

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 *oligarcult* 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 «sarttrismo» 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 *européo*.

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 *polítizársenos* 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 *européizar* 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 habérsela 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 «destructiva» 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 inscriptos 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 pequeñoburgués*: 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 hartamente 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 malentendiendo 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 complejÍsimas, 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*”.