

que consiste en rechazar por alienante todo compromiso, quedarse ajeno a cualquier cosificación y radicalmente solo, en tanto el comunista Brouet elige comprometerse en la militancia que lucha por la liberación de todos. El hombre libre siempre se compromete, en tanto quien nunca se compromete no es un hombre libre sino que está simplemente exento de ataduras. Somos libres si nos identificamos con nuestras acciones, de las cuales respondemos ante los otros, cargamos con la libertad y encarnamos la liberación. Pero ¿es libre quien enajena su decisión de comprometerse a las órdenes de un partido? En tal caso, no hay invención artística y la obra se toma como un instrumento de divulgación de la verdad forjada por la institución. He aquí los tres términos que dramatizan el mundo sartreano de la libertad.

3

Directamente conectado con lo anterior está el espinoso asunto de las relaciones entre Sartre y el marxismo o, por mejor decir, con uno de los marxismos imaginarios, como los categoriza Raymond Aron. Estas relaciones distan mucho de ser armoniosas, siquiera de poderse pensar como un proyecto de conciliación. Hay un fondo muy fuerte de individualismo anárquico en Sartre, con la dosis de despotismo del individuo que siempre se percibe en cualquier anarquismo. Preocupado por la nada y por la mirada de un Dios inexistente que constituye al hombre como tal, las opiniones políticas de Sartre siempre tienen algo de compulsivo e indeseable, aparte de las distintas posiciones que fue adoptando a lo largo de su vida hasta aceptar, de viejo, cierta empatía con la socialdemocracia.

En los años floridos del llamado existencialismo, Sartre fue apaleado por los filósofos oficiales del partido comunista (Lefebvre, Garaudy) que llegaron a acuñar una oposición ineluctable entre existencialismo y comunismo. En la década del cincuenta Sartre se inclinó a posiciones de acompañamiento del comunismo, a menudo triviales y cómplices, incluso en su crítica a la invasión de Hungría en 1956 y al informe de Krushev ante el XX Congreso del PCUS, hasta que en los setenta admitió haber mentido sobre su viaje a la URSS en 1954, muy lejos del apostolado de la transparencia, la espontaneidad y la autenticidad que su filosofía parecía imponer. Le resultan aplicables las reflexiones que hizo respecto al colaboracionismo con el ocupante alemán: si el comunismo era ineluctable en 1950 porque así lo había querido la Historia,

también era ineluctable el triunfo de Hitler en 1940, porque la Historia es esa paradoja suprema que Sartre denomina la Contingencia Absoluta.

En el primer Sartre la cercanía de cualquier marxismo es hartamente improbable. Es cierto que vocifera repetidamente contra el filisteísmo de la burguesía, pero su noción del burgués poco tiene de sociológica. El burgués sartreano es una categoría ontológica: espíritu de seriedad, ausencia de duda, ser pleno y opaco al mundo, sin falla ni escapatoria, consistente, inerte, irreductiblemente culpable, como todo el orbe histórico (¿Culpable ante quién? ¿Quizás ante el Dios de la Historia? ¿Dónde puede estar ese Dios sino fuera de la Historia misma, en un tribunal extramundano?) Esta figura del burgués más bien parece provenir del romanticismo, de la oposición entre filisteos y artistas, tan afín a escritores que inquietan a Sartre constantemente, Baudelaire y Flaubert en primer lugar, o a la oposición entre burgués y bastardo, según el modelo del comediante y mártir Jean Genet.

El primer Sartre, como observó François Furet, plantea unas nociones de libertad y praxis contrarias a las que podrían extraerse de Hegel o Marx. La consciencia sartreana, radicalmente separada del ser que es el principio de la inteligibilidad del mundo, es pura libertad y establece su proyecto, que compromete al mundo y la hace plenamente responsable de tal programa (o praxis, si se prefiere). De tal manera, si el mundo es inteligible considerado tan puramente mundano como la consciencia es pura consciencia, la historia es del todo ininteligible, porque cada individuo tiene un mundo distinto, un programa distinto. Hay libertad, pero libertad pura, carente de historia. Por el contrario, para Hegel o Marx el sujeto nace como resultado de una historia y si existe la libertad es libertad condicionada por la historia y consciencia negativa de la opresión, proceso de liberación. La existencia libre de cada quien es irreductible al conocimiento, por ser un objeto único. Es incognoscible hasta para el individuo que la soporta. He aquí el principio del individualismo: *individuum est ineffabile*. Por eso, en *El ser y la nada*, Marx y todos los revolucionarios son incluidos en el espíritu de seriedad burguesa: para ellos el mundo es esencial y más real que el sujeto individual, que acaba siendo un objeto. El reino del hombre histórico, por ejemplo en *El diablo y el Buen Dios*, está formado por verdugos, carniceros y criminales. La libertad es pura porque está originada por una consciencia igualmente pura. Debe conservarse indeterminada, con lo cual se realiza en el infinito, donde nunca halla sus límites. Ha de ser, por paradoja, libertad para nada si quiere seguir siendo eternamente libre.

