

## EL MONOLITO SARTRE

“... se piensa y piensa el mundo.”

Sartre, *Saint Genet*, 1952

### I

En los cruces de caminos el monolito extrae su necesidad de su función inagotable de indicador. Algunos de ellos, masivos e imponentes, parecieran reforzar su carácter indispensable de la situación particular del lugar en que se encuentran (lugares desolados, parajes límites). Como si llegados a una esquina de este mundo —especie de impasse, muchas veces—, nos recordaran imperativamente la imposibilidad de detenernos; como si nos estuvieran diciendo que la desolación y el límite son del orden de la ilusión o de lo transitorio; que el mundo se extiende más allá de ellos y que de nosotros, eternos caminantes, depende que, ellos, eternos indicadores, extraigan su valor.

Sartre como monolito, indicador de caminos. Enorme tarea para un enorme monolito. Mi aproximación a él, aquí, en el camino, no podría ser sino tentativa y fragmentaria, pues los senderos que nos indica, como los de Borges, se bifurcan y ramifican en un proyecto quizás inconcluso de pensar el mundo. Y ante el mundo, incluso las bibliotecas son rebajadas a débiles esfuerzos de aproximación.

## II

Aproximémonos.

La filosofía de Sartre —así lo quiere una cierta interpretación manida—, sería fundamentalmente una filosofía de la libertad. Y una filosofía del sujeto, podríamos agregar. No lo pongamos en duda. El mismo Sartre nos confirmará el propósito. “Pues la idea que no he cesado nunca de desarrollar es, en fin de cuentas, que cada uno es siempre responsable de lo que se hace de él, —incluso si no puede hacer otra cosa que asumir esa responsabilidad. Yo creo que un hombre puede hacer siempre algo con lo que se ha hecho de él. Esa es la definición que actualmente daría de la libertad: ese pequeño movimiento que hace de un ser social totalmente condicionado una persona que no restituye la totalidad de lo recibido en su condicionamiento: que hace de Genet un poeta, por ejemplo, mientras que, él, había sido rigurosamente condicionado para ser un ladrón” /1/.

El argumento es demasiado evidente como para aceptar sin reflexión el propósito. La filosofía de Sartre no es una filosofía de la libertad, sino de su cierta imposibilidad. He ahí nuestra primera aproximación, nuestro primer rodeo.

Demasiado evidente, he dicho. ¿Cómo denominar luego la dificultad de ese “pequeño movimiento” que desborda la potencia del condicionamiento? Libertad, precisamente —nos dice Sartre—. ¿Pero de qué está hecha esa libertad, entonces, si no justamente de una cierta dificultad instalada entre lo propio del condicionamiento y la negación que le opongo con mi esfuerzo? Así, la filosofía de Sartre no es una filosofía del sujeto a secas, sino una filosofía de las tensiones del sujeto en el camino (¿interminable?) hacia la libertad; ella es, digámoslo brevemente, una filosofía del sujeto en situación. He aquí nuestra segunda aproximación, el matiz de nuestro segundo rodeo.

## III

Examinémoslo más de cerca.

En el dualismo que en *El Ser y la Nada* opone la existencia (Ser) a la negación total (Nada), el privilegio es concedido al Ser. Pues “debemos cuidarnos, dice Sartre, de no plantear nunca a la Nada como un abismo

/1/ Situaciones, IX, Gallimard, Paris, 1972, pp. 101-102.

