar siendo –a sabiendas o no– «asesores de los políticos»; lo cual indefectiblemente lleva, aunque se esté «asesorando» una política con la que se esté de acuerdo, a perder una política *propia* en el plano de las ideas o la escritura. Otra vez, no fue el caso de Sartre: como *intelectual*, eligió siempre la soledad antes que la subordinación. Fue, pues, siempre «inoportuno», o *importuno*.

No es, en general –cada uno conoce *sus* excepciones–, lo que se está haciendo actualmente en el centro del mundo «occidental». La consecuente *voluntad de verdad*, como se sabe, es hoy un escollo para cualquier intelectual que aspire a tener algún espacio en la industria cultural –y sería interesante investigar cuánto contribuyó Foucault, seguramente sin quererlo, a esa confusión entre la *posesión* de una Verdad y el *deseo* de buscarla–: y es que, justamente, esa aspiración es un síntoma, gravísimo, de la propia degradación de la figura del intelectual. Hoy, el estilo dominante es el de la conciliación con el *medio*, y con los *medios*; y eso se casa mal con ninguna idea de verdad: la verdad (nombre de un *deseo*, insistamos) es insoportablemente celosa, excluyente, y no admite compartir a sus sujetos deseantes con otras cosas, mucho menos con verdades «a medias». El posmodernismo podrá estar agonizante, pero no pasó en vano: sobre todo en Europa, su vendaval, más allá de las ideologías –y ese “más allá” es la pretensión *fundante del postmodernismo*–, “instaló”, como se dice ahora para aludir a lo que antes se llamaba “hegemonía cultural”, el *pensamiento débil* (un oxímoron, va de suyo: el pensamiento, o es *fuerte*, o no es nada); es decir, la *mezquindad* a la hora de decidir, de tomar partido por lo que sea. Así como la *retención* de las palabras, de las ideas: una ideología de la *capitalización*, de la *acumulación*, del *ahorro*. Es decir, paradójicamente, una economía *anticuada*, en el contexto de una lógica tardocapitalista que festeja orgiásticamente el consumo desbordado (para los que puedan hacerlo, se entiende). Parece, sin embargo, que aun esa fiesta terminó: la crisis feroz del capitalismo central, ¿producirá nuevos «Sartres»? Veremos. Pero, por el momento no podemos dejar de señalar la insuficiencia –a veces la mezquindad– de las respuestas, cuando las hay, ante las catástrofes que nos asolan.

Sartre, en todo caso, no importa lo que cada cual piense de *sus* propias palabras o ideas, fue ciertamente *lo otro* de esto. *Todos* los testimonios –de amigos, de enemigos, de indiferentes– coinciden en el asombro por su pasmosa *generosidad*, por su «irresponsable» *dilapidación*: hombre no del ahorro sino del *gasto* (también de dinero: Sartre ganó mucho dinero, y también coinciden los extrañados testigos en que murió comparativamente pobre), Sartre no retenía *nada*, y regalaba, derramaba sobre el mundo, todo. Escribía sin (poder) parar –la escritura, se ha dicho, era su *verdadera* droga–, para que todo fuera utilizado por quien quisiera sin pedir permiso; jamás –otra coincidencia testimonial– se ocupó de cuestiones de *copyright*, del *marketing* de sus libros, de cuánto espacio se le daba (o quitaba) en los medios, de cuánto se le debía por los derechos de representación de sus obras de teatro en el mundo entero, o por los derechos de autor (nunca, han declarado sus editores de Gallimard, preguntó por cifras de venta). Así como prestaba su firma para manifiestos que no había escrito, dejaba que otros firmaran textos propios si le parecía políticamente útil. Escribía a tal velocidad que, solía decir, le dolían los dedos, y con frecuencia olvidaba o perdía mucho de lo que escribía –es el caso de los *Carnets*, de los *Cahiers pour une Morale*, que se hubieran perdido de no ser por la previsión de los amigos–.

Un rasgo –incluso un *desafuero*– de carácter, sin duda. Pero altamente simbólico de su escritura, de su *estilo*: de una generosidad «absurda» en el desborde de palabras, de conceptos, de ideas –el *Idiota...* es la manifestación más desmesurada, entre tantas otras–; de una suerte de *potlatch* antieconómico y descontrolado, que no calcula la relación entre medios y fines, que no se subordina a racionalidad

instrumental alguna: más bien se deja llevar, por momentos *arrastrar*, por ese propio desborde que rompe todos los «sensatos» cauces de la escritura. Es un exceso de amor, de *pasión loca* por la palabra: la demostración de una *experiencia interior* que se derrama sobre el mundo (y sobre nosotros): desbocada, incontenible, tormentosa, auténticamente *sublime* en el sentido kantiano de que es demasiado grande para poder ser *comprendida* de manera acabada y completa; siempre arrojará un *resto* inarticulable, inquietante, que obligará –al menos al lector capaz de captar aunque fuera una migaja de esa experiencia– a releer incansablemente, sin aliento, corriendo detrás de un fin que nunca llega, porque siempre vuelve a empezar.

La literatura o el arte “occidentales” tampoco están hoy de este lado: si hay «abundancia», es mayoritariamente por alguna clase de cálculo, y lo mismo sucede si lo que hay es *economía de palabras*. Es muy posible que, en el estado actual de la cultura «central» (que es el de una casi total ausencia de una *contra-cultura*) el modelo del “intelectual-faro” –que Sartre *nunca* pretendió ser–, del “escritor comprometido” –que Sartre fue sobre todo *consigo*, incluso *contra sí mismo*– ya no tengan *lugar*. Pero, ¿qué hemos ganado a cambio? ¿Y por qué no pensar, entonces, en un *no-lugar* imaginario que pudiera ser una suerte de *reserva* de ese pensamiento «crítico» –queremos decir: ¿pensamiento de la crisis, ante todo la suya propia?–. Después de todo, no se puede seriamente sostener que el mundo de hoy sea *mejor* que el de Sartre –en infinitos sentidos es mucho *peor*–. No es, necesariamente, una contradicción: ya se sabe que lo «peor» *aplasta* al pensamiento crítico, así como a las sociedades. Pero, justamente: se trataría entonces de reponer un *deseo de Verdad* que, como lo decíamos de Sartre, fuera capaz de pensar, y de escribir, *contra su tiempo*. Para poder volver a decir de alguien, tal vez, lo que brevemente –pero en cierto modo, diciéndolo *todo*– dijo Merleau-Ponty de Sartre: “Es bueno que exista, de cuando en cuando, un *hombre libre*”.

NICOLÁS TORRE GIMÉNEZ

DE LA LIBERTAD A LA LIBERACIÓN. UN RECORRIDO POR LA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE

(...) *on n'asservit l'homme que s'il est libre.*

Jean Paul Sartre¹

C'est la liberté qui se révolte.

Jean Paul Sartre²

Libertad ontológica y libertad efectiva

Es un lugar común denominar a Jean-Paul Sartre “el filósofo de la libertad”. El epíteto parece acertado si tenemos en cuenta que, durante más de treinta años de actividad intelectual, la idea de libertad ocupa un lugar central en su obra. También es recurrente, dentro del *corpus* sartreano, la defensa de su concepción propia de libertad frente a los reiterados ataques de sus detractores. Ella aparece ya desarrollada en *El ser y la nada* (en francés, *L'être et le néant*; en adelante, *EN*) y, si bien sufrirá algunos cambios posteriores merced al hábito del autor de “pensar contra sí mismo”³, es en esta obra donde presenta los rasgos esenciales. ¿Pero de qué «libertad» estamos hablando? Libertad, parafraseando a Aristóteles, se dice de muchas maneras. A pesar de la recurrencia del término en su obra, Sartre fue llevando a cabo una serie de desplazamientos y ajustes epistémicos que lo acercaron al marxismo, y que corrieron el foco de su interés desde una idea de “libertad originaria y ontológica”⁴ –aunque sin abandonarla jamás– hacia la de liberación como *praxis* política conducente a realizar –en palabras de Marx– “el reino de la libertad”⁵, libertad entendida aquí en sentido empírico o efectivo, mediante la creación de las condiciones materiales de realización del existente humano⁶ dentro de una sociedad no alienante. Por ello, llamaré a la primera «libertad formal, ontológica o existencial», tal como se encuentra definida principalmente en *EN* de 1943; y

¹ “No se esclaviza al hombre sino porque es libre”. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Mayenne, Gallimard, 1960, p. 110 [Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón práctica*, t. I, Bs. As., Losada, 2004, p. 154]. Las citas de Sartre son, en su gran mayoría, extraídas del original en francés y traducidas por el autor del ensayo; o, en menor medida, tomadas de traducciones existentes, pero revisadas. En el primer caso, se consigna entre corchetes la paginación de la versión en castellano consultada.

² “Es la libertad la que se rebela”. J.-P. Sartre y otros, *On a raison de se révolter*, París, Gallimard, 1974, p. 101.

³ Una de las formulaciones de dicha idea puede encontrarse en el film realizado por Alexandre Astruc y Michel Contat *Sartre par lui-même* y transcripto en: Alexandre Astruc y Michel Contat, *Sartre. Texte intégral*, Mayenne, Gallimard, 1977, p. 99.

⁴ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*. St.-Armand (Cher), Gallimard, 1991, p. 507 [J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, Bs. As., Losada, 2013, p. 616].

⁵ “El socialismo no es otra cosa que el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad” (J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, Bs. As., Deucalión, 1954, p. 86).

⁶ Preferimos utilizar la expresión «existente humano» en lugar de la de «ser humano», ya que la primera coloca la existencia y su carácter activo (existente, es decir, que está existiendo) en primer plano. Al evitar el concepto de «ser humano», buscamos también eludir cualquier alusión a una «esencia humana», que suele acompañar de manera más o menos implícita a aquél. Para el existencialismo no hay ninguna esencia dada que pueda definir *a priori* lo propiamente humano, pues la existencia precede a la esencia.

a la segunda, «libertad efectiva, concreta, empírica, material o existensiva», que aparece tematizada en textos posteriores, como la *Crítica de la razón dialéctica* (en adelante, *CRD*) de 1960, el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon –escrito en 1961– y el libro de discusiones titulado *On a raison de se révolter* (1974). La una se identifica con el ser mismo de la conciencia; la otra, con la existencia concreta no alienada del existente humano. La primera pertenece al orden del *ser* y, por ello, de la ontología; la segunda, al ámbito del *deber-ser*, de la ética, y principalmente de la política. A grandes rasgos, podemos equiparar la distinción que proponemos con la que establece Simone de Beauvoir entre “ser libres” y “quererse libres”⁷. Es precisamente porque el existente humano es libre, en sentido ontológico, que su libertad efectiva puede resultar alienada.

Conciencia y fenómeno: ser-para-sí y ser-en-sí

En *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Sartre se propone, tal como lo indica el subtítulo, fundar una ontología a partir del método fenomenológico de Edmund Husserl. A diferencia de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger –libro con el cual discute–, Sartre parte de la *descripción* del fenómeno de ser tal como se le aparece a la conciencia del existente concreto que lleva a cabo la investigación –a la suya propia–, a partir de determinadas conductas como la angustia, la náusea, la “mala fe”, el tedio, etc., para pasar a considerar las condiciones ontológicas de posibilidad de tales fenómenos de conciencia del tipo sujeto-objeto: el ser de la conciencia y el ser del fenómeno, haciendo abstracción (o *ἐποχή*) de su relación mutua.

En el texto explica, siguiendo a Husserl, que la conciencia es siempre conciencia *de* algo, conciencia de un objeto trascendente, es decir, de un objeto que está más allá de ella. Por lo tanto, la conciencia no tiene ningún contenido, es siempre *posición* de un objeto trascendente, puesto que siempre *objetiva* –en sentido verbal–, *pone* un objeto para conocerlo. Esto es lo que Husserl denomina “la estructura intencional de la conciencia”, ya que siempre está *intencionada* hacia algo otro que ella. Sartre aclara que esta conciencia *posicional* o *tética* de objeto siempre está acompañada de una conciencia *no posicional* o *no tética* (de) sí. Como no se trata de un conocimiento temático de sí⁸, el autor utiliza el paréntesis para señalar esta circularidad o reflejo inmediato que todo acto cognoscitivo implica. El *cogito* cartesiano supone lo que Sartre denomina el *cogito* prerreflexivo o conciencia inmediata (de) sí, “lo que propiamente podemos llamar subjetividad”⁹. Por ejemplo, conocer un objeto implica la conciencia (de) sí como siendo ese conocimiento de objeto: todo sucede en la unidad sintética de un mismo acto cognoscitivo, sólo distinguible de manera analítica. Sartre, siguiendo a Heidegger, llama a esta estructura dual “revelante-revelada”¹⁰. Conocer una flor mediante la observación, por ejemplo, supone el hecho de ser consciente de estar observándola. Imaginar esa misma flor supone, a su vez, ser consciente de estar imaginándola. En ninguno de los dos casos –lo mismo sucede con cualquier otro acto de conciencia– la flor está *en* la conciencia, sino *más allá* de ella, *ante* ella, ya sea como objeto real dado por la percepción, u objeto imaginario proporcionado por la imaginación y cuyo referente real es aquella flor real observada. La conciencia sartreana, entonces, no debe ser pensada como un «recipiente» capaz de contener tal o cual objeto¹¹, sino, más bien, a la manera de un «índice» direccionado siempre hacia afuera de sí, al mismo tiempo que reflejado sobre sí. Para Sartre, ni siquiera el *yo* habita la conciencia, ya que éste no es más que un objeto correlativo a la conciencia. De allí el postulado de la *trascendencia del ego*¹².

⁷ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, París, Gallimard, 1947, p. 35 [Simone de Beauvoir, *Por una moral de la ambigüedad*, Bs. As., La Pléyade, 1972, p. 27].

⁸ Claro que, posteriormente, este acto de conocimiento puede ser, a su vez, tematizado.

⁹ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 28 [Losada, p. 31].

¹⁰ *Ibid.*, p. 20 [p. 21].

¹¹ Es lo que, en *L'Imaginaire*, denomina “la ilusión de la inmanencia”. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, París, Gallimard, 1986, p. 15; y *EN*, ob. cit., p. 13.

¹² Defiende esta tesis en su libro homónimo.

El correlato de la conciencia intencional es, entonces, un objeto trascendente. Conocer una flor concreta para mi conciencia concreta supone, primeramente, percibir la flor a través de mis sentidos y distinguir sus cualidades sensibles: su color, su forma, su perfume, su textura, etc. A partir de esas propiedades, puedo ir «fijando» una *esencia* de la flor. De lejos, puedo percibir su color principal; pero si me acerco, distingo, por ejemplo, el amarillo brillante de su corola, del amarillo verdoso de su centro. Si adopto otro punto de vista, puede develármese otro aspecto de la flor que no había percibido desde mi posición anterior. Si la observo en otra época del año o en otro momento del día, puedo notar cambios con respecto a la imagen que recuerdo de ella. La flor se presenta a la percepción como una totalidad, pero no en un solo acto, sino en una serie infinita de apariciones que jamás puedo agotar. ¿Significa esto que es imposible aprehender su esencia? Sartre nos aclara que “el conjunto ‘objeto-esencia’ constituye un todo organizado: la esencia no está *en* el objeto, ella es el sentido del objeto, la razón de la serie de apariciones que lo develan”¹³. Tampoco se trata de una presencia oscura detrás de la aparición fenoménica del objeto. El objeto no es más que lo que aparece, es puro fenómeno sin reverso. Por eso nos previene del dualismo de apariencia y esencia: la apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: la apariencia *es* la esencia. La esencia “es la ley manifiesta que preside a la sucesión de las apariciones, es la razón de la serie”. Y ella misma es una aparición. El fenómeno manifiesta, a la vez, su existencia y su esencia¹⁴, es decir, tanto su ser-ahí como su manera de ser.

Pero el fenómeno es fenómeno *para* la conciencia. El concepto mismo de fenómeno supone un aparecer que, a su vez, implica alguien a quien aparecer. Por lo tanto, es relativo a la conciencia; pero, en otro sentido, es absoluto, ya que, como dijimos antes, se revela absolutamente tal como es. Es decir, no *es* en relación con un ser ignoto que lo precede ontológicamente a la manera de las ideas platónicas o del en-sí kantiano, sino que se manifiesta tal como es: “es absolutamente indicativo de sí mismo”. Por eso Sartre puede afirmar que “el fenómeno es lo relativo-absoluto”¹⁵.

Para abordar la descripción del ser del fenómeno, Sartre empieza por distinguir a éste, que es lo mismo que el ser en general, del fenómeno de ser. La conciencia puede «trascender» o «sobrepasar» [*dépasser*]¹⁶ la flor hacia su ser: el ser-flor¹⁷. Pero este *ser* es él mismo un fenómeno, pues es el ser tal cual se manifiesta ante la conciencia. La conciencia puede *intencionar* el ser en cuanto fenómeno, pero como el fenómeno es relativo a la conciencia, para no caer en el idealismo, según el cual –y de acuerdo a la fórmula de Berkeley– *esse est percipi*, es decir, “ser es ser percibido”, se impone postular la transfenomenalidad del ser. De esta manera, la ontología no resulta fundada en la gnoseología, sino a la inversa: el conocimiento supone el ser de lo conocido. El ser, nos dice Sartre, no es otra cosa que “la condición de toda develación”¹⁸, el fundamento transfenoménico de todo fenómeno.

El fenómeno o existente, entonces, es *para* la conciencia que lo conoce (de allí su relatividad), pero también es *en sí* mismo (de allí su carácter absoluto). Su ser transfenoménico, sobre el que se funda todo conocimiento, es el ser-en-sí. Si, por un lado, es cierto que el conocimiento de un objeto implica el ser de ese objeto que se conoce, y que es anterior al conocimiento; por el otro, es necesario también un ser transfenoménico del sujeto que conoce. La conciencia es, para Sartre, “la dimensión de ser transfenoménica del sujeto”¹⁹. Pero, como vimos, la conciencia es siempre conciencia de algo y, a la vez, conciencia (de) sí. No es primero conciencia, para luego ser conciencia de una cosa u otra. El surgimiento originario de la

¹³ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 15 [Losada, p. 15].

¹⁴ Véase *ibid.*, pp. 12-13 [pp. 12-13].

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷ Es lo que Heidegger denomina “*der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins*” [primacía óntico-ontológica del *Dasein*]. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006, p. 16.