Como dije antes, este individualismo radical contiene un elemento autoritario que nunca terminó de abandonar Sartre, siempre fascinado por los jefes y las acciones heroicas, tanto como cualquiera de sus enemigos fascistas. Hay un optimismo literario que simpatiza con la hazaña, opuesto, por ejemplo, al pesimismo «científico» de un Aron, con quien mantiene una constante y tensa relación de cercanía distintiva. Según observa Lévy, Sartre nunca advirtió, por ello, que las revoluciones más terribles del siglo XX no son las que se frustraron, sino las que triunfaron.

Con todo, hay un esbozo de sutura y superación, ya en el primer Sartre, que promete desarrollos contradictorios con esta postura radical e inabordable. Ya en sus tempranos ensayos sobre lo imaginario, partiendo de Husserl pero efectuando un distanciamiento crítico, advierte que la consciencia no es puramente cognoscitiva, sino que se emociona ante el mundo. Al encarnarse en el cuerpo, se torna ser deseante y considera al mundo como algo por hacer o deshacer, algo inherente a la práctica, que ya no puede estar desprovisto de ser. Elegir es excluir (lo había mostrado Spinoza), de modo que la libertad no es pura libertad, sino también facticidad, ser que se elige entre los datos del mundo, es decir entre las propuestas de la historia. El primer Sartre, entonces, se desestabiliza y sale en busca del marxismo para que le explique el mundo histórico, el mundo hecho por los otros, que no es ya mero programa individual e intransferible.

En Francia, la tradición marxista era más bien pobre y Sartre no es precisamente quien mejor estaba preparado para enriquecerla. Sus conocimientos de marxismo son modestos si se piensa en los que manejan Aron, Marcuse, Korsch, Papaioannou o Castoriadis, por citar al vuelo. Sartre se aproximó al marxismo intentando, nada menos, «restaurar la verdad de la historia» y creyendo que el marxismo era la filosofía insuperable de nuestro tiempo porque subsistían las circunstancias que le dieron origen. Dos empresas erróneas. No hay verdad en la historia, salvo que hallemos la verdad de la historia en un más allá histórico (de nuevo, la mirada de Dios). Hay en la historia unas verdades en devenir, que se convierten en opiniones con el paso del tiempo, como dice Hegel. Tampoco el marxismo es la filosofía de nuestro tiempo. Ni hay un solo marxismo ni una sola filosofía que caracterice a nuestro tiempo. En cuanto a las circunstancias que le dieron origen, bastaría con comparar el capitalismo inglés de la era victoriana con la aldea global de nuestros días para ver las diferencias que Sartre intentó soslayar.

A veces Sartre maneja unos tópicos mínimos de coloración marxiana: escasez, violencia, la verdad como resultado de la praxis, etc. Otras, vuelve a la inquietud moral que suscita la historia: no hay moralidad sin revolución. ¿Dónde quedan, entonces, las aventuras personales de la libertad, como la suya?

Sartre intentó conformar una dialéctica de la historia pero sin terminar de construirla como totalidad en devenir. Hay totalizaciones que no llegan a cuajar en totalidad y estallan en apocalipsis. La historia sartreana resulta, así, tan discontinua –¡quién lo diría!– como la de su de-nostado Foucault de *Las palabras y las cosas*. La síntesis entre existencialismo y marxismo fue otro de sus callejones sin salida, como su ética de las situaciones o su psicoanálisis sin inconsciente.

En su vejez, Sartre abogó por la supresión de la política, por superflua, en un mundo sin Estado ni constricción social. Subrayaba el costado libertario de su sostenido individualismo, que en su lado autoritario lo había llevado al estalinismo, como a Céline hacia el fascismo. Quizá su inquina antipolítica respondía a cierto resabio aristocrático proveniente de su herencia romántica: el artista como nuevo ejemplo de vida noble frente a la opacidad filistea del burgués. Siempre lo complacía disgustar, caer mal. Estar consagrado a la vez que ser maldito, esta vez sí en la tradición volteriana del «intelectual total». Las empresas imposibles, las causas perdidas, las derrotas heroicas que convierten al vencido en mártir y preparan su futuro monumento, son todas cosas de grandes señores del espíritu, pero asimismo son episodios del siglo de Sartre.

4

Alguien definió la obra filosófica de Sartre como «un gran obrador en ruinas», algo sin terminar y prematuramente deteriorado. Me permito agregar que buena parte de ese deterioro está recogido de obradores ajenos y señala lo ruinoso de buena parte del pensamiento contemporáneo. En esto también el siglo XX es el siglo de Sartre.

Si examinamos el bagaje filosófico de Sartre resulta fácil encontrar el hilo rojo que lo ata, así como recontar lo que ha dejado fuera. Sartre conocía la filosofía francesa contemporánea, a partir de quien es el último gran filósofo de Francia, Henri Bergson. De él extrae nociones tan cardinales de su obra como la libertad entendida en tanto espontaneidad irreflexiva del ser. Autenticidad y duración, mala fe y tiempo, la