

da de sus colonias, dentro de una Europa que se integra. Sartre no tuvo hijos y su obra está sembrada de episodios abortivos, de libros interminables e inconclusos que implican un desafío a la resistencia de sus posibles lectores, salvo unos pocos ejemplos de concisión formal: ciertos artículos de *Situaciones*, el ensayo sobre Baudelaire, sus memorias de infancia, tal vez algún texto teatral como *A puerta cerrada*. Pero luego su ontología, su ética, su antropología, su *Critica de la razón dialéctica*, su ciclo novelesco, sus estudios sobre Tintoretto y Flaubert, todos quedaron obesos cuanto parciales. Como el siglo XX, su siglo, el nuestro.

2

El mayor acierto de Sartre, si se me acuerda el derecho de señalarlo, es lo que llamaría su lógica de la intermitencia, cuyo rasgo más ostensible es el que acabo de recordar: la negación de la Obra por la práctica del Fragmento (lo escribo con mayúscula porque suele ser desmesurado).

Sartre piensa a partir de los eventos y las rupturas, accidentalmente, fuera de toda actitud tradicionalmente «pensante»: concentración, contracción, meditación. El sujeto sartreano, como corresponde a la lógica del espasmo histórico que acabo de bosquejar, es una sucesión de pequeños estallidos discontinuos e intermitentes del ser en el tiempo, sobre ese fondo intemporal que es (si se prefiere: que *no* es) la nada.

Esta escena repetida (la repetición de la Escena en la escena es muy sartreana) se remonta a un tema clásico de su ontología: el conflicto entre consciencia y ser. La consciencia, en Sartre, es una suerte de fuerza centrífuga que lo expulsa todo, incluso el ser. El yo estalla cuando le llega el turno y se vive como algo radical, algo en cuya raíz hay eso que le da entidad y que lo aniquila: la consciencia. Tema, si se quiere, también fuerte en la moderna tradición intelectual francesa: Valéry nos ha prevenido respecto al riesgo cartesiano de ser precisos, porque la precisión anonada, nos devuelve angustiosamente a la nada o nos conduce felizmente a ella. En consecuencia: el ser sartreano no es nunca pleno ni continuo, sino intermitencia en la nada, y me hago cargo del pleonasma que consiste en decir «el ser es...» pero la retórica me ayuda al considerar el pleonasma una de sus figuras.

A su vez, la consciencia se ve obligada a ser, a ser consciencia, con lo que recupera al ser que ha expulsado, que ha vomitado. Consciencia pura, consciencia de sí misma, desdoblada entre quien conoce y lo conocido, angustiosamente escindida de sí misma en un momento pareci-

do al miedo que le produce la cercanía del mundo. En esa grieta de nada yace y puede erguirse nada menos que la libertad, ese perpetuo cuestionamiento del ser por el mismo ser y la consiguiente fuga ante la angustia, que es la mala fe.

¿Dónde situar el sentido en esta estructura discontinua e intermitente del yo, del ser, de la consciencia y, en definitiva, de la historia de ese yo-ser-consciencia a lo largo del tiempo? He aquí otro tema fuerte y conflictivo para el mundo sartreano, porque hace tanto a su noción de historia como a un posible perfil antropológico del ser: determinar hacia dónde se mueve el sujeto y hacia dónde se mueve el conjunto histórico de los sujetos.

Si se adjudica al Roquentin de *La náusea* el situarse en el punto de partida, se advierte que los objetos que le atañen carecen de historia, son cosas puras y abstractas, sin sentido. Tal vez en su afán de hacerse cargo del mundo, Roquentin ejercite la famosa pasión inútil sartreana: querer ser Dios, que no existe (desde luego: Dios no existe, Dios es, si algo es por excelencia, se trata de Dios). Como Dios, este hombre del primer Sartre halla en la nada la posibilidad única y absoluta de ser, la creación *ex nihilo*. Pero la relación entre el ser y la nada es dialéctica: el ser se origina en la nada y la nada adviene al mundo por el ser. Ambos son el uno y el otro de lo mismo, no pueden existir sino relativamente. En este juego intermitente reside el esbozo de una antropología histórica sartreana, que a la vuelta de los años intentará ser conciliada con la noción materialista marxiana de la historia. Su contrapartida será la dialéctica negativa del Sartre nihilista, una filosofía de la no identidad, de la disidencia radical del ser consigo mismo, en una maniobra que implica la autodestrucción negadora de la filosofía.

Moverse entre el ser y la nada diseña una dirección, aunque sea reiterativa y discontinua. Y toda dirección, por fuerza, implica un sentido. Entonces: si bien el hombre sartreano carece de sentido, logra tener sentido si se coloca en el lugar del sentido. En este punto coinciden Sartre y Lévi-Strauss en medio de la polémica dichosa a propósito de *El pensamiento salvaje* y la *Crítica de la razón dialéctica*. Quizá Lévi-Strauss señaló algo a Sartre que éste se negaba a aceptar y que era, por paradoja, muy sartreano: que el sentido no está dado por la historia, sino que es una contingencia que se impone como superestructura social. Con ello, desde luego, vemos a Lévi-Strauss mucho más cerca de Marx que Sartre, a pesar de los pesares.