¹⁸ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 15

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

conciencia aparece como un acto ontológico autofundante: existiendo en acto funda su ser. La conciencia “nace sostenida o soportada [*portée*] sobre un ser que no es ella”²⁰, es decir, el ser del cual es conciencia. Su surgimiento originario es también el origen de la subjetividad no-egológica o pre-egológica (conciencia [de] sí), es decir, previa a la constitución del *yo*. Para decirlo en otros términos: si bien el ser de la cosa (lo que no es conciencia) sostiene su existencia, a la inversa, la existencia de la conciencia sostiene su propio ser. O, en palabras de Sartre: “la conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, e, inversamente, ella es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia”²¹.

La conciencia sólo sostiene su ser en acto, es decir, existiendo; y sólo puede existir en la medida en que es de manera inmediata conciencia-(de)-sí-siendo-conciencia-de-objeto. Su ser, pues, no es otra cosa que su misma existencia: existiendo, constituye su ser. Por eso, lo que es la conciencia, lo es constantemente *para* sí; o, en otro sentido, jamás *es*, sino que siempre *está siendo sin alcanzar jamás el ser*. Su *ser* le es existencialmente inalcanzable, es una postergación irrealizable: su existencia acontece entre un *no-ser-aún* en forma de posible, y un *sido-que-ya-no-es* –su pasado–, sin alcanzar jamás su ser *en* sí. La conciencia es la imposibilidad de conquistar la concentración de su dispersión ontológica originaria, o, en palabras del autor, su ser “diaspórico”²². Por eso, si verdaderamente puede hablarse de una «esencia» de la conciencia, no puede tratarse de otra cosa más que de su pasado, lo que ha sido. Por ello es que Sartre rescata la frase de Hegel para el caso de la conciencia: “*Wesen ist was gewesen ist*”²³, la esencia es lo que ha sido. Su presente, en cambio, es pura *nihilización*, puro no-ser. Propiamente hablando, la conciencia no es, sino que ha sido o *es sida*. Sartre llama al ser del existente *en-sí*, para distinguirlo del ser del sujeto, al que denomina *para-sí*, o simplemente, conciencia. La conciencia no es lo que es, sino que su ser es un hacerse, un ser en sentido verbal que, siendo, se autoconstituye; si se me permite el neologismo, un *ser-se*. El *en-sí* es un ser en sentido sustantivo; el *para-sí*, un ser en sentido verbal. El *ser*; para Sartre, se dice de dos maneras; o, expresado de otro modo, es posible distinguir dos regiones ontológicas dentro de la filosofía de *EN*: la del ser-en-sí y la del ser-para-sí. Podríamos decir que el ser de lo en-sí es un ser de tipo parmenídeo, estático, inmutable. Esto no significa que las cosas mismas –o lo que denominamos «lo material» en oposición a la conciencia– sean inmutables, sino que el ser de las cosas no encierra ningún principio dinámico en sí mismo. El ser del para-sí, en cambio, es heraclíteo, es un constante devenir y, propiamente hablando, más que un ser, es una nihilización perpetua del en-sí²⁴.

¿Qué significa *ser* para sí, lo que denominamos *ser* en sentido verbal? Implica la imposibilidad permanente de sustantivarse, ser en la forma de un perpetuo *estar-siendo*, una postergación ontológica irrealizable. Por eso Sartre puede afirmar que el *ser-para-sí* “es lo que no es y no es lo que es”²⁵. Sólo *es* en la forma del *haber sido* –que implica un no-ser en el presente–, y en la forma de proyecto de ser –otra vez, un no-ser presente–, como *tener que ser* [*avoir à être*]²⁶ sus propias posibilidades. Rigurosamente, la conciencia no es más que un “agujero de ser”, una incesante nihilización operada sobre el ser, una perpetua “caída del en-sí hacia el sí por el cual se constituye el para-sí”²⁷, un permanente acto ontológico autofundante y autonihilizante.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 176 [p. 205].

²³ Cit. en *ibid.*, p. 71.

²⁴ Vicente Fatone equipara el en-sí a la esfera perfecta de Parménides; y el para-sí, al río heraclíteo. Véase Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Bs. As., Raigal, 1953, p. 156. También en una nota al pie de otro libro, escribe a propósito de Ronquentin, el protagonista de *La Náusea*: “Es como si Sartre hubiese arrojado en el río de Heráclito la esfera de Parménides”. Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre*, Bs. As. Argos, 1948, p. 95 (nota al pie).

²⁵ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 94 [p. 109].

²⁶ *Ibid.*, p. 134 [p. 156].

²⁷ *Ibid.*, p. 117. [p. 136].

Libertad ontológica en *El ser y la nada*

El ser del existente humano es, para Sartre, ser-conciencia. O, para rescatar el matiz verbal que destacábamos más arriba, un permanente *estar-siendo-consciente*, una nihilización permanente. Es justamente a esta forma de ser en acto lo que denomina, en *El ser y la nada*, libertad. Allí aclara que no se trata de “una facultad del alma humana”, ni de “una propiedad que pertenezca a la esencia del ser humano”, sino que

la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es imposible de distinguir del ser de la realidad humana. El hombre no es primariamente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser-libre»²⁸.

La libertad, como él la entiende, es el propio ser del existente humano²⁹, “la trama de mi ser”³⁰, una “libertad originaria”³¹. Hay que tener en cuenta que esta libertad ontológica implica la elección, pero no se reduce a ella. Es la estructura originaria sobre la que se basa la elección efectiva. La libertad concreta supone la forma ontológica de la libertad y el contenido empírico de la elección, además de su realización efectiva, que implica un poder de acción y que está estrechamente relacionado con la materialidad y el entramado social.

Al tratarse de una libertad en acto, como bien observa Wilfrid Desan, “es perpetuamente productiva y creadora”³². Como veremos más adelante, no es causada por la materia, pero se apoya en ella y la niega para, por medio de esta negatividad propia de la conciencia, ser en acto: es “libertad creadora”³³. En 1945, Sartre había denominado de esta manera a la libertad cartesiana³⁴, pero le reprochaba a Descartes una oscilación constante entre la libertad de indiferencia –a la manera de Ockham, esto es, el ser humano sería libre de optar tanto por lo verdadero o lo falso, el mal o el bien–, y una versión disminuida de la misma, la mera libertad de negar la falsedad y el mal, de “decir que no al *no-ser*”, frente a la aceptación pasiva de la verdad y el bien, que se impondrían por sí mismos al ser humano. En ambos casos, lo que faltaría en Descartes es una negatividad productora³⁵. Y esa falencia sería la propia del cristianismo. Se trataría, en definitiva, de “una falsa libertad: el hombre cartesiano y el hombre cristiano son libres para el Mal, no para el Bien, para el Error, no para la Verdad”³⁶. Sin embargo, Sartre considera que Descartes comprendió que la idea de «autonomía absoluta» es una exigencia contenida en el concepto de libertad, pero atribuyó exclusivamente esa libertad creadora a Dios. Sartre reclama esa libertad creadora para el existente humano³⁷.

Antes de seguir avanzando, quizás sea preciso aclarar que el foco de interés de todo existencialismo está puesto en el existente humano concreto, a diferencia, por ejemplo, de la centralidad del espíritu en Hegel, o de la subjetividad trascendental kantiana. A Sartre le interesa “la totalidad del ser humano” y no sólo la conciencia, a la que denomina “el núcleo instantáneo”³⁸ de su ser. Como dijimos, el método del que se vale para intentar develar dicha totalidad es la descripción fenomenológica a partir de la comprensión de algunas conductas humanas y sus condiciones de posibilidad. Tanto la comprensión como las conductas analizadas

²⁸ *Ibid.*, p. 60.

²⁹ *Ibid.*, p. 60.

³⁰ Literalmente, “la tela de mi ser”: *l'étoffe de mon être*. Valmar traduce “la textura de mi ser”. *Ibid.*, p. 493 [p. 599].

³¹ *Liberté originelle*, en francés. *Ibid.*, p. 498.

³² Wilfrid Desan, *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, Bs. As., Paidós, p. 359.

³³ *Ibid.*, p. 408. Simone de Beauvoir también la denomina así. Simone de Beauvoir, ob. cit., p. 40 [La Pléyade, p. 30].

³⁴ “Así descubrimos ante todo en sus obras una magnífica afirmación humanista de la libertad creadora” En J. -P. Sartre, *Situations I. El hombre y las cosas*, Bs. As, Losada, 1965, p. 237.

³⁵ *Ibid.*, p. 242.

³⁶ *Ibid.*, p. 244

³⁷ *Ibid.* pp. 246-247.

³⁸ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 107 [p. 125].

son fenómenos de conciencia, los cuales, por la estructura revelante-revelada de esta última, implican todos la reflexión del *cogito* sobre sí mismo: la comprensión –como explicamos más arriba– es, al mismo tiempo, conciencia (de) comprensión; y esa misma estructura reflejada aparece en otras conductas como la interrogación, la angustia, la náusea, el tedio, el deseo. Cualquier conducta humana supone ese núcleo instantáneo autorreferencial que es la conciencia. Pero también ser y existir –aunque no sean en sí fenómenos de conciencia–, para el existente humano, suponen el ser consciente (de) ser y (de) existir. Incluso la libertad, que es su modo propio de ser y existir supone la conciencia (de) la libertad. El *cogito*, con su estructura revelante-revelada y su libertad nihilizadora, es la condición de posibilidad de cualquier conducta. El existencialismo sartreano es, entonces, una filosofía de la conciencia, por lo menos en su punto de partida; ya que, como se afirma en *El ser y la nada*, la investigación sobre las conductas se propone proveer de “los instrumentos dialécticos que nos permitan encontrar en el *cogito* mismo el medio de evadirnos de la instantaneidad hacia la totalidad de ser que constituye la realidad-humana”³⁹. La conciencia es, entonces, el “núcleo instantáneo” del existente humano. Su modo de ser es el ser-para-sí, ser-nihilizante o ser-libre. Por eso, el concepto de libertad que aparece en *El ser y la nada* corresponde al ser de la conciencia, más que al existente humano en su totalidad. La libertad es el modo de ser de la conciencia, su forma sin contenido. Y no está de más recordar aquí que la conciencia no puede tener, para Sartre, absolutamente ningún contenido. Por eso, del examen analítico de la conciencia resulta una libertad formal u ontológica. Claro que, en su realización práctica, la libertad siempre está referida a un contenido; pero su referente está siempre fuera, en el mundo, y su efectivización es siempre una enajenación, como exteriorización de la interioridad.

En algunos pasajes de *EN* esa libertad se presenta como absoluta, pero por momentos aparece limitada. La conocida frase “estoy condenado a ser libre”⁴⁰ y sus variantes “ser libre es estar condenado a ser libre”⁴¹, “el para-sí está condenado a ser para-sí”⁴², “estoy condenado a ser perpetuamente mi propia nihilización”⁴³ o “estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia”⁴⁴, expresan la idea de que no hay escapatoria, excusa o límite posible a una libertad que parece absoluta. Incluso, Sartre utiliza el término en algunas oportunidades para caracterizarla. Escribe, por ejemplo: “la libertad absoluta que es el propio ser de la persona”⁴⁵, o “soy absolutamente libre y responsable de mi situación”⁴⁶. También habla de la “espontaneidad absoluta que es la conciencia”⁴⁷.

Pero, como decíamos, esta libertad irrecusable aparece por momentos limitada. La limitación más importante de mi libertad que aparece en *EN* es provocada por la existencia de otras conciencias, ya que, a causa de su misma estructura intencional de sujeto-objeto, yo mismo no puedo ser más que un objeto para el otro, y lo mismo a la inversa: la trascendencia del otro es trascendida por mi conciencia y se vuelve necesariamente una “trascendencia trascendida”⁴⁸. Por eso Sartre afirma que “estamos ya arrojados al mundo frente al otro: nuestro surgimiento es libre limitación de su libertad, y nada, ni siquiera el suicidio, puede modificar esa situación originaria”⁴⁹. Pero esa limitación afecta sólo a mi libertad efectiva y no incide en el núcleo mismo de mi ser, como veremos más adelante. Ahora bien, si la libertad del otro limita mi libertad efectiva, también

³⁹ *Ibid.*, p. 112 [p. 130].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 494.

⁴¹ *Ibid.*, p. 168.

⁴² *Ibid.*, p. 199.

⁴³ *Ibid.*, p. 345.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 494.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 641 [p. 783].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 567.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 375.

⁴⁸ *Ibid.* [p. 559].

⁴⁹ *Ibid.* [p. 558].

la hace posible. Sartre había escrito en *El ser y la nada* que “su presencia [la del otro] como para-otro es condición necesaria para la constitución del para-sí como tal”⁵⁰. Y Simone de Beauvoir lo expone todavía de una manera más clara:

(...) sólo la libertad de los otros impide a cada uno de nosotros solidificarse en el absurdo de la facticidad.

(...) El hombre no puede encontrar más que en la existencia de los otros hombres la justificación de su propia existencia.

(...) Quererse libre es también querer libres a los otros.⁵¹

Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que en *EN* las alusiones a las relaciones intersubjetivas están atravesadas por el conflicto y la negatividad⁵², algo que también puede observarse, por ejemplo, en la obra de teatro *Huis clos (A puertas cerradas)*. En obras posteriores, la relación con los otros tomará un matiz más positivo, en alguna medida como consecuencia de la experiencia de encierro en el campo de prisioneros alemán y la participación en la Resistencia, que marcaron profundamente a Sartre y que le permitieron replantearse el sentido de lo colectivo. Pero volveremos sobre esto en otro ensayo⁵³. Veamos ahora las supuestas limitaciones de la libertad que se presentan en *EN*.

La primera forma de (auto)alienación de la libertad que menciona Sartre es la “mala fe”. La mala fe es un intento fallido de autoengaño, una tentativa deliberada –y condenada al fracaso– de la conciencia por eclipsar su propia libertad. Por medio de ella, el existente humano busca huir de la propia responsabilidad ante sus actos haciendo trampa a un nivel ontológico. La posibilidad de realizar esta especie de fraude ontológico está dada por la estructura nihilizante propia del para-sí. Habíamos dicho que el para-sí es nihilización permanente del en-sí. Sartre señala cuatro duplicidades que surgen de esta estructura originaria que constituyen la base de toda conducta de “mala fe”: 1) trascendencia/facticidad, 2) ser-para-sí/ser-para-otro, 3) ser-en-el-medio-del-mundo (ser objeto pasivo, ser cosa entre las cosas)/ser-en-el-mundo (ser un existente humano que se proyecta hacia sus posibilidades) y 4) la “ambigüedad nihilizadora de los tres ék-stasis temporales”⁵⁴: fui, soy, seré. En estas cuatro duplicidades “encontramos siempre la misma estructura: se trata de constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es y que no es lo que es”⁵⁵. En cada una de ellas, se huye de uno de los elementos de la estructura dual refugiándose en el otro. Por ejemplo, una persona que traicionó a otra puede intentar tranquilizar su conciencia convenciéndose de que no es un traidor porque uno trasciende siempre lo dado, siempre está más allá de sus actos (1), o porque se sabe leal más allá de la imagen que le devuelva la conciencia del otro (2), o porque fue presa de las pasiones o porque su pasado lo determinó a actuar de determinada manera, aunque él sabe que no hubiera actuado así si su constitución psicológica o su pasado no hubieran lastrado de pasividad a su libertad (3), o porque sabe que en el futuro no traicionará, por más que lo haya hecho en el pasado (4). Pero la “mala fe” fracasa porque es siempre

⁵⁰ *Ibid.* [p. 156].

⁵¹ Simone de Beauvoir, ob. cit., pp. 101-102 [pp. 76-77].

⁵² *Vid.*, entre otros, Michel-Antoine Burnier, *Los existencialistas y la política*, Bs. As., Paidós, 1972, p. 25.

⁵³ Sin lugar a dudas, puede hablarse de una mirada negativa de las relaciones humanas en *EN*. Pero quizás sea más justo atribuirlo al realismo ontológico del autor, que a un supuesto pesimismo ético. Sartre, al igual que Marx, encuentra que las relaciones entre sujetos son en sí conflictivas y no intenta evadirse de esa evidencia. Esto no significa, de ninguna manera, que la relación con el otro y con los otros sean imposibles. Por el contrario, su posibilidad misma puede construirse aceptando la premisa del conflicto. Es esto, a mi entender, lo que desarrolla Simone de Beauvoir, quien, sin contradecir a Sartre, sino partiendo de la premisa del conflicto intersubjetivo, concibe el amor como reconocimiento mutuo de dos libertades en tanto que libertades, con todo lo que ello implica. Véase Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Bs. As., Sudamericana, 2008, p. 662.

⁵⁴ J.-P. Sartre, *EN*, ob. cit. [p. 109].

⁵⁵ *Ibid.* [p. 109].

conciencia (de) “mala fe” ya que el ser de la conciencia es siempre conciencia de ser⁵⁶; es decir, en el fondo, uno sabe que se está engañando⁵⁷.

El *ego* que me devuelve la mirada del otro –es decir, lo que soy para mis semejantes–, y que me es revelado por algunas conductas como la vergüenza, lo soy en el modo del en-sí, aunque no como lo *sido*. Tener vergüenza es tener vergüenza de *mí* (de mi *ego*) ante otro. Mi *ego* para mi prójimo, es un objeto-correlato de su conciencia y, por tanto, de su libertad. Yo *lo* soy, pero no en libertad, sino como en-sí y a distancia. Ese *ego* surge como mío, pero como ya-alienado por la libertad del prójimo. Y ni siquiera puedo conocerlo tal como es para él. Cuando lo *intenciono*, soy conciencia de mi-*ego*-para-el-otro. Puedo ser consciente, por ejemplo, de que *soy* un cobarde para él, aunque *para mí* no lo sea. De alguna manera, explica Sartre, soy responsable de ese *mi-ego-para-el-otro*. Es como si el otro me hubiera robado una dimensión de mi ser. Incluso descubro que mi *situación*, es decir, la organización objetiva de mi entorno en la que –y por medio de la cual– se realizan mis *posibles*, adquiere, por la libertad del otro, una dimensión por la que se me escapa, de la que ya «no soy dueño». Pero, si se lo mira bien, mi ser-para-otro es una estructura de mi ser que irrumpe en el ser por causa del otro, de su mirada, de su juicio, en una palabra, de su conciencia. Sartre no considera el ser-para-otro como una tercera región ontológica, junto al para-sí y al en-sí, según la lectura de algunos intérpretes⁵⁸. La enajenación de mi *yo* y de mi situación, entonces, es algo que acontece por medio del otro. Aquel *ego*, escribe Sartre, me aparece “como el límite de mi libertad, su ‘*revés*’ [u ‘otra cara’, *dessous*]”⁵⁹. El otro me revela que tengo un afuera; su existencia es mi “caída originaria”⁶⁰ fuera de mí, en el mundo de los objetos, de lo en-sí.