original de donde provendría el Ser" /2/. Pero si la Nada "es", sin embargo —¿cómo poder hablar de ella entonces?—, es porque existe "un ser para el cual la Nada viene a las cosas" /3/. Por eso es incorrecto decir que la Nada *es*. Hay que decir que ella viene al mundo por un ser que la niega, o como dice Sartre, que la "nadaiza" o hace nada (*néantiser*). Ese ser —nos lo afirma el autor siguiendo a los estoicos y a Descartes— es precisamente la libertad. Pues "el ser por el cual la Nada llega al mundo es un ser, que en su ser, tiene que ver con la nada de su ser" /4/. Ser y libertad es pues una y la misma cosa. Entre ellos no hay sino identidad. Al igual que entre la nada y su negación no existe sino el ser que la niega, es decir, que la hace nada para traerla al mundo. La libertad es negación y diferencia; ella es negativa por definición. Ser libre es una característica ontológica del Ser /5/. De ahí esas conclusiones aplastantes: "estoy condenado a ser libre" y "la libertad coincide en su fondo con la nada que es en el corazón del hombre" /6/. La angustia, la responsabilidad, el desamparo, la contingencia bruta, la mala conciencia, etcétera, figuras claves (¿y transitorias?) del existencialismo, encuentran aquí, como en filigrana, su razón de ser. Ellas constituyen también, se lo entrevee, el drama del sujeto en el tenso ejercicio de la libertad, es decir, de la existencia.

#### IV

En la oposición absoluta entre el Ser y la Nada, donde el primero es todo y la Nada nada, la libertad desempeña pues una función indispensable. Ella introduce lo que la oposición tajante excluye, es decir, la mediación. O si se lo prefiere: ella introduce en la diferencia absoluta su propia negación, es decir el "pequeño movimiento" por el cual el Ser es ser y la Nada (se hace) nada. Ella secreta, dirá Sartre /7/.

Esa capacidad de secreción, de existencia que define la libertad, deriva su necesidad de una cierta imposibilidad de pensar el Ser en movimiento. Pues si el Ser es todo, únicamente ante la Nada, no, así, ante la libertad. Para Sartre, "el Ser no podría ser *causa sui* a la manera de la conciencia. El Ser es *sí*. Ello significa que no es ni

/2/ *L'Entre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1977, p. 50 (De ahora en adelante: EN)

/3/ EN, 57

/4/ EN, 58

/5/ EN, 494

/6/ EN, 495

/7/ EN, 59

pasividad ni actividad" /8/. El ser del primer Sartre, como la naturaleza del segundo (el de la *Critique*) es coseidad pura, inercia absoluta; él (ella) es no-humano(a). Aquí se ve como la dinámica inherente a toda oposición total anula incluso su propia posición: el ser a fuerza de ser todo, llega a ser prácticamente nada. "El ser es increado" /9/.

El "prácticamente" con el cual califico la nadaización del ser, es, aceptémoslo, una irrisión, o mejor, un índice de la imposibilidad sartriana para pensar la identidad de otro modo distinto a la conmutación abrupta y sigilosa (implícita) de un elemento sobre el otro: el ser viene a ser nada; la libertad viene a ser el ser, es decir, todo. Así, la identidad entre ser y libertad no puede ser pensada sino bajo la forma de la nadaización del ser y del inflamamiento correlativo (todoización) de la libertad. Todas las características que hacen del ser un todo nulo ("Es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede actuar porque está hinchado de sí mismo"; "el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo" /10/; "él es plena positividad. No conoce la alteridad: no se conoce como *otro* de un otro ser; no puede mantener ninguna relación con el otro"; "él escapa a la temporalidad" /11/, es decir, todas las características que hacen del ser una nadaización plena y existente (i.e. un vacío de sentido: "el ser es lo que es" /12/), son inevitablemente las mismas características que constituyen positivamente y que hacen por conmutación la libertad. Entre el ser y la nada se establece un juego que pierde el ser y gana la libertad, es decir, esa forma de existencia determinada de la nada. El jugador Sartre no conoce otra variante de juego que no sea la del "todo o nada". Por eso "el hombre no podría ser a veces libre y a veces esclavo: él es enteramente y siempre libre, o él no es" /13/.