Aparte de ese juego dinamizador del sentido, hay en lo precedente otro juego que resulta un esbozo de antropología: el hombre es un no-

ser que juega a ser, y en este movimiento lúdico se torna temporal e histórico, es para sí mismo y para los otros, se construye en el imposible proyecto de divinizarse, o sea de ser lo que no es (Dios), despliega su pasión inútil a lo largo del tiempo. Carente de un sentido definitivo, la vida le resulta un constante aplazamiento, el *sursis* que da título a una de sus novelas. El sentido definitivo está perpetuamente aplazado, llamando al Ser a ser, de modo que el ser está siempre llegando a Ser sin alcanzar esa meta utópica. Ejercicio de una pasión inútil en el tiempo, proyecto utópico de ser, tentativa prometeica de identificarse con un Dios inexistente, todo esto es, a la vez, un retrato del hombre sartreano y una imagen de la historia sartreana.

Sobre este escenario se montó la polémica con Camus y la ruptura entre ambos, que no dejó de encubrir una respetuosa admiración intelectual y ética, a pesar de la violencia en los términos. Sartre trató a Camus con pedantería profesional y desprecio de mandarín, señalando su incompetencia en materia filosófica. Aparte, lo acusó de estar en el aire, en el desierto de los puros, fuera de la historia. En cuanto a ética histórica (política, por mejor decir) Sartre tiene razón: la historia es ejercicio del poder y práctica de la guerra, de modo que juzgarla moralmente está fuera de lugar. Hay que elegir entre las tendencias que ofrece el mundo histórico real y comprometerse con una de ellas, con todas sus glorias y miserias. Nadie sale del todo limpio de estas opciones, como pretende Camus.

Pero en cuanto a la deriva de la historia, Sartre se equivoca duramente: ni la URSS era socialista ni el mundo se encaminaba hacia el presunto socialismo de modelo soviético. A la vista está. De tal modo, también la historia de Sartre se queda en el aire y Camus resulta más «moderno»: la imperfección del mundo es irreductible, lo cual no invalida los esfuerzos de Sísifo por llevar la piedra a la cumbre, aunque sepa que volverá a rodar y deberá repetir interminablemente su tarea.

Sin duda, si Sartre se hubiera quedado en su primera formulación, se habría armonizado con Camus, a pesar de que éste pone el acento en la moral individual y no en la lectura filosófica de la historia. Pero Sartre intentó una interpretación sistemática de la historia de sesgo naturalista y orgánico, de modo que dio con una entidad amoral, como todo en la naturaleza. Su visión trata de totalizar y totalizarse en lo que totaliza, con lo que desagua en el totalitarismo y se hechiza con la URSS de Stalin, detalle más o menos. No acepta que la sociedad es un pacto (democrático, eventualmente), infundado, revisable e imperfecto. El pacto transcurre entre parcialidades y él considera inaceptable cual-

quier parcialidad por ser mendaz, ya que renuncia a esa aspiración a ser Dios (único: estamos en un contexto monoteísta) que caracteriza al hombre. Desde luego, Dios es total o no es Dios. Una divinidad parcial no deja de ser un mero ídolo.

También conviene repescar en este contexto la teoría sartreana del compromiso (cf. *¿Qué es la literatura?*) pero zafándonos del tópico e intentando una lectura a contrapelo. Desde luego, si se insiste en la vulgata de que el escritor debe estar políticamente comprometido y este compromiso supone un encuadramiento partidista y una obediencia a la Razón Objetiva que emana del Partido, con más la clara visión de cuál es el Partido del Bien Histórico, que es partido y totalidad a la vez, el extravío está servido y Sartre no evitó extraviarse escandalosamente, justificando la persecución y eliminación de disidentes, y sometiendo la representación de *Las manos sucias* a la autorización del PC.

Tampoco resiste el artefacto si se aísla la propuesta radical de que se debe escribir sometiéndose a la presión (¿a la prisión?) del instante, sin pensar en la posteridad. Nadie sabe, en materia histórica, qué es un instante, ni si es el mismo para todos. Las creencias de Sartre sobre el destino del Tercer Mundo, por ejemplo, son buena prueba de ello. Item más: ¿por qué se interesa Sartre por Flaubert, Mallarmé o Tintoretto? ¿Acaso viven en el mismo instante que Sartre? ¿Qué le hace releer el mito griego en *Las moscas* o *Las troyanas*? ¿Hay algún artista que pueda aprisionar a sus lectores, presentes o futuros?

Propongo repensar el compromiso desde otro ángulo, poniendo por delante estas palabras del mismo Sartre: «Escribir es interpelar al lector para que haga aparecer en la existencia objetiva la revelación que empecé por medio del lenguaje (...) El libro no sirve a mi libertad (...) el libro no es, como un instrumento, el medio para cualquier fin, sino que se propone como un fin a la libertad del otro». Esto, en el vocabulario sartreano, es un acto de generosidad, es decir una apelación a la libertad del otro y quien dice libertad dice indeterminación. El texto es una revelación del lenguaje, relativamente autónomo, al escritor, un objeto en cierta medida indeterminado, que acaba determinándose en manos del lector. Quien compromete la literatura –y no al escritor– es la historia, encarnada en el lector. Dicho de otra forma: si la literatura está siempre comprometida, el escritor nunca es comprometido (cf. Ernst Jünger: *Autor y autoría*).

Esta figura de la libertad en el comercio literario dista de los dos modelos de libertad, el individualista y el comunista, que se describen en *Los caminos de la libertad*: Mathieu quiere una libertad sin historia,