No es (...) que sienta perder mi libertad para devenir una cosa, pero ella está ahí, fuera de mi libertad vivida, como un atributo dado de ese ser que soy para el otro. Aprehendo la mirada del otro en el seno mismo de mi acto, como solidificación y alienación de mis propias posibilidades. Esas posibilidades, en efecto, que yo soy y que son la condición de mi trascendencia (...) siento que se dan en otro lugar a un otro como debiendo ser trascendidas a su vez por sus propias posibilidades. Y el otro, como mirada, no es sino mi trascendencia trascendida⁶¹.

El otro me roba una dimensión de mi ser: mi *yo-para-el-otro*. Esa parte de mi ser no la soy en libertad, es decir, como nihilización, como siéndola en el modo de no serla y no siéndola en el modo de serla; sino que la soy como en-sí. Así como mi libertad *sida* se solidifica en pasado en-sí, mi *ego* es solidificación de mi *sí* –o subjetividad prerreflexiva– como objeto para la conciencia del otro. La primera solidificación sucede como si la libertad, en su nihilización temporalizante, dejara un residuo tras de sí en forma de en-sí (mi pasado), que forma parte de mi ser en el modo de no-serlo-ya. En la segunda solidificación (mi *ego* para el otro), es la mirada ajena la que hace nacer una nueva dimensión de mi ser en el modo del ser-para-otro. Si el núcleo ontológico instantáneo del existente humano es la conciencia, que no es otra cosa más que libertad absoluta o libertad en acto, deberá haber una parte de mi ser no-nuclear, la cual «contendrá» el residuo de mi libertad y mi libertad enajenada, es decir, mi pasado y mi *ego* (ya sea como unidad sintética de la multiplicidad de objetos de las conciencias ajenas que se refieran a mí, ya sea como multiplicidad de *egos*).

⁵⁶ *Ibid.* [p. 98].

⁵⁷ Esta postura supone, como es evidente, una crítica a la teoría del inconsciente. Para la crítica sartreana al concepto freudiano de inconsciente, remito al lector a *ibid.* [pp. 99-104].

⁵⁸ Por ejemplo, Vicente Fatone, quien afirma: “Tres son en Sartre las regiones del ser: el ser en sí, el ser para sí, el ser para otro”. Vicente Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Bs. As., Raigal, 1953, p. 156.

⁵⁹ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 308.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 309. [p. 367].

⁶¹ *Ibid.*, p. 309. [p. 368].

¿Es posible incluir el propio cuerpo dentro de la dimensión de en-sí, o lo que he dado en llamar el ser no-nuclear del existente humano? Sartre describe tres dimensiones ontológicas del cuerpo: en tanto ser-para-sí (o cuerpo *para-mí*), como ser-para-otro, y una tercera que podríamos denominar ser-para-mí-de-mi-ser-para-el-otro. En la primera dimensión, “el cuerpo no es otra cosa que el para-sí; no es un en-sí *en* el para-sí. El ser-para-sí es totalidad de cuerpo y conciencia. No es conciencia unida a un cuerpo, ya que “el cuerpo es íntegramente ‘psíquico’”⁶². En esta dimensión no vivo mi cuerpo como un en-sí, sino que *lo* existo en sentido transitivo⁶³, y lo trasciendo en tanto *lo* existo. El cuerpo-para-sí es el “instrumento que no empleamos”, sino que somos⁶⁴. “Es *vivido* y no *conocido*”⁶⁵. El cuerpo-para-sí “no existe sino en tanto que le escapo nihilizándome; es lo que nihilizo. Es el en-sí trascendido por el para-sí que nihiliza y recaptura al para-sí en ese mismo trascender”⁶⁶. Es decir, es en-sí pero también es para-sí nihilizándose. Podría ser considerado la «materia» de la nihilización corporal: ser-sólido que nihilizo para volver a solidificarse «detrás» de mí: “recuperación continúa del para-sí por el en-sí”⁶⁷. En la segunda de las dimensiones, en tanto ser-para-otro, se trata de mi cuerpo como es «utilizado» y conocido por el prójimo⁶⁸ (o, a la inversa, del cuerpo del otro tal como es «utilizado» y conocido por mí). Finalmente, en la tercera dimensión, “existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo”⁶⁹, como cuerpo-objeto que me es develado por la mirada del otro y del que yo debo hacerme cargo. En las tres dimensiones aparecen formas de en-sí corporales. La primera es mi en-sí en nihilización permanente y en recuperación como en-sí. Desde las últimas dos dimensiones, o más exactamente desde la tercera de ellas –ya que en ella asumo la segunda de las dimensiones como mía–, el cuerpo también puede considerarse parte del en-sí que constituye mi ser. Aunque no se trata de otra cosa que de la misma solidificación de mi ser realizada por la mirada del otro, considerada aquí desde el punto de vista exclusivamente corporal. El cuerpo, en el sentido de su primera dimensión ontológica, tiene que ser en-sí-para-sí: participa al mismo tiempo de la inercia de lo en-sí y de la nihilización del para-sí. De esa manera, soy mi cuerpo en la forma de serlo y lo soy en la forma del no-serlo. La primera parte del enunciado es el corolario de que la conciencia no sea *en* el cuerpo, sino que *lo* exista; la segunda, de mi libertad ontológica y de la negación del determinismo propio de lo en-sí. Mi cuerpo no puede ser considerado como «residuo» o solidificación de mi libertad, sino como su condición de posibilidad ontológica y su posibilidad de condicionamiento y alienación empírica. Tanto nuestra libertad como nuestro condicionamiento, nuestra trascendencia como nuestra facticidad, son posibles gracias al cuerpo; o, en palabras de Sartre, “así como el cuerpo condiciona la conciencia en cuanto pura conciencia del mundo, también la hace posible hasta en su libertad misma”⁷⁰.

También cabría definir el estatuto ontológico de mis proyectos y mis posibles. Yo soy mis proyectos en la forma de no-serlos-aún, pero ellos pro-yectan mi ser hacia su concreción, por mi libre determinación. En cuanto a mis posibles, son “una manera de ser a distancia de sí lo que se es”⁷¹. Ser alguien sus propias posibilidades es “definirse por esa parte de sí mismo que no se es”⁷². A veces, Sartre parece no marcar ninguna diferencia conceptual entre “mis proyectos” y “mis posibles”; en algunos pasajes, en cambio, parece distinguir los posibles, como un abanico de distintas opciones barajadas por el existente humano, de los

⁶² *Ibid.* pp. 352-353. [p. 423].

⁶³ *Ibid.* [p. 483].

⁶⁴ *Ibid.* [p. 447].

⁶⁵ *Ibid.* [p. 448]. El cuerpo para-mí incluye mi nacimiento, mi raza, mi clase, mi nacionalidad, mi estructura fisiológica, mi carácter, mi pasado, mi necesidad de ser un punto de vista específico y el hecho que el cuerpo constituya una condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo. *Ibid.* [pp. 452-453].

⁶⁶ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 357, [p. 428].

⁶⁷ *Ibid.* pp. 374-375 [p. 451].

⁶⁸ *Ibid.* [p. 483].

⁶⁹ *Ibid.* [p. 484].

⁷⁰ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 377 [p. 454].

⁷¹ *Ibid.* [p. 157].

⁷² *Ibid.* [p. 162].

proyectos, como posibles ya elegidos y en proceso de realización. Sea como fuere, mis posibles y mis proyectos los soy en el modo del no-ser-aún, pero no a la manera de restos solidificados de mi libertad.

Las estructuras ontológicas del existente que hemos analizado son necesarias. Hay una necesidad *de hecho* de que su núcleo instantáneo sea conciencia; que sea libertad y nihilización de sí, es decir, que sea para-sí y no en-sí, y que su existencia preceda a su «esencia» (en sentido débil), que su estructura sea intencional y de la forma revelante-revelada, que por ser conciencia-de-mundo sea *situada*, que *exista* su cuerpo, que sea también ser-para-otro. También es necesario que el existente humano sea en-el-mundo, que sea en un lugar, que haya nacido, que tenga un cuerpo, un pasado, un entorno, que *sea* entre otros, que muera. Todo ello debe ser considerado constitutivo de la *condición humana*, que no debemos confundir en ningún caso con los conceptos de «esencia» o «naturaleza humana». Para el existencialismo, no hay nada de esencial o natural en el existente humano. Tan sólo hay condiciones necesarias en las que el existente humano realiza su propia existencia y, con ello, crea *a posteriori* una serie de posibilidades humanas concretas e históricas. Por eso la paráfrasis de Hegel que refiere Sartre, “*Wesen ist was gewesen ist*” (la esencia es lo que ha sido)⁷³, cobra para el existente humano un sentido pleno. Todas las condiciones mencionadas son necesarias, pero el hecho de que el existente humano *sea*, y el hecho de que sea en una situación dada, son absolutamente contingentes. También es contingente que haya nacido en una determinada época y en un lugar específico y no en otro, que *sea* este cuerpo y no otro; también lo es la particularidad de su entorno y las relaciones sociales dentro de las cuales está situado. Todo esto constituye lo que Sartre llama la *facticidad*, lo dado de manera contingente, como un *factum*. La facticidad es en-sí, pero no como solidificación de mi libertad, sino como la contingencia que mi necesidad adquiere.

Volviendo a lo anterior, ¿qué implicancia tienen esas dos formas de solidificación, de reificación de mi ser que da como resultado mi en-sí como residuo de mi libertad: mi pasado y mi *ego*? Sostengo que no se trata de una cosificación de la libertad ontológica, sino del surgimiento de un producto residual de la libertad como nihilización de sí o “descompresión de ser”⁷⁴. No es, entonces, la libertad ontológica la que se pierde o se aliena en el *estar-siendo* permanente que implica nuestro ser en sentido verbal, ni se trata de una transformación en en-sí del para-sí o de una «parte» de él. La libertad del otro puede trascender y alienar mis posibilidades, puede usar mi cuerpo en-sí como una herramienta para realizar sus posibles, pero no puede tocar mi núcleo de libertad ontológica. Es decir, mi libertad efectiva puede verse restringida por la intervención del prójimo, el universo de mis posibles puede resultar cercenado, pero nada puede trastocar el núcleo instantáneo de mi ser mientras soy en el modo del para-sí, es decir, nada a excepción de la cesación de mi ser consciente, la muerte. Mi libertad ontológica es, para Sartre, absoluta; pero mi libertad empírica siempre está en riesgo de ser alienada⁷⁵, ya que mis proyectos pueden en cualquier momento verse frustrados por la libertad ajena. Si bien un impedimento del orden de lo en-sí también puede malograr el cumplimiento de mis posibles, no puede hablarse en este caso de alienación.

Es para y por una libertad y para y por ella que mis posibles pueden ser limitados y fijados. Un obstáculo material no podría fijar mis posibilidades, él es solamente la ocasión para mí de proyectarme hacia otros posibles, a los cuales no podría conferirles un afuera. No es lo mismo quedarse en casa porque llueve que porque se nos ha prohibido salir. En el primer caso, yo me determino a mí mismo a quedarme por la consideración de las consecuencias de mis actos; yo trasciendo [o sobrepaso, *dépasse*] el obstáculo «lluvia» hacia mí mismo y lo hago un instrumento. En el segundo caso, son mis posibilidades mismas de

⁷³ *Ibid.* p. 71. La frase de Hegel a la que hace mención Sartre tiene que ser la siguiente: “Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, «gewesen», behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein” (El lenguaje ha mantenido en el verbo *ser* la esencia en tiempo pasado: “sido”, porque la esencia es el ser pasado, pero de modo intemporal). G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Baden-Baden, Suhrkamp, 2003, p. 13.

⁷⁴ *Ibid.* [p. 157].

⁷⁵ “La libertad nunca será dada, sino algo por conquistar”. Simone de Beauvoir, ob cit., p.166 [La Pléyade, p. 125].

salir o de quedarme las que me son presentadas como trascendidas y fijadas, y a la vez previstas e impedidas por una libertad. (...) La orden y la prohibición exigen que experimentemos la libertad del prójimo a través de nuestra propia esclavitud⁷⁶.

Si efectivamente puede hablarse de alienación económica, social o cultural, no es más que porque las limitaciones de la libertad efectiva de un individuo o de un grupo o serie social, como por ejemplo una clase, están provocadas por la libertad o por las consecuencias de las acciones libres de un individuo o colectivo social condensadas en lo que Sartre, en la *CRD*, llamará “lo práctico-inerte”.

La libertad efectiva o libertad concreta del existente humano como totalidad

Lo que he llamado la “libertad efectiva, empírica o material” del existente humano, y que distinguimos de la formalidad de la libertad ontológica de la conciencia instantánea, no aparece tematizada en *El ser y la nada*, pero podemos inferir su presencia ocasional en dicha obra y su recurrencia en otros textos de carácter más político, político-filosófico, e incluso en la ficción de sus cuentos, novelas y obras de teatro. La distinción de estas dos acepciones de libertad dentro de la obra sartreana se hace necesaria para disipar la apariencia de una contradicción. Si el existente humano es a la manera del ser-para-sí, pero además está lastrado de en-sí, ¿cómo conjugar la nihilización perpetua o libertad absoluta del primero con la inercia del segundo, la descompresión ontológica con la solidificación del ser? ¿Y de qué manera conciliar el hecho de que nuestra existencia determine nuestro ser pero que su núcleo no sea determinable, ya que tratándose de una libertad absoluta no puede definirse más que como no-ser? Por un lado, ese núcleo no podría determinarse, puesto que si fuera algo, es decir, algo distinto del no-ser que *es* el para-sí, sería alguna forma de en-sí. Podríamos decir que el para-sí no es más que una función nihilizante que se ejerce sobre el en-sí y que lo afecta en su ser. Por el otro, la «parte» determinable de mi ser tiene que ser «obra» de la libertad efectiva –derivado existivo de la libertad ontológica–, que sólo puede entenderse en la intersección de un proceso dialéctico del que participan el para-sí y el en-sí –con su “coeficiente de adversidad”⁷⁷ propio–: mi libertad y la libertad de los otros, mi en-sí, el en-sí de los otros y el en-sí intramundano, y que está estrechamente vinculada con la contingencia histórica, pero donde el acento está siempre puesto en mi libertad. Por eso Sartre puede escribir: “Para nosotros, el hombre se caracteriza ante todo por la trascendencia [*dépassement*] de una situación, por aquello que alcanza a hacer de lo que hicieron de él”⁷⁸. O también: “No somos terrones de arcilla, y lo importante no es lo que se hace de nosotros, sino lo que hacemos nosotros mismos de lo que han hecho de nosotros”⁷⁹. En el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Fanon, la frase adquiere un matiz más combativo y dialéctico: “...sólo nos convertimos en lo que somos por la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros”⁸⁰.

Y así con distintas versiones de la misma idea que podemos encontrar a lo largo de su obra. La libertad efectiva no es absoluta y puede ser alienada, porque su ejercicio supone, además de la libertad ontológica como «núcleo instantáneo» del ser de la conciencia, la soberanía en la toma de decisiones –que en la *CRD* aparece limitada por el “condicionamiento externo” y también el “interno”⁸¹–, y la disposición efectiva de un cierto número de medios y condiciones sociales que la posibiliten. Pero, además, hablar de libertad efectiva

⁷⁶ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 317 [p. 377].

⁷⁷ La frase está tomada de Bachelard, *ibid.* [Losada, p. 448].

⁷⁸ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 63 [*CRD I*, Losada, p. 85].

⁷⁹ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*; París, Gallimard, 1952, p. 63 [Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comediante y mártir*; Bs. As., Losada, 2003, p. 85].

⁸⁰ J.-P. Sartre, Prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, en Sartre, *Situations V: Colonialismo y neocolonialismo*, Bs. As., Losada, 1965, p. 130.

⁸¹ Sartre, *CRD I*, ob. cit., pp. 614-615 [*CRD II*, Losada, p. 336].

sólo es posible en relación a un determinada situación social e histórica concreta. Si la libertad ontológica es absoluta, la libertad empírica es siempre relativa a una situación, a un proyecto y a un cierto tipo de desarrollo social histórico, dentro del cual indefectiblemente variará lo que culturalmente se entiende por «libertad».

Pero Sartre no sólo postula la libertad absoluta de la conciencia, sino que afirma, en reiteradas oportunidades, que “el hombre es libre”. Lo afirma en 1943, en *El ser y la nada*.⁸² En *El existencialismo es un humanismo*, de 1945, podemos leer: “Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana y fija; dicho de otra manera, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad”⁸³.

En la *CRD* de 1960 lo reafirma: “No se esclaviza al hombre, sino porque es libre”. El “hombre histórico”, continúa, entiende esta “libertad práctica” como “la condición permanente y concreta de su servidumbre, (...) como su fundamento”⁸⁴.

También en el libro de discusiones con Victor y Gavi, de 1974, sigue afirmando categóricamente su idea de libertad: “pienso que todo hombre [*chaque homme*] es libre”⁸⁵. Y un poco más adelante:

(...) vuelvo a encontrar la posibilidad de concebir una lucha política articulada sobre la libertad. Es algo muy importante para mí el hecho de volver a encontrarme hoy con lo que pensaba hace veinticinco años, de volver a encontrarlo por diferentes caminos (...).⁸⁶

No sólo de la conciencia se predica la libertad, sino también del existente humano como totalidad sintética y concreta, como “*hombre en el mundo*”⁸⁷. Sostengo, como ya he adelantado anteriormente, que la libertad efectiva no puede ser entendida de manera absoluta dentro de la obra sartreana. En caso contrario, Sartre no podría escribir las frases que utilizo como epígrafe de este ensayo: “no se esclaviza al hombre, sino porque es libre”⁸⁸ y “es la libertad la que se rebela”⁸⁹. El uso del presente en la primera frase es significativo: no se trata de la perogrullada de que esclavizar a un existente humano supone privarlo de su libertad concreta; lo que expresa es que, justamente porque de manera ontológica es libre, resulta posible frustrar la realización empírica de su libertad, esto es, dar un contenido concreto a la libertad formal. Según la segunda frase, si la libertad puede rebelarse ante una situación de opresión concreta, es precisamente porque no se la ha perdido totalmente y, por ello, es que puede actuar como motor del proceso de liberación. La libertad ontológica es la premisa de la liberación; la consecución de la libertad empírica es su finalidad.

Es cierto que, en la etapa posterior a la publicación de *EN*, Sartre cuestiona por momentos el carácter absoluto de la libertad trazado en aquella obra, llegando a caracterizar su postura ulterior casi como una ruptura con respecto a aquella. Por ejemplo, en una entrevista de 1972 afirma: “[En *EN*] intenté ofrecer algunas generalidades sobre la existencia del hombre, sin tener en cuenta el hecho de que esa existencia está siempre situada históricamente y que ella se define a partir de esa situación”⁹⁰.

⁸² “*L’homme est libre*”. Sartre, *EN*, ob. cit., p. 494.

⁸³ J.-P. Sartre, *L’existencialisme est un humanisme*, Ginebra, Nagel, 1968, p. 36.

⁸⁴ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 110.

⁸⁵ J.-P. Sartre, *On a raison de se révolter*, ob. cit., p. 17.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 38.

⁸⁸ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 110.

⁸⁹ Sartre, *On a raison...*, ob. cit., p. 101.

⁹⁰ Astruc y Contat, ob. cit., p. 97. La primera parte de dicha entrevista a Sartre realizada en 1972 puede verse en vivo en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=R6vxfQaSTcA>.

Sin ánimo de salvar un conjunto de ideas que el mismo autor considera perimidas o superadas, creo que es posible rescatar su concepto primero de libertad, con la condición de enmarcarlo dentro de una reflexión ontológica, y establecer una continuidad entre aquél y sus consideraciones posteriores, más ligadas al ámbito de la filosofía política y la ética. En la misma entrevista, afirma lo siguiente en relación con su obra pasada:

Hay cosas que apruebo, hay en ella cosas que me generan escándalo. Entre ellas –ya lo he dicho en otro lado– está lo que escribí en el 45 aproximadamente, que, cualquiera que sea la situación, uno es siempre libre, porque por ejemplo un trabajador puede elegir estar sindicado o no, es libre de elegir su forma de lucha o no. Y todo eso me parece actualmente absurdo. Es cierto que hay un cambio en la noción de libertad. Yo he permanecido siempre fiel a la noción de libertad, pero veo aquello que puede modificar sus resultados en un individuo cualquiera⁹¹.

Sin lugar a duda, muchas de las ideas contenidas en su primera obra filosófica de peso fueron superadas por sus desarrollos posteriores, pero en el sentido de que adquirieron una mayor complejidad, al tener en cuenta niveles de reflexión nuevos, principalmente las determinaciones sociales e intersubjetivas. No se trataría entonces de una ruptura; y la continuidad, a mi entender, puede salvarse afirmando lo siguiente: aunque un existente humano vea reducidas sus posibilidades concretas de acción, y por ello su libertad efectiva, a causa de la “rareza”⁹², del peso de lo “práctico-inerte”⁹³, el condicionamiento de la “serialidad”⁹⁴, las opresiones de clase, género, étnica, o del tipo que sea, todo ello no implica una pérdida de su condición de existente humano, cuyo núcleo ontológico instantáneo, como vimos, es su ser-consciente, su ser-libre. Es más, sin esa libertad ontológica sería imposible llevar a cabo la realización o el rescate de su libertad efectiva. Como bien le señala Pouillon en dicha entrevista, la mera contingencia de *EN* se convierte –en *CRD*– en una “contingencia histórica”⁹⁵ que lastra la realización concreta de la libertad. Sartre reconoce que efectivamente es así y afirma que “el condicionamiento histórico existe a cada instante. Uno puede rechazarlo [*contester*], pero no por ello es menos verdadero”⁹⁶.

Como afirma Desan, en la *CRD* “la libertad ya no se halla desvinculada de la materia”⁹⁷. Lo que no aclara Desan, es que esto no podía ser de otra manera una vez que Sartre abandonara el ámbito de la ontología fenomenológica para pasar al análisis del existente humano concreto en relación con los otros y con su mundo. La puesta entre paréntesis (o ἐποχή) del mundo, de la historia, de las relaciones sociales operada en *EN*, no implica un olvido de estos, sino que tan sólo buscaba aislar analíticamente lo contingente para alcanzar lo «esencial». Lo que sostengo es que el análisis ontológico sartreano, entonces, no debe entenderse

⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

⁹² La noción de rareza o «escasez» [*rareté*] tiene en la *CRD* una importancia capital, ya que determina la relación entre los existentes humanos y la materialidad, y de forma indirecta la relación entre los existentes humanos entre sí. Es un hecho contingente, pero a la vez se trata de una “estructura necesaria de nuestro ser-en-el-mundo”. Ella es el germen de la socialidad y la violencia, y la matriz de la historia humana entendida como “historia de la lucha de los hombres contra la rareza”. François Noudelmann y Gilles Philippe, *Dictionnaire Sartre*, París, Champion, 2013, p. 415.

⁹³ Lo “práctico-inerte” ocupa en la *CRD* un lugar análogo al de lo “en-sí” en *EN*. Designa “la actividad de los otros en tanto que ella es sostenida y desviada por la inercia inorgánica”. Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 547. “El término implica la sedimentación de acciones pasadas, su inversión y sus contrafinalidades, tanto como las nociones de materialidad y pasividad”. Noudelmann y Philippe, ob. cit., p. 390. Véase la nota siguiente.

⁹⁴ “La serialidad designa, en la *CRD*, el modo de ser de las agrupaciones [*rassemblements*] humanas pasivas (colectivos). Sartre llama, en efecto, *series* a los agrupamientos [*groupements*] de individuos que no reciben su unidad más que de lo exterior, es decir, de un objeto dotado de exigencias práctico-inertes”. Noudelmann y Philippe, ob. cit., p. 460. Sartre da el ejemplo de un grupo de personas que esperan el colectivo. Esas personas constituyen una «serie» en la medida en que su comportamiento está «seriado» por un objeto exterior, el recorrido y la frecuencia del autobús, dotado de exigencias práctico-inertes, pasar a tal hora por determinado lugar, que si bien son el resultado de decisiones humanas (*prácticas*), han resultado solidificadas (con todo el peso de la *inercia* que ello conlleva) en un recorrido fijo y una frecuencia dada.

⁹⁵ Astruc y Contat, ob. cit., p. 75.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁷ Desan, ob. cit., p. 130.

como una mera abstracción ingenua que, *a posteriori*, precisara de una corrección operada por un procedimiento sintético o dialéctico –el de la *CRD*– que tendría en cuenta las relaciones sociales omitidas de manera negligente en *EN*, sino, más bien, como un intento de aprehender la condición humana, es decir, lo que el existente humano no puede dejar de ser, cualquiera sea su situación existencial: su clase social, su contexto histórico, etc. La *CRD* no sustituye, entonces, a *EN*, sino que lo complementa. Quizás alguien pueda objetar que no es legítimo hablar del existente humano haciendo abstracción de su contexto histórico, de su clase social, de su sexo, de su género, de su orientación sexual, de su edad, etc. Personalmente creo que sí es posible hacerlo, siempre y cuando tengamos conciencia de los alcances y las limitaciones de semejante generalización. Para un cierto nivel de análisis resulta fructífera la generalización y la búsqueda de semejanzas; para otro nivel, la particularización y la distinción. El pensamiento no sólo se nutre de la diferenciación, pues, como escribe Borges a propósito de Funes, “pensar es –también (habría que agregar)– olvidar diferencias, es generalizar, abstraer”⁹⁸. ¿Qué tienen en común el *Homo neanderthalensis* con quien escribe estas líneas? Ontológicamente, la conciencia, con su libertad o espontaneidad, diría Sartre. Actualmente, dentro del universo científico, hay cierto consenso en afirmar que los animales no humanos también tienen conciencia⁹⁹. Sartre no se plantea jamás el asunto, y excede el tema de nuestro trabajo, pero, en tal sentido, considero necesario extender el uso del concepto de conciencia a buena parte del reino animal. De ser así, ¿el existencialismo sería un posthumanismo? Es cierto que hablar de «proyectos» en el caso de la conciencia animal no humana quizás sea ir demasiado lejos, pero es innegable que hay intencionalidad en su actuar y, por lo tanto, libertad o espontaneidad. Si se aceptan estos presupuestos, la libertad ontológica sería también el núcleo instantáneo del ser de muchos animales no humanos. Veremos en otro lugar que también Vicente Fatone se pregunta y le pregunta al existencialismo por esto mismo, es decir, por el estatus ontológico del animal no humano.¹⁰⁰

Libertad y determinación material: Hacia un existencialismo dialéctico

En *CRD*, Sartre declara taxativamente que el marxismo constituye “la filosofía insuperable de nuestro tiempo”¹⁰¹ pero que precisa de una revitalización y actualización antropológica por parte del existencialismo. Su intento de acercamiento al PC y al marxismo había comenzado en 1952 con la primera parte de “Los comunistas y la paz”. Lo que está en el fondo de esta exigencia es la necesidad, dentro del marxismo, de una antropología filosófica que reconozca la libertad originaria del existente humano. Ya en “Materialismo y revolución”, un artículo de 1946 compilado en *Situations III*, había abogado por la necesidad de una filosofía revolucionaria que fuera al mismo tiempo una filosofía de la trascendencia¹⁰² –es decir, de la libertad–, en abierta oposición al materialismo determinista. Allí, Sartre afirma que lo propio de la materia es la inercia, por lo que “es incapaz de producir nada por sí misma”¹⁰³. En cambio, la conciencia es “sintética y pluridimensional”¹⁰⁴ y sólo ella procede de manera dialéctica, integrando sus elementos en la unidad de una totalidad superior: “el progreso dialéctico es totalizador”¹⁰⁵. La libertad de la conciencia es la condición de posibilidad de la dialéctica, por eso es que esta última “debe ser buscada en las relaciones *de los* hombres

⁹⁸ Jorge L. Borges, “Funes el memorioso”, en Borges, *Obras completas*, t. I, Bs. As., Sudamericana, 2021, p. 786.

⁹⁹ Así se afirmó en la “Declaración de Cambridge sobre la Conciencia”, manifestación conjunta realizada por un grupo de reconocidos científicos en 2012. Puede leerse en <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

¹⁰⁰ Véase Vicente Fatone, *Introducción al existencialismo*, Bs. As., Columba, 1957, pp. 55-57.

¹⁰¹ La cita está tomada de *Cuestiones de método*, primera parte de la *Crítica de la razón dialéctica*, que fue publicada también en un volumen aparte. Sartre, *CRD I*, ob. cit. p. 9.

¹⁰² J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, Bs. As., Deucalión, 1954, p. 73.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 30

con la naturaleza, con las «condiciones de partida» y en las relaciones de los hombres entre ellos¹⁰⁶, pero jamás en el plano de lo en-sí, en la materia o en la naturaleza de manera aislada¹⁰⁷. Si bien en esta obra defiende la libertad del proyecto humano contra el determinismo materialista, ello no obsta para reconocer que todo proyecto descubre en su concreción condicionamientos materiales o, un cierto grado “determinismo parcial”¹⁰⁸.

En *Materialismo y revolución* sostiene que “para el hombre no hay otra salvación que la liberación de la clase obrera”¹⁰⁹. Sartre coincide con Marx en que el trabajador oprimido es el sujeto revolucionario capaz de liberar a la humanidad por medio de su propia liberación. Oprimido y trabajador: ese doble carácter

basta para definir la situación del revolucionario, pero no al revolucionario mismo. (...) Lo que define al revolucionario es (...) el hecho de que supera la situación en que se encuentra. Y, porque la supera hacia una situación radicalmente nueva, puede captarla en su totalidad sintética. (...) Considera [su situación] desde el punto de vista de la historia, y se considera él mismo como agente histórico.¹¹⁰

El sujeto revolucionario es el que conscientemente decide transformar su situación por medio de la organización con otros, a partir de su capacidad de proyectarse hacia el porvenir y, teniendo a la vista una posibilidad futura realizable, negar la opresión que sufre en el presente: se trata de un sujeto libre, en sentido sartreano. Si un grupo de trabajadores se rebelan contra la explotación que sufren y se organizan para transformar su situación, no es simplemente a causa de su sufrimiento. El sufrimiento solo no podría ser un *móvil* para la acción revolucionaria, había explicado en *EN*¹¹¹, ya que los obreros también podrían optar por la resignación. A “la simple consideración del estado real de las cosas” debe añadirse “alguna referencia a una nada ideal”¹¹², a una posibilidad futura a ser realizada. La referencia a una sociedad sin explotación aún inexistente, aunque valorada como posible y deseable, constituye el fin de las acciones de los trabajadores organizados. A diferencia del ámbito de lo en-sí, en el que la causa de un evento se encuentra emplazada siempre en un momento cronológicamente anterior a él; el motor de las acciones humanas conscientes, en cambio –excluimos los actos reflejos y otras clases de actos no conscientes–, está situado en un momento futuro que todavía no es: aquella “nada ideal”. El existente humano, cuando actúa, pone libremente un no-ser futuro por delante de sí, “un fin que se vuelve sobre su acto para iluminarlo”. Toda acción, entonces, “debe ser intencional: (...) debe tener un fin, que a su vez se refiere a un motivo”. El futuro, o *fin* de la acción, se vuelve sobre el pasado para otorgar valor a un *motivo* como movilizador del *acto* presente. La estructura de todo acto supone la unidad sintética de los tres *ek-stasis* temporales (pasado, presente y futuro) en la forma “motivo-intención-acto-fin”¹¹³. De todo lo anterior, concluye Sartre que “la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser que actúa”¹¹⁴, y rechaza –en esta obra– la posibilidad de cualquier determinismo, de carácter económico o de cualquier otro tipo. Lo en-sí no puede por sí solo movilizar a la acción, sino que ésta presupone la libertad del para-sí, esto es, la “nihilización temporalizante del en-sí”¹¹⁵ propia del para-sí. Los obreros que se organizan y luchan han tomado distancia de su sufrimiento y operado una doble nihilización: por un lado, han colocado un estado ideal de cosas como una nada presente, como algo que falta, como un agujero que horada el ser, como algo que no existe en la

¹⁰⁶ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 68 [p. 91]

¹⁰⁷ Sartre no acepta el postulado de Engels de una dialéctica de la naturaleza.

¹⁰⁸ Sartre, *Materialismo y revolución*, ob. cit., p. 81

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 55-56.

¹¹¹ Sartre, *EN*, ob. cit., p. 489 [p. 594].

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 491 [p. 596].

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 490 [p. 595].

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 492 [p. 597].

realidad pero que *debe* ser realizado; por otro lado, han puesto su situación actual como una nada con respecto a ese estado de cosas ideal, lo que implica el proyecto de negación de su situación de explotación. El ser aparece entonces amenazado por la nada que adviene al ser por la conciencia. La nada no puede surgir del ser, y ni siquiera puede ser, sino que es sida, es nihilizada. Sólo la conciencia puede operar la nihilización porque ella, en sí misma, *es* nihilización. Es lo que, según Sartre, se expresa en la frase de Hegel: “el espíritu es lo negativo”¹¹⁶.

Los obreros son libres de optar por la resignación o por la organización para transformar su propia situación o la situación de la clase obrera en general dentro la sociedad. Incluso, dice Sartre, son libres de quitarse la vida si juzgan su condición insoportable y sin salida. Pero sólo son libres, como aclaramos más arriba, en sentido formal. La libertad ontológica no es más que una mera forma que precisa de un contenido para realizarse, esto es, las condiciones materiales de su efectivización. Es lo que Sartre expresa cuando dice que “la libertad se hace acto”¹¹⁷ o llama a la libertad ontológica “la potencia constitutiva”¹¹⁸ del acto. El acto libre, además de la libertad formal, precisa de una cierta materialidad para lograr su concreción. Privar a un individuo o a un colectivo de ella, es coartar su libertad concreta, alienar su libertad.

Sartre fue acusado de idealista, principalmente por parte de marxistas como Lukács¹¹⁹ y Garaudy¹²⁰, entre otros, por defender esta concepción de libertad. La postulación de la libertad ontológica como núcleo mismo de la conciencia se presenta como una necesidad de hecho dentro del sistema sartreano, ya que surge como la condición de posibilidad de todo acto, en general, y de la praxis de liberación, en particular, como así también de la realización del “reino de la libertad”, en palabras de Marx. En *Materialismo y revolución*, escribe algunas líneas contra lo que considera la libertad propia del idealismo:

Pero el revolucionario (...) desconfía de la libertad. Tiene motivos para ello. Nunca han faltado profetas para anunciarle que era libre; y cada vez para engañarle. La libertad estoica, la libertad cristiana, la libertad bergsoniana no hicieron más que consolidar sus cadenas, impidiéndole verlas. Todas se reducían a cierta libertad interior que el hombre podría conservar en cualquier situación. Esa libertad interior es una pura mistificación idealista. (...) En el fondo, esa libertad se reduce a una afirmación más o menos clara de la autonomía del pensamiento (...) [que] lo separa de la situación (...). Y lo separa también de la acción, porque si bien sólo la intención depende de nosotros, el acto, al realizarse, sufre la presión de las fuerzas reales del mundo, que lo deforman y lo hacen irreconocible para su propio autor. Pensamientos abstractos e intenciones vacías, eso es lo que se deja al esclavo con el nombre de libertad metafísica¹²¹.

En esta cita se hace patente la consideración del peso de lo inerte, de la materialidad –que no es mera materialidad, sino materialidad trabajada por el existente humano¹²², de allí la noción de “práctico-inerte” de la CRD– sobre la libertad efectiva. Queda claro que no es precisamente esa concepción idealista de libertad

¹¹⁶ Cit. por Sartre, *ibid.*, p. 491 [p. 595].

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 493 [p. 597].

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Lukács simplifica de manera burda el pensamiento sartreano: “El problema de la libertad y del determinismo es del mismo orden. A pesar de que la filosofía clásica, y en primer lugar Hegel, habían logrado aclarar en gran medida las relaciones que unen estos dos términos, hoy en día nos encontramos frente a una noción abstracta, hipostasiada y absurda de la libertad, opuesta a un fatalismo rígido y mecánico. Nietzsche, Spengler y últimamente Sartre ilustran perfectamente nuestra tesis”. Georg Lukács, *La crisis de la filosofía burguesa*.

¹²⁰ Véase, por ej., Roger Garaudy, *Preguntas a Jean-Paul Sartre*, Bs. As., Procyon, 1964.

¹²¹ Sartre, *Materialismo y revolución*, ob. cit., pp. 73-74.

¹²² Como bien observó Desan, Sartre acepta la tesis marxiana según la cual “la *materia* configura la historia”, pero se trata de “la *materia* tal como está conformada por el hombre libre”. Desan, ob. cit., p. 354.

la que defiende Sartre. Se trata, por el contrario, de una libertad estrechamente vinculada a las condiciones materiales de su realización y, en especial, a la acción y al trabajo como fuente primigenia de toda liberación:

En realidad, el elemento liberador del oprimido es el trabajo; en ese sentido, es el trabajo lo que es revolucionario. (...) El patrón (...) tiende a reducir al trabajador al estado de pura y simple cosa (...).

Pero, al mismo tiempo, el trabajo ofrece un comienzo de liberación concreta, aun en esos casos extremos, porque es ante todo negación de un orden contingente y caprichoso: el orden del amo. (...) Su trabajo, por cierto, le es impuesto al principio, y por fin se le roba el producto; pero entre ambos límites le acuerda el poder sobre las cosas (...). Supera su estado de esclavitud por su acción sobre los fenómenos que (...) le devuelven la imagen de una libertad concreta, que es la de modificarlos.¹²³

Resuenan aquí los ecos de la lectura de Kojève de la mal llamada “dialéctica del amo y el esclavo” de Hegel. Pero Sartre hace hincapié en la relación del trabajador con su objeto de trabajo, para representar en esa suerte de “dialéctica de la conciencia y la materia” el surgimiento de la libertad como conciencia (de) libertad por medio de la *praxis*. En ese sentido, unas páginas más adelante continúa:

Se inserta en un trabajo que él no empezó según su albedrío y que él tampoco acabará; pero, en fin, si toma conciencia de su libertad en lo más profundo de su esclavitud, es porque mide la eficacia de su acción concreta. No tendrá la idea pura de una autonomía de la que no goza, pero conoce su poder, que es proporcional a su acción. Lo que comprueba, durante su acción misma, es que supera el estado actual de la materia por medio de un proyecto preciso, que dispone de ella en tal o cual forma; y puesto que ese proyecto no es sino el empleo de ciertos medios con arreglo a fines, alcanza de hecho a disponer de ella como quería. Si descubre la relación entre causa y efecto no la descubre sufriendola, pasivamente, sino en el acto mismo que trasciende el estado actual (...) hacia cierto fin que ilumina y define ese estado desde el fondo del porvenir. De esa suerte, la relación entre causa y efecto se revela en y por la eficacia de un acto que es, a la vez, proyecto y realización.¹²⁴

El esclavo, aunque privado de libertad, ejerce su trabajo de una determinada manera para conseguir un objetivo concreto, y en la realización de su tarea descubre su libertad. Es decir, la descubre “en acto, y es una misma cosa con el acto”¹²⁵. Pero esa libertad que descubre no es un mero impulso formal sin ningún contenido, o una simple potencia, sino que es ya un poder efectivo, porque su surgimiento acontece en acto. El acto libre es una totalidad concreta, cuyos componentes sólo pueden ser descubiertos de manera analítica. La totalidad es lo que llamé la libertad efectiva; la libertad ontológica y el contenido del acto son momentos que no existen de manera aislada. En *Materialismo y revolución* lo expresa en los siguientes términos: “la libertad es una estructura del acto humano y no existe sino en la disposición del individuo para el acto”¹²⁶. Pero es una disposición en cuanto acción de disponer. Por ello es que la teoría sartreana de la libertad no resiste la acusación de idealismo. El existente humano es, para Sartre, un ser histórico y social; ninguna esencia precede a su existencia, es decir, no es otra cosa más que lo que su propio devenir hace de él. Y su propio devenir es el resultado dialéctico de su libertad ontológica y de las determinaciones sociales y materiales que resultan de su condición de ser-en-el-mundo, de ser-con-otros, y de su dimensión ontológica de en-sí.

Sostengo que el existencialismo sartreano no es un idealismo, pero tampoco es un materialismo. Se trata, en cambio, de un existencialismo dialéctico. Si bien esta afirmación es difícil de sostener en la sola lectura de

¹²³ J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, ob. cit., pp. 75-76.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 85.

EN; en las obras posteriores, en cambio, desde *Materialismo y revolución* hasta *CRD*, el prólogo a *Los condenados de la tierra*, e incluso las discusiones contenidas en el libro *On a raison de se révolter*, pasando por obras menores, se puede rastrear el itinerario intelectual que lo llevará a integrar la dialéctica en su pensamiento. No me parece que pueda hablarse con rigor de un «primer» y un «segundo Sartre» (e incluso «un tercero»), ni de una ruptura en sus planteos filosóficos nodales, que podría ubicarse en algún momento entre *EN* y *CRD*. Creo más bien, como expresé más arriba, que hay una patente continuidad de sus ideas centrales, reelaboradas y complejizadas en desarrollos ulteriores, que suponen una integración de todo el *corpus* sartreano –y principalmente de su concepción de la libertad–, a partir de la incorporación del concepto de «dialéctica».

El existente humano “es a la vez libre y encadenado, pero no del mismo modo. Su libertad es como la iluminación de la situación a la que ha sido arrojado; mientras que el determinismo es la ley del mundo”¹²⁷. La dialéctica es la relación que se establece cuando se conjugan las determinaciones y la libertad, algo que sucede en toda acción humana. Esa concepción de la dialéctica, que todavía no aparece en *Materialismo y revolución*, pero que sí se explicitará en la *CRD*¹²⁸, ya está bosquejada en las siguientes líneas:

Una filosofía revolucionaria debe explicar la pluralidad de las libertades y mostrar cómo cada una, sin dejar de ser libertad para sí misma, debe poder ser objeto para otra. Sólo ese doble carácter de libertad y de objetividad puede explicar las nociones complejas de opresión, de lucha, de coerción y de violencia. Porque nunca se oprime sino a una libertad; pero sólo se puede oprimirla si (...) para otro puede presentarse exteriormente como cosa”.

(...) El acto revolucionario nos obliga (...) a trascender en la unidad de una síntesis la oposición entre el materialismo (...) y el idealismo (...). Reclama una filosofía nueva, que conciba de otro modo las relaciones del hombre con el mundo.¹²⁹

Unas páginas más adelante, la describe como “la filosofía del *hombre* en general” o un “humanismo revolucionario”¹³⁰, que será universal porque aspira a la superación de las clases y las diferencias sociales. Si Sartre no sostiene aquí que esa filosofía nueva es –o podría llegar a ser– la dialéctica, es, probablemente, porque en esta obra está discutiendo con el materialismo dogmático y determinista de la doctrina oficial de la URSS, ante la cual se alineaban los intelectuales del PCF como Garaudy –al que explícitamente alude–, que se presentaban a sí mismos como representantes de *el* marxismo ortodoxo. Es en la *CRD* donde define a la dialéctica como la razón que rige las relaciones de los existentes humanos con las cosas, y de los existentes humanos entre sí, y donde afirma “la necesidad de fundar la dialéctica como método universal y como ley universal de la antropología”¹³¹, como la superación de la contradicción entre “la comprensión del hombre-agente y al conocimiento del hombre-objeto”¹³². La relación entre los conceptos de libertad y dialéctica queda explicitada en el siguiente pasaje:

El hombre se define por su proyecto. Este ser material trasciende [*dépasse*] perpetuamente la condición que lo ha hecho; devela y determina su situación en la trascendencia para objetivarse, por el trabajo, la acción o el gesto. El proyecto no debe ser confundido con la voluntad (...). Esta perpetua producción de sí mismo por el trabajo y la praxis, es nuestra propia estructura. (...) Como este impulso [*élan*] hacia la

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Vuelvo a transcribir aquí esta cita: “La dialéctica debe ser buscada en las relaciones *de los* hombres con la naturaleza, con las ‘condiciones de partida’ y en las relaciones de los hombres entre ellos”. Sartre, *CRD I*, p. 68 [p. 91].

¹²⁹ Sartre, *Materialismo y revolución*, ob. cit., pp. 94-95.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 98 y 100.

¹³¹ Sartre, *CRD I*, ob. cit., p. 117 [p. 163].

¹³² *Ibid.*, p. 110 [p. 155].

objetivación (...) nos proyecta a través de un campo de posibilidades, de las que realizamos algunas con exclusión de otras, lo llamamos también elección o libertad. Pero mucho se equivocaría quien nos acusara de introducir aquí lo irracional, de inventar un «primer comienzo» sin ninguna vinculación con el mundo o de dar al hombre una libertad-fetiché. Este reproche, en efecto, no podría emanar más que de una filosofía mecanicista. (...) El método dialéctico, por el contrario, se niega a reducir [la praxis a su condicionamiento]; hace el recorrido inverso: supera [o trasciende, *dépasse*] conservando.¹³³

Unas líneas más adelante, concluye: “el hombre (...) es superación [*dépassement*] dialéctica de todo lo que es simplemente dado. Lo que llamamos libertad, es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural”¹³⁴. Vemos que la libertad, que en *EN* aparecía como la forma de ser del para-sí, como “el núcleo instantáneo de la conciencia”, como nihilización de lo en-sí, etc., en la *CRD* toma la forma de “superación dialéctica de lo dado”. La libertad, el núcleo del existencialismo sartreano, se vuelve dialéctica. Por eso decimos que se trata, por lo menos a partir de esta última obra, de un existencialismo dialéctico. Sartre no abandona su existencialismo, como parecen querer dar a entender quienes hablan de un “primer” y un “segundo Sartre”. Por el contrario, su existencialismo se complejiza y se acerca al pensamiento de Marx y al marxismo en sus vertientes realmente dialécticas, no mecanicistas, ni dogmáticas. Incluso rechaza el concepto de Engels de “dialéctica de la naturaleza”¹³⁵ –que, en efecto, no es otra cosa que un oxímoron–. Y declara un “acuerdo de principio con el materialismo histórico”¹³⁶, cuya ley es la dialéctica.¹³⁷ Lo que quiere decir que, a la historia, como dijo Marx en las primeras páginas de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, la hacen los seres humanos, “pero no la hacen voluntariamente bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias inmediatamente presentes, dadas y legadas”¹³⁸. Sartre, a diferencia de los marxistas deterministas que prefieren cortar la frase y leer sólo las primeras cinco palabras de la cita anterior, opta por una lectura en clave dialéctica, desde una racionalidad entendida como “la unidad dialéctica y permanente de la necesidad y de la libertad”¹³⁹. En la *CRD* también aparece citada la conocida frase de Engels: “los hombres hacen su propia historia, pero en un medio dado que los condiciona”¹⁴⁰, cuyo sentido sería el mismo que el de la cita anterior. Otro aspecto a tener en cuenta es que, para Sartre, la primacía de las condiciones materiales de existencia es algo que se devela en la historia efectiva, entendida como la obra de dicha racionalidad dialéctica. Finalmente, el autor también aclara que el existente humano, en un sentido, “padece [*subit*] la dialéctica como una potencia enemiga, [pero] en otro sentido él *la hace*”. Sin embargo, como dicha contradicción es también vivida de manera dialéctica, “eso significa que el hombre padece la dialéctica en tanto que la hace, y la hace en tanto que la padece”¹⁴¹.

¹³³ *Ibid.*, p. 95. [pp. 131-132].

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 115 y 159.

¹³⁷ Véase *ibid.*, p. 130 [p. 180].

¹³⁸ La traducción es propia y, por ser literal, con el fin de transmitir lo más fielmente posible el texto marxiano, puede sonar más áspera que algunas existentes: “Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, Band 8, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlín Oriental, Dietz, 1972, p. 115.

¹³⁹ Sartre, *CRD I*, ob. cit., pp. 131 [pp. 181-182].

¹⁴⁰ *Ibid.* La frase completa dice: “die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, sosehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflusst werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führen den roten Faden bilden.” F. Engels “Carta a W. Borgius en Breslau”, 25 de enero de 1894, en Marx y Engels, *Werke*, t. 39, Hrsg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Karl Dietz Verlag Berlin, 1968, p. 207.

¹⁴¹ *Ibid.*

Libertad y liberación

En 1961, Sartre escribe el prólogo al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*. En él, hace una encendida apología de la contraviolencia de los colonizados africanos que luchan por liberarse de la violencia colonial. Sin hacer mención al concepto de libertad, desarrolla lo que podríamos llamar una «dialéctica de la violencia» que opera como negación de la negación: negando la negación de su humanidad por parte del colonizador y de su estrecha y particularista ideología burguesa humanista, el colonizado se afirma como miembro y artífice de una humanidad nueva. En este movimiento, sin embargo, podemos reconocer de manera implícita la dialéctica de la libertad. En la frase que ya citamos: “...sólo nos convertimos en lo que somos por la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros”¹⁴².

Lo que está en juego, el motor de la negación, es la nihilización o trascendencia propia del para-sí que opera al nivel de la historia. El “último reducto” de la humanidad del colonizado es “esta furia loca”, “esa cólera”, ese “rechazo obstinado de la condición animal”¹⁴³ a la que lo reduce el colonizador. En términos hegelianos, el agente último de la descolonización no sería otro que la negatividad propia del *espíritu*, esto es, la violencia del opresor, reflejada, negada por la libertad del colonizado.

En 1974, en el libro publicado bajo el nombre de *On a raison de se révolter*, y al que Sartre proponía titular “Conversaciones sobre la libertad”¹⁴⁴, defiende explícitamente su «teoría de la libertad» desarrollada en –se sobreentiende– *EN*, más de treinta años antes¹⁴⁵. En las discusiones con Gavi y Victor¹⁴⁶, el interés está centrado, como él mismo dice, en “la libertad del militante que está involucrado [*en cause*, “comprometido”, podríamos traducir de una manera más libre] y no una libertad vaga de persona, del individuo, sino la libertad del militante”¹⁴⁷. Es decir, se trata aquí de la libertad ontológica como condición de posibilidad del movimiento de liberación tendiente a realizar el estado de libertad empírica, que Sartre identifica explícitamente con el socialismo¹⁴⁸. Explica a uno de sus interlocutores:

No podés oprimir o explotar más que a seres que son por principio libres, cuya libertad desvías o alienás. La explotación alienante suprime la libertad: es sólo la dialéctica la que puede dar cuenta de esta frase, jamás el determinismo.¹⁴⁹

Y habla de “una libertad original que se ha perdido y que hace falta recuperar”¹⁵⁰. Allí, Victor le pregunta si, después de Mayo del 68, el concepto de «libertad» no ha resultado desplazado por el de «rebelión». Sartre le responde que “no hay rebelión sin una libertad oprimida, explotada o alienada” y que, justamente, “es la libertad la que se rebela”¹⁵¹. Y vuelve a exponer, de manera sucinta, su teoría de la libertad: “no hay ninguna situación que alcance, ella sola, a determinar la rebelión”; “el movimiento de superación [*dépassement*] de los hechos (...) es el momento de la libertad”¹⁵².

¹⁴² J.-P. Sartre, Prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, en Sartre, *Situations V: Colonialismo y neocolonialismo*, Bs. As., Losada, 1965, p. 130.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 131.

¹⁴⁴ Sartre, *On a raison...*, ob. cit., p. 18.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴⁶ Philippe Gavi fue uno de los fundadores en 1973 del periódico *Libération*, cuya dirección estuvo –por lo menos en los papeles– a cargo de Sartre. Pierre Victor –pseudónimo de Benny Lévy– fue un militante maoísta director del partido *Gauche prolétarienne*, fundado en 1968.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 347.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 139.

La rebelión, entonces, precisa de “alguna cosa que explique la aparición de lo nuevo, llámese «dialéctica» o «libertad»”¹⁵³. Y explica:

(...) la libertad preexiste en los individuos, en el sentido en que aparece en ellos desde el principio como explotada, alienada, pero cada uno, en su alienación misma, se aferra a su libertad como afirmación desviada de su soberanía. (...) La libertad se puede manifestar en los grupos.¹⁵⁴

Hablando del presente de luchas obreras, afirma:

Veo que se ha intentado ocultar la libertad de los hombres de la masa, de los obreros, pero en el fondo siempre la han tenido, no bajo una forma elaborada, sino bajo una forma inmediata, en sus reacciones de todos los días; porque no se puede explicar la historia de la clase obrera más que recurriendo a una cierta conciencia de la libertad presente en ella¹⁵⁵.

La libertad, en tiempos de alienación, es decir, en toda la historia humana, “aparece como una realidad a la vez interior y ulterior”¹⁵⁶. Esto es, la libertad ontológica es la condición de posibilidad de la idea de una sociedad sin alienación en la que cada uno pueda efectivizar su libertad como un poder, y la condición de posibilidad de la lucha por la liberación, que busca realizar aquella idea como “reino de la libertad”. La idea, aquí, no es una mera hipóstasis, sino que surge y se desarrolla en la *praxis* como síntesis dialéctica, a partir de la conjugación de lo dado (el presente de opresión y alienación) y de la libertad del existente humano que lo vive y lo trasciende como proyecto de una realidad superadora. Todo el movimiento podría resumirse en el concepto de «libertad situada»:

El concepto de revolución no aparece dado directamente en la realidad; hay una realidad y la revolución consiste en cambiarla; ese cambio no es simplemente producido por la subjetividad, sino por una libertad que es la propia del hombre.¹⁵⁷

A la revolución, finalmente, la concibe como “el acceso de los hombres a la libertad”¹⁵⁸, como el rescate de “la libertad sin alienación”, que “constituye la realidad humana que ha sido escondida, ocultada por las alienaciones”¹⁵⁹.

No podemos dejar de señalar que, en el texto que aquí nos ocupa, aparece una patente contradicción entre una supuesta pérdida de la libertad originaria por medio de la alienación, por un lado, y su permanencia constante como “núcleo instantáneo de la conciencia” o ser del existente humano y condición de posibilidad de la superación de dicha alienación. Desde la lógica sartreana misma, la libertad originaria no podría perderse a riesgo de perderse con ella la posibilidad misma de la liberación. Esa incongruencia podría atribuirse a la falta de rigor propia de la charla que da origen al libro, pero también se debe a la ambigüedad en el uso del concepto de libertad por parte de Sartre a lo largo de toda su obra. Es por eso que, para salvar dicha ambigüedad, propuse la distinción entre una libertad originaria y ontológica, y una libertad efectiva, de raigambre social e histórica. Justamente porque el existente humano es de manera ontológica libre, y porque dicha libertad no puede existir más que en acto, es decir, como *praxis*, es que, en su existencia concreta

¹⁵³ *Ibid.*, p. 140.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 259.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 347.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 335

precisa actualizar y materializar aquella mera forma sin contenido. En su existencia concreta con otros, la libertad efectiva del existente humano está constantemente en riesgo de alienación. Y la historia humana, en consonancia con el marxismo, es principalmente la historia de la explotación, y por lo tanto de la alienación, de las clases oprimidas por parte de las clases opresoras. Pero por más que la libertad efectiva resulte alienada, la libertad ontológica permanece siempre como la condición de posibilidad de concreción de aquella, en la forma de superación o trascendencia de la realidad de opresión hacia formas sociales no alienantes.

El existente humano es libre, pero vive alienado. En *EN*, lo que podemos propiamente denominar «alienación» puede ser causada por uno mismo o por el prójimo. Por medio de la «mala fe» el existente humano puede intentar ocultarse su libertad, aunque sin conseguirlo del todo, para obtener algún beneficio. Por el juicio y «la mirada del otro», una parte de su ser le es «robada». Pero no sólo en la segunda forma la alteridad es esencial, ya que la «mala fe» no es otra cosa que el proyecto de huida de la propia responsabilidad ante otro. Si, por ejemplo, afirmo que me veo obligado a actuar de una determinada manera a causa de mi temperamento, o de ciertas circunstancias de mi nacimiento o por mi situación, lo que intento es rehuir de mi responsabilidad y no asumir mi libertad de acción frente a la alteridad para, en definitiva, evitar su «mirada» acusadora. Ambas formas estarían, pues, íntimamente relacionadas y el rescate estaría vinculado a formas casi heideggerianas de ejercicio de la autenticidad. En la *CRD* y otros textos que hemos citado, la alienación tiene causas sociales e históricas, y es, en definitiva, consecuencia de un determinado régimen de producción. Por lo tanto, aquí, la superación depende de una *praxis* política tendiente a revolucionar las condiciones sociales de dicha alienación. En cualquiera de estas formas de superación o trascendencia de una situación, la libertad es la condición necesaria de la liberación. Es más, la exteriorización, la efectivización misma de la libertad no puede presentarse más que como “movimiento de liberación”¹⁶⁰, en palabras de Simone de Beauvoir.

A modo de conclusión

Como si el marxismo dogmático no le hubiera perdonado jamás su afirmación categórica de que el existente humano siempre es libre y responsable de sus actos, Sartre se ve en la obligación de volver una y otra vez sobre el tema de la libertad para aclarar una serie de malentendidos generados a partir de sus obras, y señalar su acuerdos y desacuerdos con el materialismo histórico en general, y con la ortodoxia marxista representada por la URSS y el PCF, en particular. Sartre defiende su concepción de libertad frente al determinismo materialista, mostrando que, desde esta última posición metafísica, es imposible fundar un movimiento político de liberación y llevar a cabo una revolución; pero reconoce, en cambio, que el materialismo histórico es la única interpretación válida de la historia. En la *CRD* asume una defensa de la dialéctica como el movimiento resultante del encuentro de la libertad del para-sí y el determinismo de lo en-sí, de la *praxis* y la inercia. Es decir, desde la «ontología dualista» kojéviana¹⁶¹ de *EN* realiza un desplazamiento epistémico que lo lleva a hacer foco en la razón dialéctica como relación que vincula las dos regiones del ser en el plano de la historia concreta. La dificultad de la *CRD* reside justamente en intentar articular la radical libertad del para-sí con la primacía de la materialidad en la historia humana por medio de la dialéctica como razón misma de esa historia. El motor de la historia, por lo tanto, no es la mera materia, sino la materia trabajada por el existente humano. No es una simple exterioridad lo que rige el devenir histórico, sino la

¹⁶⁰ De Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, ob. cit., p.46 [p. 35].

¹⁶¹ Según Vicent Descombres, Sartre habría tomado esta ontología dualista de Kojève y llevado a cabo el programa cuya elaboración este último había postulado como “la tarea del futuro”. Cit en Vincent Descombres, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 73.

exteriorización de la interioridad en forma de lo “práctico-inerte”, esto es, la praxis social se torna inerte y vuelve todo su peso sobre los agentes de dicha praxis.

En la evolución del pensamiento de Sartre desde 1943 hasta 1974 es posible reconocer continuidades y complejizaciones de algunos tópicos, recurrencias y desplazamientos en el foco de interés, aunque no tanto rupturas epistémicas. La reflexión sartreana estuvo siempre ligada a una filosofía de la conciencia y, por lo tanto, centrada en la problemática antropológica y anclada en la *praxis*. Interesado en una filosofía capaz de pensar lo concreto, intentó, con las herramientas conceptuales de la fenomenología husserliana, fundar un realismo filosófico que evitara al mismo tiempo tanto el idealismo como el materialismo, a la manera de un Odiseo metafísico pretendiendo navegar por el estrecho paso entre Escila y Caribdis. A partir de ese reparo epistémico, forjó un existencialismo ateo basado en una ontología dual, aunque de elementos estrechamente vinculados: la de lo en-sí y lo para-sí (éste último surgiendo de aquél en una nihilización persistente y manteniendo con él una obstinada relación de negatividad). Posteriormente, encontró en la dialéctica el nexo de unión que religara el determinismo de lo en-sí y la libertad del para-sí de una manera más convincente. La libertad, entonces, se volvió dialéctica; el existencialismo sartreano mismo devino dialéctico. A partir de ese momento fue posible confrontar y conjugar afirmaciones a primera vista antinómicas: que el existente humano es siempre libre pero su libertad resulta constantemente alienada en la historia; el énfasis en la *praxis* humana pero la primacía de la materialidad y la inercia social; una antropología existencialista pero también el materialismo histórico; la libertad y la necesidad.¹⁶²

Por eso, en *On a raison de se révolter* encontramos esa recuperación de la libertad de la que habla Sartre. Ya en *Materialismo y revolución*, la CRD y el prólogo a *Los condenados de la tierra*, pero también en las entrevistas que brindara después de las protestas del *Mayo francés*, encontramos a un Sartre preocupado principalmente en la liberación de los oprimidos y la superación de la alienación en la historia humana. Como intentamos demostrar, sólo a partir de la libertad como núcleo ontológico de la conciencia se concibe la posibilidad de la lucha por la conquista de la libertad efectiva y concreta. La primera como forma ontológica, la segunda como unión de forma existencial y contenido existencial, son los momentos analíticos que sólo por medio de una síntesis dialéctica es posible volver a ensamblar en la totalidad concreta del existente humano situado: abstracción fenomenológica, primero; síntesis dialéctica, después. Los hombres y las mujeres, para Sartre, son siempre libres, pero nunca son más libres que cuando luchan por conseguir su libertad, de allí la frase que abre *La república del silencio*: “Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana”¹⁶³. A primera vista parece un contrasentido, pero no lo es tanto si entendemos, con Sartre, que la libertad es siempre en acto y se despliega históricamente como movimiento de liberación. La racionalidad dialéctica es la clave de lectura de esa gran anfibia sartreana que atraviesa su obra y que puede resumirse así: sólo la libertad permite luchar por la realización de la libertad.

¹⁶² Necesidad dialéctica, no la mera necesidad analítica producto de la causalidad. Véase S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, ob. cit., p. 205 [p. 155].

¹⁶³ J.-P. Sartre, “La república del silencio”, en Sartre, *Situations III. La república del silencio*, Bs. As., Losada, 1965, p. 11.

ENTREVISTA A JUAN MANUEL ARAGÜÉS

A 80 AÑOS DE *EL SER Y LA NADA* LA ACTUALIDAD DE SARTRE

La entrevista que aquí publicamos fue realizada en Zaragoza, España, entre marzo y abril de 2023, a fin de enriquecer con un texto dialógico este número monográfico sobre Sartre de *Corsario Rojo*. La «excusa» fue el 80° aniversario de la publicación de *L'Être et le néant* por la editorial Gallimard (París, 1943). *El ser y la nada* es, sin lugar a dudas, uno de los grandes hitos en la trayectoria intelectual y literaria del filósofo francés. Pero como nuestros lectores habrán de comprobar pronto, la entrevista de ningún modo se restringe a ese libro. Es un diálogo amplio y profundo sobre el pensamiento y la obra de Sartre en general, que, sin dejar de lado la erudición académica especializada, busca revalorizar y actualizar el legado sartreano –lúcido y fecundo como pocos– de cara a los problemas y desafíos del siglo XXI.

El entrevistado, Juan Manuel Aragüés (1965), es uno de los mayores estudiosos de Sartre en lengua castellana. Nació y vive en Aragón, España, donde se desempeña como profesor titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza, su ciudad natal. Ha publicado diversas obras sobre Sartre (*El viaje del Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.-P. Sartre*, 1995; *Sartre en la encrucijada*, 2004), Deleuze (*Deleuze*, 1998), Marx (*Marx*, 2019; *El dispositivo K. Marx*, 2018) y sobre diferentes aspectos de la filosofía contemporánea (*Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, 2002; *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*, 2019, *De la vanguardia al cyborg*, 2020, *De idiotas a koinotas*, 2020; *Ochenta sombras de Marx, Nietzsche y Freud*, 2021). Asimismo, ha traducido el *Mallarmé* de Sartre, y *Los afectos de la política*, de F. Lordon. Es investigador principal del proyecto “Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita”.

La entrevistadora, Yanina Lo Feudo, argentina, es profesora y licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la licenciatura en Psicología y doctoranda por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Su doctorado se centra en el estudio de la noción de libertad en Sartre. Actualmente, se encuentra realizando una estancia de investigación en la Universidad de Zaragoza, bajo la dirección del profesor Aragüés.

Nuestra profunda gratitud con Aragüés y Lo Feudo por haber aceptado tan gentilmente nuestra invitación, y por toda la dedicación y el esmero con que llevaron a cabo la entrevista, que nos honra publicar aquí.

Yanina Lo Feudo: En su libro *El viaje de Argos. Derivas en los escritos póstumos de J.-P. Sartre*, usted sitúa la existencia de un desajuste entre producción teórica y activismo político en un primer momento del pensamiento sartreano*. Le pregunto entonces, ¿cómo valora de modo general la relación entre vida y obra en Sartre?

* A lo largo de la conversación, la entrevistadora y el autor utilizan alternativamente el adjetivo «sartreano» o «sartriano» para referirse a la obra de Jean-Paul Sartre. Se ha optado por respetar el modo empleado por cada uno, ya que ambas formas son correctas.

Juan Manuel Aragiés: A mi modo de ver, en Sartre la relación entre vida y producción teórica es muy estrecha. En ocasiones, ante la lectura de determinados fragmentos, casi es posible establecer una relación directa entre lo que escribe y lo que vive en ese momento concreto. Aunque, de modo general, diría que su escritura va siempre un tanto a la zaga de su vida, que hay un esfuerzo constante por desarrollar una producción teórica que dé cuenta de unas problemáticas que le anteceden. Los años cuarenta son una expresión muy clara de esta cuestión. Pienso que cuando se publica *El ser y la nada*, en 1943, la posición teórico-política de Sartre ya no se reconoce en el texto y, a partir de ahí, va a haber un enorme esfuerzo teórico, del que los *Cahiers pour une morale*, (1947-48) son el ejemplo más evidente, aunque también *A puerta cerrada* (1943), para superar el individualismo hobbesiano de *El ser y la nada*. La conversión política que Sartre sufre como consecuencia de la guerra va a condicionar completamente la evolución de su escritura.

A ello hay que añadir que Sartre tiene el enorme mérito de cuestionarse continuamente, de no cerrarse en una posición filosófica concreta, lo que lleva a que su obra esté en constante evolución. Es imposible preguntarse qué dijo Sartre en abstracto. Siempre hay que matizar cuándo, en qué texto; hasta tal punto su obra está sometida a constantes cambios.

YLF: Usted decía que 1943 es una fecha clave para comprender a Sartre, no solamente por la publicación de *El ser y la nada*, sino en relación a la evolución de sus posicionamientos filosóficos y políticos. ¿Por qué considera que los años 40 son tan relevantes?

JMA: Los años cuarenta son un laboratorio, un «banco de pruebas», como decía Pierre Verstraeten de los *Cahiers*. En las últimas líneas de *El ser y la nada*, Sartre prometía una moral. Pero esa moral ya no podía responder a los postulados individualistas desde los que se había fraguado *El ser y la nada* y que corresponden a ese *homme seul* del que habla Sartre en los años 30. La guerra había partido su vida en dos, como él mismo declaró, y también debía partir en dos su filosofía. Pero es muy difícil romper las inercias, escapar al poderoso campo de gravitación de una obra de la masividad de *El ser y la nada*. Y Sartre comienza a experimentar, en su escritura y en su vida. A su enorme producción teórica de esos años, una parte no publicada, hay que sumar experiencias como la creación de *Les Temps Modernes*, que es, también, una plataforma de expresión política; y la fundación, nada menos que de un partido político, el Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (RDR). La persona que no había votado en 1936 (recordemos: vientos de guerra al sur, fascismo al este, nazismo al norte, intento de golpe de estado por la extrema derecha en Francia) funda un partido diez años más tarde. No cabe duda de que esos años cuarenta son determinantes en la evolución de Sartre, que las experimentaciones que en ellos realiza ponen las bases para su posterior discurso.

YLF: Tanto en *El viaje de Argos* como en su libro posterior *Sartre en la encrucijada*, usted propone una lectura atenta de los escritos publicados póstumamente para poder comprender el tránsito entre las obras más representativas de Sartre, *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*. ¿Qué aportan los *Cahiers pour une morale* para enriquecer nuestra visión del autor?

JMA: Muchas cosas. Permiten entender, precisamente, cómo se produce el tránsito entre las dos grandes obras de Sartre. Porque si lees *El ser y la nada* y posteriormente la *Crítica*, adviertes una enorme distancia teórica. Pudieran ser obra de autores diferentes. Los *Cahiers* dan las claves del tránsito entre una y otra. Ese papel lo empieza a desempeñar, en un momento muy temprano, una obra de teatro, *A puerta cerrada*, que ya en 1943 está cuestionando los contenidos de *El ser y la nada*. Esta maravillosa obra, imprescindible, trepidante, muy densa, pero ligera al mismo tiempo, ya se pregunta cómo salir del solipsismo que impregna *El ser y la nada*. Es curioso ver cómo el mismo año de la publicación de *El ser y la nada*, Sartre ya publica una obra que va más allá. En los *Cahiers* es donde va a dar forma filosófica a esas preocupaciones. En ello es

posible advertir tres líneas teóricas. Una primera que intenta estirar, desde una perspectiva moral, los planteamientos de *El ser y la nada* y, por lo tanto, aboga por una moral de la violencia, del amo y el esclavo. Pero Sartre ya no se siente cómodo en ese universo de la violencia. En la segunda línea, Sartre busca nuevas formas de relación con el Otro, que pasan por la *llamada* y la *colaboración*. Se trata de establecer vínculos con los demás, sin que nadie renuncie a su libertad y proyecto. Los sujetos se colocan así en un plano de igualdad, muy diferente a lo teorizado en *El ser y la nada*. Sin embargo, Sartre se da cuenta de que esa propuesta resulta muy problemática, pues con que un solo sujeto se niegue a esa dinámica de colaboración y ayuda, como ocurre en la trama de *A puerta cerrada*, se cierra toda posibilidad de encuentro. Como dice el propio Sartre, la conversión de todos a la moral es posible, pero muy improbable. Ello lleva a Sartre a esbozar una tercera vía. Digo esbozar porque aparece muy circunstancialmente en el texto. Pero a la postre, será la vía que le pondrá en dirección a *La crítica de la razón dialéctica*. En esta tercera vía, Sartre plantea la posibilidad de construir un nosotros ontológico sobre la base de una situación y un proyecto compartidos. Situación común que es la necesidad (*besoin*), que en *La crítica* se convertirá en la escasez (*rareté*). Sobre la plataforma de esa necesidad compartida, los sujetos pueden construir un proyecto común: la superación, precisamente, de esa necesidad. Marx, en su dimensión economicista, empieza a sacar la cabeza en el discurso sartriano.

YLF: Es interesante que mencione *A puerta cerrada* como una obra que representa parte del tránsito hacia la salida del solipsismo, ya que precisamente allí nos encontramos al Sartre que afirma que “el infierno son los otros”.

JMA: Magnífica pregunta, sí. Respondo mientras invento una respuesta. Entiendo que Sartre tiene tendencia a reflejarse en algunos de los protagonistas de sus obras, en este caso Garcin. ¿Qué es lo que vemos en la obra? A un tipo que intenta, por todos los medios, superar el conflicto en la relación con el Otro, en este caso «las otras», Inés y Estelle. Pero Inés se muestra irreductible, rechaza todas las propuestas que recibe por parte de Garcin-Sartre. Garcin propone a Inés una relación basada en la cortesía, ella responde que no es cortés. Más adelante le plantea la posibilidad de ayudarse, ella contesta que no necesita ayuda. Aboga también por el silencio y el aislamiento de los tres personajes, pero resulta imposible. Garcin, durante toda la obra, busca estrategias de superación del enfrentamiento, pero fracasa estrepitosamente. Eso es lo que le lleva al final a espetar, desde una cierta desesperación, que el infierno son los otros. Estamos todavía en 1943. Sartre quiere salir del universo de *El ser y la nada*, pero aún no sabe cómo, a pesar de que, como vemos, ya se le van ocurriendo estrategias que posteriormente aparecerán en los *Cahiers*. Por eso la obra acaba con la constatación del fracaso del intento de establecer otra relación con el Otro y, por tanto, con la expresión del malestar de Garcin, que es el malestar de Sartre. Por ello creo que es una obra crucial para poner de manifiesto esa profunda inquietud que atraviesa a Sartre y que no sabe cómo resolver. Yo la he calificado de “laboratorio filosófico”, porque me interesa subrayar los elementos de ruptura con *El ser y la nada* y las preocupaciones cercanas a los *Cahiers pour une morale*.

YLF: Entre los aspectos que usted destacó de los *Cahiers*, se encuentran distintas concepciones que Sartre sostiene de las relaciones con los otros. ¿Cuál considera que es la visión de Sartre respecto de la posibilidad de articular un proyecto común?

JMA: Creo que en los *Cahiers* comienza a intuir que la única manera de neutralizar el carácter infernal del otro pasa por la construcción de un proyecto común. Como he dicho, esta idea comienza a pergeñarse en algunos fragmentos de los *Cahiers*, de manera muy tenue. Pero Sartre ha advertido, tanto en *A puerta cerrada*, como en los mismos *Cahiers* a través de lo que hemos denominado la segunda vía teórica, que la destotalización (es decir, la relación entre individuos libres del mismo nivel ontológico con proyectos particulares) no permite el encuentro entre los sujetos. Es preciso algún modo de retotalización, que pasa por la definición de un proyecto común. Hay que recordar dos hechos. Uno teórico, y es que en 1946 Sartre

redacta *Materialismo y revolución*, donde el marxismo comienza a convertirse en interlocutor filosófico. Sartre pretende allí construir una tercera vía teórica entre materialismo e idealismo, esfuerzo paralelo al que un poco más tarde realizará en el ámbito político con la creación del RDR como tercera vía entre gaullistas y comunistas. Lo que quiero decir es que Sartre, en diferentes niveles, está intentando promover una cosmovisión alternativa a la existente, que debe plasmarse en una organización política y que debe tener una base filosófica.

YLF: Teniendo en cuenta la importancia política y filosófica que tuvo esta tercera vía, ¿qué cambió en Sartre para que luego, en la *Crítica de la razón dialéctica*, realice una defensa de Marx?

JMA: Sartre había iniciado un viaje sin retorno, un viaje que le conduce a la consideración de la enorme importancia de los elementos externos al sujeto a la hora de definir la práctica subjetiva. Sartre se coloca en una pendiente que le conduce al materialismo y, de ese modo, a Marx. Marx había sido desde siempre un autor del que no se sentía lejano y su evolución política va a facilitar el acercamiento filosófico. La virulencia de la Guerra Fría, con episodios muy significativos en Francia a principios de los años 50, hace también que Sartre se acerque al PCF y llegue incluso a escribir aquella dura sentencia que dice que un anticomunista es un perro. El marxismo, además, le ofrece, a través de la idea de *escasez*, esa *situación común* que andaba buscando para construir un proyecto compartido. En todo caso, eso no implica que Sartre abandone esa tercera vía, aunque le da otro sentido. A pesar de su ocasional cercanía al PCF, sus posiciones políticas siempre fueron críticas, lo mismo que su marxismo lo fue también. El Marx que aparece en la *Crítica de la razón dialéctica*, como él se encarga de subrayar en *Cuestiones de método*, no es el Marx de la ortodoxia, en modo alguno (aunque algo del economicismo de esta se filtre en Sartre), sino otro Marx, más atento a la subjetividad y a la práctica.

YLF: En este punto, ¿es posible entonces para Sartre armonizar un proyecto colectivo sin abandonar la importancia que le ha reconocido desde el comienzo a la dimensión subjetiva?

JMA: Esa es, a mi modo de ver, la gran tensión que recorre a Sartre a partir de *El ser y la nada*, y que va a presidir toda su obra. Podríamos decir que comienza a aparecer ya cuando habla del nosotros-sujeto y del nosotros-objeto, probablemente porque *El ser y la nada* se redacta ya, en parte, bajo las condiciones de la guerra, que van generando otro Sartre. No cabe duda de que la gran obra en la que se ocupa de lo colectivo es la *Crítica de la razón dialéctica*. Y resulta significativo que tras su fracaso –hablo de fracaso en la medida en que el segundo tomo queda inédito, a mi modo de ver por las conclusiones políticas que extrae del análisis de la Revolución Rusa–, Sartre se vuelva de nuevo hacia lo subjetivo con una enorme potencia, dando lugar a su monumental *Flaubert. El idiota de la familia*. Ello no obsta para que Sartre, al mismo tiempo, esté redactando textos menores con una evidente dimensión política y que se implique como lo hizo en las movilizaciones de mayo del 68. A mi modo de ver, Sartre tiene la virtud de tener siempre presente ambas cuestiones, la del sujeto individual y la del sujeto colectivo, aunque en unos textos privilegie una sobre otra y en otros sea a la inversa.

YLF: Siguiendo la línea de las distintas tensiones conceptuales que encontramos en la filosofía sartreana, ¿cómo cree que se conjugan, a partir de sus escritos póstumos, la tensión entre la noción de libertad que viene trabajando desde *El ser y la nada*, y el peso que va adquiriendo paulatinamente la dimensión material en su obra?

JMA: Es otra de las posibles maneras de leer la evolución sartriana, como tú muy bien sabes. Podemos decirlo de otro modo. Esa ruptura que supone la guerra se traslada a cada uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Sartre. Sartre cambia de orientación filosófica, pero mantiene los conceptos básicos de su filosofía. Por eso hablo yo del viaje del Argos, un navío que, como nos cuenta Roland Barthes, regresó a puerto con todas sus maderas, clavos y velas cambiados como consecuencia de las reparaciones

que necesitó. ¿Por qué le seguimos llamando Argos?, se pregunta Barthes. En Sartre es al revés: se mantiene la materia, los conceptos, pero se modifica radicalmente su orientación; todos los conceptos modifican su dimensión filosófica. Y el de libertad no es, evidentemente, una excepción. Aunque Sartre mantenga una idea de libertad como elección, se va haciendo consciente de la influencia de la realidad en la determinación del campo de los posibles. La situación o, por decirlo con el título de una obra de Simone de Beauvoir, la fuerza de las cosas, pesa cada vez más en la teorización sartriana. Cuando Sartre dice que la guerra dividió su vida en dos, está, en cierto modo, expresando que lo que ocurre en su universo vital tiene un reflejo en su producción filosófica. Sartre sabe, de repente, que el día siguiente de recibir la hoja de movilización va a ser un día diferente, que él no ha elegido; alguien ha elegido por él una situación que él no esperaba. Se da cuenta de la inexistencia de ese *homme seul* que le había acompañado hasta entonces. La situación aplasta a Sartre y se ve obligado a tomar una decisión, desde su libertad, sí, pero tremendamente condicionada. Y esta experiencia del cuerpo de Sartre debe tornarse filosofía. Porque Sartre hace filosofía de los avatares de su cuerpo. Y, obviamente, su concepción de la libertad se modifica; se acompasa con la masividad de un mundo que condiciona estrictamente los posibles del sujeto.

YLF: ¿Cómo se relacionan estos virajes conceptuales de los póstumos con otras producciones que Sartre realiza por esta misma época? Por ejemplo, sus obras de teatro y las biografías existenciales.

JMA: Todo forma parte del mismo universo. Con lo que nos encontramos es con distintas herramientas para trabajar sobre ciertos problemas. Sartre es una especie de hidra de múltiples cabezas, pero con un cuerpo de problemas común.

YLF: Volviendo al tema del entrelazamiento entre vida y obra, usted analiza la relación de Sartre con España. ¿Cómo es, a su parecer, este vínculo en los distintos momentos de la vida del pensador francés?

JMA: Este es un caso en el que la relación de Sartre con la política se manifiesta también de forma clara. Me explico. El Sartre apolítico de la preguerra, o su *alter ego*, como ahora explicaré, mantiene una relación con España y su Guerra Civil muy diferente de la que el Sartre político mantiene con el franquismo. Mientras que a partir de los años cuarenta hay un decidido compromiso antifranquista, Sartre se mantuvo muy alejado de la Guerra Civil y llegó, incluso, a escribir algún fragmento muy desafortunado, incluso repugnante. Me refiero al momento de su novela *Los caminos de la libertad* en la que habla sobre la cuestión. Es un texto curioso porque Sartre, que ya está politizado, sin embargo confiere a su *alter ego* en la novela, Mathieu, una posición apolítica que, aun siendo la del Sartre de 1937, parece ser refrendada por el Sartre de 1945. Merece la pena recordar el pasaje. Mathieu (Sartre) se entrevista con su amigo Gómez, trasunto de Fernando Gerassi. Gerassi, amigo íntimo de Sartre, había decidido, al estallar la guerra, ir como voluntario a luchar al lado de los demócratas frente al fascismo. Sartre no entiende la decisión de su amigo y traslada ese desencuentro a la novela, en la que escribe un pasaje donde se encuentran para cenar. Mathieu-Sartre pregunta a Gómez-Gerassi por qué sigue combatiendo en España si piensa que la guerra está perdida, a lo que éste contesta que contra el fascismo solo cabe el combate. Sin embargo, el Sartre novelista hace decir a su amigo que la guerra es hermosa. No me resisto a leerte el pasaje, porque es un pasaje en el que –lo siento– desprecio a Sartre: “[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”. Este pasaje siempre me ha parecido repugnante, pues Sartre está justificando su total falta de compromiso con la República española achacando a su amigo anhelos de violencia. Su amigo fue a la guerra porque amaba la violencia, él no porque le repugnaba. Imperdonable en un contexto en el que Europa se estaba jugando su futuro.

YLF: En este sentido, ¿cuál cree que es la visión de Sartre de un tema con tantas aristas como la violencia?

JMA: Este es, sin duda, un asunto complicado, en parte porque en nuestras sociedades solo es catalogada como violencia una de sus posibles formas. Sartre tiene el mérito de no dejarse llevar por las posiciones dominantes respecto a ese tema y lo aborda con valentía. En primer lugar, hay que señalar que la cuestión de la violencia está presente en el pensamiento sartriano en todo momento. Solo hay un breve lapso de tiempo en que parece condenarla, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. La obra de referencia es *El existencialismo es un humanismo*, una conferencia de 1945 publicada en 1946. A mi modo de ver, esta obra es una anomalía en el pensamiento sartriano. Sobre todo, aunque no voy a entrar en esta cuestión, por su defensa del concepto «humanismo», que había denostado con enorme virulencia en *La náusea*. Defiendo la tesis de que Sartre, como otros muchos intelectuales de la época (con la excepción de Heidegger, abrumado por los horrores de la guerra), reivindica el humanismo e intenta desarrollar un discurso alejado de toda forma de violencia, algo que también se puede apreciar en los *Cahiers pour une morale*. En este breve lapso, 1945-1948, Sartre intenta construir un discurso alejado de la violencia. Pero en el resto de su obra, desempeña un papel clave. Y lo hace de dos modos. En el universo de *El ser y la nada*, reivindica la violencia de una subjetividad soberana que pretende imponer su dominio y cosificar al resto de conciencias. Es una violencia al servicio de un poder omnímodo. Pero después, lo que podemos encontrar es una consideración de una cierta forma de violencia como respuesta a la violencia dominante. Sartre entiende que la única manera de hacer frente a la violencia del Poder es mediante una contraviolencia, pues no es posible hacer política sin, en algunas ocasiones, ensuciarse las manos. Esto lo desarrolla de manera magistral en sus obras de teatro, en, precisamente, *Las manos sucias*, pero, sobre todo, en esa maravilla que es *El diablo y el buen Dios*. En esta obra, Sartre subraya cómo es imposible hacer frente a la violencia del Poder con una política de la no violencia. La violencia desempeña, por tanto, un importante papel político que implica una reflexión sobre la relación entre medios y fines.

YLF: Ya que mencionó al humanismo, le propongo que profundicemos en esa cuestión. Más allá de la conocida conferencia de Sartre, hay quienes entienden que su humanismo tiene que ver con la defensa de ciertas nociones como la libertad, que tradicionalmente asociamos con una jerarquía de lo humano sobre lo no-humano. Por otro lado, es cierto que en *La náusea* hay pasajes muy claros en contra del humanismo. ¿Cómo posicionar a Sartre entonces respecto de la polémica humanismo-antihumanismo?

JMA: Para mí, la cuestión está muy clara. No es posible hablar de humanismo en la filosofía de Sartre, a pesar de la conferencia que mencionas. Creo que Sartre, en ese momento, 1945, sufre un «rpto humanista» que afecta a muchos autores; tras la guerra, todo el mundo se declara humanista: los comunistas, los liberales, Sartre y el existencialismo... Todo el mundo menos Heidegger, lo cual, como voy a explicar, es coherente. Se trata de una utilización –a mi modo de ver– coloquial del concepto: lo humano frente a lo inhumano que ha representado la guerra. Hay que imaginar el horror que significa para la opinión pública descubrir todo lo que había sucedido en los campos de concentración, ver en los cines las imágenes de esas atrocidades. Eso explica una reacción en la que, frente a la barbarie, se reivindique lo humano, aunque, paradójicamente, la barbarie sea uno de los posibles efectos de lo humano. Y también explica que el nazi Heidegger, cómplice de esa atrocidad (¡ni siquiera en 1947, a requerimiento de Marcuse, es capaz de marcar distancias con la barbarie nazi!) no sienta dicho impulso y se mantenga, coherente, eso sí, en su postura antihumanista. El humanismo, desde una consideración filosófica, no coloquial, parte de la idea de una esencia humana compartida y de una consideración de la dignidad humana. Nada de ello se encuentra en el existencialismo, donde se produce, sin duda, una reivindicación de la subjetividad, de la libertad, pero no de las abstracciones que acompañan al discurso humanista. De ahí las diatribas contra el humanismo que Sartre, efectivamente, profiere en *La náusea*; de ahí que, tras *El existencialismo es un humanismo*, el concepto de humanismo no vuelva a desempeñar ningún papel en la filosofía sartriana.

YLF: Volviendo al problema de la relación medios-fines, cuestión que aparece trabajada en otro de los póstumos, *Verdad y existencia* (que es precisamente uno de los escritos de Sartre más heideggerianos),

¿cómo considera usted que Sartre valora esta relación, es que los medios acaban transformando o pervirtiendo los fines?

JMA: En efecto, la relación entre medios y fines es un problema político importante para Sartre, al que dedica importantes páginas tanto de obras filosóficas como literarias. Si hubiera que definir una posición de Sartre con respecto a esta cuestión, la podríamos resumir diciendo que nuestro autor entiende que debe haber una relación de coherencia entre medios y fines, que los medios no pueden ser sustancialmente diferentes de los fines perseguidos. Pero es preciso tener en cuenta la diferente naturaleza de la situación en la que se implementan los medios y aquella en la que se alcanzan los fines. Quiero decir que, si el objetivo es, como en *El diablo y el buen Dios*, una sociedad regida por el amor y la fraternidad, pero el momento político en el que se han de aplicar los medios para alcanzar dicho fin se caracteriza por la violencia, los medios también deben estar en consonancia con el momento concreto. Calibrar el equilibrio entre ambas cuestiones, la adecuación de los medios al momento concreto, pero también a los fines establecidos, resulta una cuestión delicada que, probablemente, y recogiendo los planteamientos de Marx en sus tesis sobre Feuerbach, difícilmente se pueda resolver en la teoría. Debe ser en la práctica concreta, al menos es lo que parece desprenderse de la mencionada obra de teatro, donde debe buscarse ese equilibrio.

YLF: Ya que hablamos de Marx varias veces, le pregunto, ¿qué lugar considera usted que ocupa la lectura de Marx para Sartre?

JMA: Sartre se siente atraído por Marx desde muy pronto. Ya en *La transcendencia del ego* habla del materialismo histórico como una hipótesis de trabajo fecunda, cito de memoria. Sin embargo, su relación con el PCF y con el marxismo oficial es tortuosa. Difícil que no lo fuera cuando debe enfrentarse al marxismo más ortodoxo y vulgar de todo Occidente, el que encarnan Kanapa, Garaudy y compañía. El marxismo oficial promovido desde Moscú es un marxismo muy pobre, que poco tiene que ver con Marx. De hecho, el marxismo-leninismo no es sino un nuevo idealismo que recupera buena parte del repertorio conceptual idealista. Pero este es otro tema, aunque me interese mucho. Lo que nos importa con respecto a Sartre es que el marxismo dominante es terriblemente economicista y mecanicista, de tal modo que se olvida por completo del tema del sujeto. Como dice Sartre en *Cuestiones de método*, el marxismo oficial ha disuelto al sujeto en un baño de ácido sulfúrico. Sartre va a dedicar esas *Cuestiones de método* de 1958 a polemizar con ese marxismo, en una polémica que extiende la que ya tuvo con Lukács a finales de los años 40. Sartre reprocha al marxismo centrarse en exclusiva en cuestiones estructurales, olvidarse por completo del sujeto y caer en explicaciones superficiales y vanas de la realidad. Pero lo hace desde un claro compromiso con el marxismo, al que considera como filosofía insuperable de nuestro tiempo y al que ofrece el existencialismo como una posible teoría de la subjetividad, pues Sartre entiende que el marxismo carece de ella. De ahí, también, su interés por el psicoanálisis.

YLF: ¿En qué aspectos considera que la polémica con el marxismo del Sartre de los 60 retoma cuestiones de la polémica anterior con Lukács?

JMA: De hecho, Sartre menciona a Lukács en la *Crítica de la razón dialéctica*. Parece su interlocutor filosófico, al menos en *Cuestiones de método*. La relación con Lukács es tremendamente complicada, en lo fundamental porque está atravesada por los gélidos aires de la Guerra Fría. En el fondo, sus posiciones teóricas, cuando Sartre se distancia de *El ser y la nada*, no están tan alejadas. La virulencia de la polémica de 1949 no está justificada por las discrepancias filosóficas que, evidentemente, existen, pero no son del calado que debiera desprenderse de la acritud de la polémica. Es más, en los años posteriores, las obras de Sartre y Lukács no dejan de acercarse, hasta el punto de que sus obras de los años 60 –la *Crítica de la razón dialéctica* por parte de Sartre y la *Ontología del ser social* por la de Lukács– manifiestan preocupaciones y soluciones compartidas. El detonante del conflicto es la publicación por Sartre de *Materialismo y revolución*

en 1946, una obra en la que propone una tercera vía teórica entre materialismo e idealismo, del mismo modo que Sartre busca en la época una tercera vía política entre comunistas y gaullistas. Al parecer, la obra de Sartre es una contestación a ese monumento del idealismo antimarxiano que es *Materialismo histórico y dialéctico* de Stalin. Las críticas de Sartre no se dirigen a la obra de Lukács, que no conoce, sino al «marxismo» (me cuesta utilizar este concepto para referirme a la producción estalinista) ortodoxo. Sartre le reprocha a ese «marxismo» dos cosas: olvidarse por completo del sujeto y desarrollar una epistemología –la teoría del reflejo– profundamente metafísica. Es, verdaderamente, una pena, que los marxistas ortodoxos no hubieran leído con un poco de atención a Marx, en especial los *Grundrisse*, publicados en los años 30 a instancias de Ryazanov, director del Instituto Marx-Engels de Moscú, (IME), fusilado en 1937. No puedo detenerme aquí en los planteamientos epistemológicos de Marx en los *Grundrisse*, de los que hablé con cierta extensión en mi libro *El dispositivo K. Marx*. Pero la epistemología marxiana nada tiene que ver con esa simplificación que es la teoría del reflejo. Lo que quiero decir es que las críticas de Sartre a ese «marxismo» son muy justas. De hecho, la respuesta teórica de Lukács, pues escribe un libro a propósito para rebatir a Sartre, *¿Existencialismo o marxismo?* (1947), es, más que una respuesta, una coincidencia con los planteamientos de Sartre en estas dos cuestiones. Lukács es un gran filósofo y sabe que Marx poco tiene que ver con las adulteraciones estalinistas. Un estalinismo que ya había condenado, por cierto, *Historia y conciencia de clase*. Por eso digo que la polémica no es tanto filosófica cuanto política. Lukács es utilizado como un perro de guardia de la ortodoxia estalinista; es azuzado contra Sartre, al que se ve como un peligro para las posiciones políticas del PCF. No en vano, recordémoslo, Sartre acaba de fundar un partido político, el RDR. Y Lukács aterriza en París para desarrollar una operación política en la que la filosofía desempeña el papel de triste invitada. Sin embargo, insisto, los planteamientos de ambos en los años 60, con una crítica paralela al estalinismo, su reivindicación de una jerarquía de mediaciones, su interés por el tema de la subjetividad e, incluso, su pretensión –incumplida en los dos casos– de redactar una ética, están muy cercanos.

YLF: En sus libros, usted llama la atención sobre el uso que Sartre realiza del concepto de escasez en la *Crítica*. Desde su punto de vista, ¿qué obstáculos presenta el empleo de esta noción, tal como el autor la entiende?

JMA: Sí, aquí tenemos un problema que, a mi modo de ver, está en el origen del fracaso de la *Crítica de la razón dialéctica*, al que antes hacía referencia. El problema viene cuando, en su análisis del proceso histórico, de la Revolución Francesa y de la Revolución Rusa, en el marco de la *Crítica de la razón dialéctica*, coloca –como señalabas– la escasez como motor del movimiento social. Sartre entiende la historia de la humanidad como una lucha encarnizada contra la escasez. De este modo, Sartre se coloca, en parte, en la estela de ese economicismo estructural al que venía criticando. Y, ciertamente, buena parte de la historia de la humanidad puede entenderse como esa lucha. Pero también es cierto, y Sartre se da cuenta de ello, que esa escasez difícilmente puede ser referida a las sociedades europeas occidentales del Estado de Bienestar, a la Francia que está a punto de ser testigo del estallido de mayo del 68, en el que las cuestiones económicas desempeñan un papel menor, incluso de desactivación del proceso revolucionario. Ello llevará a Sartre a comenzar a cuestionar el papel central de lo económico en el proceso político, a entender que hay otras contradicciones que atraviesan el capitalismo, a comprender que la clase obrera quizá no sea el sujeto revolucionario (al menos no el único). Y así, de modo paralelo a Marcuse, en textos menores, comenzará a reflexionar sobre otras contradicciones del capitalismo –la cuestión de la paz, las relaciones Norte-Sur, las minorías étnicas– y sobre otros posibles sujetos políticos, como las mujeres, los estudiantes, el Sur... Algo que, por otro lado, es perfectamente coherente con los planteamientos de Marx, aunque no del marxismo ortodoxo. Pero eso sería entrar en otro tema.

YLF: Entremos en ese tema entonces, ya que es una cuestión sumamente actual. ¿Qué aspectos de los planteamientos de Sartre y Marx habilitan a que se pueda hablar de distintos sujetos revolucionarios?

JMA: Es una pregunta difícil, al menos en el caso de Marx, porque en su obra es muy evidente que el sujeto es el proletariado. Y es lógico, por cuanto el siglo XIX presenta unos perfiles en los que lo económico aparece como la contradicción principal, tan potente que borra casi cualquier otra problemática. Pero a mí no me cabe duda de que Marx, en la actualidad, escribiría cosas diferentes, en la medida en que nuestras sociedades, a pesar de seguir siendo capitalistas, son muy diferentes a la del XIX. A Sartre le ocurre que, precisamente, comienza recogiendo la propuesta de Marx sobre la clase obrera como sujeto revolucionario, y lo hace en una sociedad, la del Estado de Bienestar, que ha cambiado mucho con respecto al contexto en el que escribió Marx. Ello lleva a Sartre a advertir que reproducir acríticamente la propuesta de Marx, como hace el oficialismo ortodoxo, supone, en realidad, traicionar el espíritu de la propuesta de Marx. Del análisis que realiza del capitalismo contemporáneo, tanto en la *Crítica de la razón dialéctica* como en otros textos menores de su entorno, Sartre deduce que la contradicción económica ha dejado de ser, como también señala Baudrillard, el «patrón-oro» de toda revuelta. La contradicción económica se ha mitigado –estamos hablando, evidentemente, de Europa, y de los países más desarrollados de Europa en concreto–, la clase obrera ha perdido potencial revolucionario, se encuentra alienada, como también señalará por la misma época Herbert Marcuse. Sin embargo, el capitalismo fordista ha alimentado, como acabo de señalar, nuevas contradicciones, en el campo de la ecología, de la paz, de las relaciones Norte/Sur, raciales, de género, que promueven nuevas luchas y sobre las que se construyen nuevos sujetos. Sartre entiende que es preciso prestar atención a esas luchas, dar voz a esos nuevos sujetos, sobre los que debe articularse la lucha social. Sin olvidar, desde luego, a la clase obrera.

YLF: Es evidente que la lectura de Marx es una influencia importante en la obra de Sartre. No obstante, usted también sostiene que hay otros autores que inciden en su pensamiento de modo menos explícito, como Spinoza y Nietzsche. ¿En qué aspectos reconoce esta influencia?

JMA: Esta es una pregunta difícil, aunque muy bonita. Es cierto que Spinoza y Nietzsche son dos autores poco citados por Sartre, especialmente el primero, pues Nietzsche tiene una mayor presencia en el joven Sartre, como en *La infancia de un jefe*. Pero no es esa lectura de Nietzsche la que a mí me parece relevante, sino una muy distinta, más cercana a la que hacen autores como Bataille, Klossowski o Deleuze. Voy a hablar, en primer lugar, de su relación con Nietzsche, que es una relación un tanto oculta y que, a mi entender, puede verse de la manera más clara en dos obras que se redactan en paralelo, *El diablo y el buen Dios* y *Mallarmé. La lucidez y su cara de sombra*. Hay una temática compartida en ambas obras, nada menos que la muerte de Dios, que es un *topos* nietzschiano que Mallarmé hace suyo (bueno, habría que precisar, como hace Deleuze, que quien decreta la muerte de dios en el XIX es, en primer lugar, Feuerbach, pero esto no nos interesa ahora, aunque, desde luego ello permite reforzar el vínculo entre Marx y Nietzsche, algo que me interesa mucho). Incluso hay un elemento formal que permite relacionar ambas obras. Me refiero a la famosa *tirada de dados* del poema de Mallarmé, que aparece en la obra de teatro de Sartre, en la que, precisamente, el protagonista tira los dados para decidir su futuro, un futuro que somete al azar, que no es tal, pues, finalmente, miente y dice un resultado que no es el verdadero, es decir, elige su futuro, haciendo bueno el poema de Mallarmé que dice que una tirada de dados no abolirá nunca el azar. Me parece fascinante cómo Sartre es capaz de llevar la investigación que está haciendo sobre Mallarmé a una escena de la obra de teatro que redacta paralelamente. Pero más allá de este magnífico recurso, lo interesante, desde un punto de vista filosófico, es la construcción de un discurso ético sobre la muerte de Dios, es decir, sobre la desaparición de los valores absolutos, lo que nos obliga a desarrollar una moral en situación –esto tiene que ver con lo que anteriormente decía sobre medios y fines– o, incluso, como comenzará a perfilar años más tarde en las conferencias de Cornell, una moral de la invención. Esa idea de la muerte de Dios preside, de algún modo, toda la reflexión ética sartriana y abre al sujeto a la construcción de sus propios valores, al colocarse más allá del bien y del mal, algo que ya aparece en *El existencialismo es un humanismo*. Nietzsche no es muy mencionado por Sartre, pero creo que está presente de modo constante. Y con Spinoza pasa lo mismo,

aunque en menor medida. En primer lugar, cabría decir que esta posición moral que acabamos de mencionar es la misma de Spinoza. Por ello Nietzsche lo leyó con entusiasmo y lo consideró su verdadero antecesor. Pero, a mi modo de ver, hay elementos en la cuestión de la libertad y de la política que permiten aproximar a Sartre y Spinoza. En este caso, no es tanto que haya una presencia de Spinoza en Sartre, sino que en ambos hay un abordaje de lo político que posee un aire de familia, como ya señaló en su momento Hadi Rizk. Para mí, existe un paralelismo entre los conceptos spinozianos de muchedumbre y multitud, y los sartrianos de serie y grupo, como intenté argumentar en *Deseo de multitud. Diferencia, antagonismo y política materialista*. Esa distinción puede encontrarse en la base de una reflexión sobre los procesos de construcción del sujeto político que me parecen de enorme interés para la política contemporánea.

YLF: Antes hacía referencia a la cuestión moral, y pareciera ser que este es un problema que Sartre nunca termina de desarrollar sistemáticamente, sino que lo hace al final de sus obras culminantes, *El ser y la nada* y la *Crítica*. Aun así, ¿se puede hablar de una moral sartreana?

JMA: Sí y no. No en el sentido de que no hay una obra que recoja la posición de Sartre en este tema. Ni siquiera los *Cahiers* cumplen esa función, porque son eso, cuadernos de notas, incompletos, no preparados para la edición, con enormes contradicciones internas. Todo eso llevó a Sartre a meterlos en un cajón y olvidarse de ellos. Sí en la medida en que, de los diferentes escritos de Sartre (literarios, filosóficos, biografías existenciales, conferencias), puede derivarse una moral. O por mejor decir, varias morales, pues en este campo, como en todos, las posiciones de Sartre se van modificando. Quizá podamos encontrar ahí una de las claves para entender por qué no hay un texto específicamente consagrado a la moral. Como ya he señalado, entiendo que la escritura sartriana siempre va un paso por detrás de su vida. Y en el campo de la moral, dos. ¿Por qué digo esto? Porque Sartre se aplica a sistematizar su moral después de haber expresado una posición filosófica. Recordemos que las últimas palabras de *El ser y la nada* son precisamente para anunciar una moral que debiera ser la expresión de *El ser y la nada*. Pero como *El ser y la nada* ya está en cuestión por el profundo cambio vital que ha experimentado Sartre, esa moral, si hubiera de reflejar lo escrito en *El ser y la nada*, no haría sino alargar el desencuentro entre escritura y vida. Por eso los *Cahiers* se le hacen tan difíciles, porque hay una constante vacilación: ¿escribir desde *El ser y la nada*? ¿Ir más allá? En ese sentido, me recuerda a lo que le ocurre también a Lukács, con quien mantuvo una relación filosófica intensa y con cuya obra creo que hay bastantes paralelismos. Lukács tampoco escribió una moral, a pesar de que tenía ese proyecto. Cuando finalmente se decide a escribir esa moral, entiende que no puede hacerlo sin escribir antes una ontología, y se aplica entonces a escribir su monumental *Ontología del ser social*. Cuando acaba de redactar esas más de dos mil páginas, las somete a juicio de sus discípulos, Heller y Feher, que le hacen numerosas críticas. Así que decide escribir los *Prolegómenos a la ontología del ser social*. Finalmente, lo que no escribe es la moral, tras miles de páginas de esfuerzos previos. Creo que hay algo paralelo en ambos autores con respecto al tema de la moral, que les imposibilita escribirla de manera sistemática.

YLF: ¿Qué lugar tiene la subjetividad en la moral que Sartre esboza en las conferencias que siguen a la *Crítica*, las que dicta en el Instituto Gramsci en Roma y la que prepara para la Universidad de Cornell?

JMA: En ambas late una misma preocupación, cómo construir una ética. Algo que venía obsesionando a Sartre desde muy atrás, nada menos que desde *La transcendencia del ego* (1936), donde ya habla de fundar una moral, como hará después en las últimas líneas de *El ser y la nada*. Pero frente al intento que habían supuesto los *Cahiers*, en un momento de encrucijada filosófica en el que está intentando alejarse de *El ser y la nada* pero sin tener muy claro cómo hacerlo, los numerosos textos sobre moral que Sartre redacta en los años 60 surgen de una posición filosófica más definida y que él siente próxima, muy próxima, al marxismo; pero crítica con lo que, en los manuscritos para la conferencia de Cornell –que no llegó a pronunciar–

denomina “marxismo corriente”. El marxismo de Sartre quiere ser un marxismo de la subjetividad, no en vano ofrece el existencialismo como una suerte de teoría de la subjetividad del marxismo. Sin embargo, a lo largo de la *Crítica de la razón dialéctica* se filtran en Sartre ciertas inercias economicistas próximas a un marxismo vulgar, con las que Sartre no se siente satisfecho y que quizá expliquen el abandono del segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*. Por ello, tras la *Crítica de la razón dialéctica*, sin abandonar su cercanía al marxismo, vuelve a potenciar el tema de la subjetividad, lo que tiene como resultado que la propuesta ética que Sartre realiza se sustente sobre un concepto ciertamente peculiar, el de *invención*. Sartre entiende que la ética no puede ser el reflejo sin más de unas determinadas condiciones materiales sobre las que se asienta el sujeto, sino que este, partiendo de esa *situación*, debe inventar una propuesta ética. Me parece interesante subrayar dos cuestiones. La primera es que el materialismo sartriano está en estos momentos muy cercano del materialismo de Marx, aquel que en el entorno de 1845-1846 hace de la vida el factor determinante de la conciencia. Marx, y Sartre, son conscientes de que aquello que acaba constituyendo a la subjetividad no es, en exclusiva, factores materiales de índole económica, como apunta el marxismo vulgar, sino algo mucho más complejo: el conjunto de las relaciones sociales –por decirlo con la Tesis VI de Marx– que constituyen al sujeto, es decir, su vida. La vida es el concepto central de toda filosofía materialista, a mi modo de ver. Y esto es lo que planteó Marx, aunque muchos de sus seguidores no se hayan dado cuenta. La segunda cuestión es que esa invención de la que acabamos de hablar se me antoja muy cercana, y esto puede resultar extraño, de los planteamientos de Castoriadis con respecto a la imaginación. Esto me parece especialmente interesante por cuanto Sartre y Castoriadis mantuvieron una relación muy difícil, que cabría calificar de hostil. Pero hay un momento de ambas obras en las que, desde posiciones materialistas, se reivindica la potencia de la subjetividad a través de la invención y la imaginación, lo que para mí es una cuestión política clave y de enorme actualidad y relevancia para afrontar los enormes retos de las sociedades contemporáneas que, de seguir en sus inercias, nos conducen inexorablemente al colapso. Imaginar una nueva sociedad y una nueva relación ética entre los sujetos es un imperativo de nuestro presente.

YLF: Para terminar, me gustaría preguntarle por las posibles derivas actuales de la filosofía sartreana. Sobre el final de *El viaje de Argos*, usted escribe que el objetivo último de su obra es la superación de la alienación, y de manera correlativa, la propuesta de una filosofía de la libertad. ¿En qué punto cree que nos encontramos hoy respecto de estos objetivos? Y finalmente, ¿qué elementos del pensamiento sartreano considera que nos permitirían acercarnos a su concreción?

JMA: Hay algo completamente actual en el proyecto filosófico sartriano, y es esa voluntad de articular lo subjetivo y lo colectivo en una propuesta ético-política. Es un equilibrio que ya se puede encontrar, aunque no se haya señalado convenientemente, en Marx, quien acuña el concepto de *individuo social*. Creo que en Sartre hay un esfuerzo paralelo que va en la línea de la preocupación contemporánea por una nueva teoría de la subjetividad alejada del esencialismo de la Modernidad dominante. Y digo dominante porque hay otra Modernidad –de la que precisamente Spinoza, Marx y Nietzsche son buenos ejemplos– en la que esa teoría no esencialista de la subjetividad desempeña un importante papel. En Sartre aparece una consideración de la subjetividad como constructo, como efecto de lo social, lo que no la priva de su capacidad de incidencia, a su vez, en los procesos sociales. Ello hace que la reflexión sartriana continúe siendo útil en la actualidad, y que sea una herramienta adecuada para la reflexión política. En especial su teoría grupal, plasmada en la *Crítica de la razón dialéctica*, de la que podemos extraer dos lecciones. La primera de ellas es la que nos advierte de la importancia del establecimiento de un proyecto compartido como base para la activación política de las subjetividades y la constitución de un sujeto colectivo. En Sartre, el paso de la serie al grupo se produce como consecuencia de la aparición de ese proyecto compartido. Es una dinámica muy parecida –como ya he dicho anteriormente– a la que propone Spinoza, del tránsito de la muchedumbre a la multitud. La segunda, remite al peligro que supone la institucionalización de los procesos grupales. Recordemos que Sartre

entiende que en las dinámicas grupales existe un riesgo, históricamente repetido, de pérdida del proyecto y de caída en lo que él llama la institución, es decir, un colectivo que ha perdido su proyecto y que solo busca su propia supervivencia como grupo. Sartre describe, de este modo, de manera desgraciadamente muy realista, no solo el desarrollo de los procesos revolucionarios históricos, sino de las propias organizaciones revolucionarias. La pregunta que se plantea a continuación es: ¿se trata de una ley histórica que las revoluciones colapsen sobre sí mismas, que las organizaciones olviden los fines para los que habían nacido? Esta pregunta es crucial en nuestro presente. Durante estos convulsos años en Europa, hemos visto cómo la esperanza de cambios profundos en nuestras democracias se veía frustrada por los procesos de institucionalización de las fuerzas llamadas a llevarlos a cabo. El caso de Syriza en Grecia resultó dramático. El de Podemos en España, sin ser igual, sí que ha puesto de manifiesto a qué velocidad puede envejecer una organización política que decía venir a cambiarlo todo y que, en realidad, ha sido en todo cambiada. Estas reflexiones sobre política contemporánea tienen que ver directamente con la filosofía sartriana, cuya actualidad, a pesar de la escasa presencia de Sartre en los anaqueles de las librerías, me resulta evidente, y me parece mucho mayor que la de algunos esotéricos que siguen consiguiendo un incomprensible aplauso.

Corsario Rojo ya está navegando. Ha zarpado en mal momento. Con marejada alta, anuncio de tifones, tempestades por doquier y sin ningún puerto a la vista. Las poderosas flotas del capital, los cañones del autoritarismo y las fragatas del dogma acechan por todos lados.

Pero no habiendo puerto seguro, mejor hacerse a la mar: respirar el fresco viento de la rebeldía, en vez de apoltronarnos en la engañosa comodidad de una tierra firme que, de firme, no tiene nada. Como el barco de Neurath, nuestro navío se construirá y reconstruirá con los materiales disponibles, y en alta mar.



corsario rojo

REVISTA TRIMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

<https://kalewche.com>