La cierta imposibilidad de la libertad en Sartre es una imposibilidad por exceso y estructura, más que por ausencia y libre arbitrio. La salida del hombre no es la libertad; ella es su destino. No es el hombre el que hace la libertad, sino la libertad la que hace al hombre. "De hecho, somos una libertad que escoge, y no nosotros quienes escogemos ser libres: estamos condenados a la libertad, como ya lo hemos dicho, arrojados a la libertad, o, como lo dice Heidegger, 'desamparados' " /14/. La vaciedad de sentido que hace del ser una tautología ("el ser es

/8/ EN. 31

/9/ EN. 31

/10/ EN. 32

/11/ EN. 33

/12/ EN. 32

/13/ EN. 495

/14/ EN. 541

lo que es”) es el sentido de la vaciedad que hace de nuestra existencia una condena. La libertad en la asfixia, he ahí un tema de disertación.

De allí que el primer sentido de la situación del sujeto —y que impregnó al existencialismo hasta los 50 años— sea precisamente el de las figuras trágicas, tensas y bohemias de la conciencia desgarrada o de la angustia masoquista y neurótica ante el mundo. Y ese sentido no hace una filosofía del sujeto a secas; ella es más bien, como lo dirá el mismo Sartre años más tarde, una teoría del “hombre solo” /15/.

## V

A esa nadaización del ser, ya lo he dicho, corresponde un inflamamiento de la libertad. La ausencia de realidad del ser por exceso de su en-sí, es correlativa a la fetichización del para-sí de ese mismo ser. El mundo es, podría decirse, una consecuencia del para-sí, que es otra palabra para decir hombre. “Es el surgimiento del para-sí el que hace que haya un mundo (...) que hace que haya una cierta estructura objetiva del mundo” /16/. Para *El Ser y la Nada*, hay que decirlo, lo único que existe es el hombre y todas sus figuras que hacen de él un ser en libertad, —que es otro término que lo designa en cuanto tal. El resto, es decir, la realidad, no existe. Por eso la conciencia, lo hemos leído ya, es *causa sui*. Y “libertad, escogencia, nadaización, temporalización no hacen sino una sola y misma cosa” /17/. La condena del hombre en la libertad es simplemente su imposibilidad de no llegar a ser no-humano, es decir, naturaleza, inercia, ser en-sí, identidad total, nada. En el humanismo de Sartre que postula el proyecto del hombre “a ser Dios” /18/, se manifiesta en el fondo esa nostalgia a la quietud radical de lo no-humano. Su angustia es la imposibilidad de llegar a serlo, es decir, de tener que ser irremediablemente hombre, actividad, escogencia eterna: “Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar sino un Dios-fracaso” /19/.

Lo que explica entonces la retichización de las figuras del hombre (conciencia, actividad, escogencia, compromiso...) es que ellas son la única alternativa *real* que él tiene para escapar a la nada (es decir, a la muerte), y de llegar a ser Dios. Sartre no expresa con esa concepción,

/15/ *Situations*, X, Gallimard, Paris, 1976, p. 117.

/16/ EN, 504

/17/ EN, 521

/18/ EN, 626

/19/ EN, 687

como se lo ha pretendido frecuentemente, una ideología circunscrita a la pequeña burguesía, —esa clase amorfa y plena de banalidad e inmediatez. La medida del hombre para el hombre, según Sartre, se asemeja más bien a esa figura reciente que es el intelectual; sólo para quien la escritura es “el único objetivo de su vida” /20/ es que la trascendencia y la creación que ella encierra y descubre pueden ser los motivos constantes de su única existencia. La negación de Dios por la asunción radical de su trascendencia en la escritura: he ahí una indicación y un proyecto, *su* proyecto y, ¿por qué no decirlo, también el *nuestro*?

## VI

Privilegio de la conciencia, de la acción, de la escogencia y el compromiso. ¿Cómo no ver allí la importancia del sujeto en situación? Ante la ausencia del ser por la masividad engeñadora de su positividad anulada, el sujeto a secas no puede ocupar su lugar. El lugar del ser es la inercia de la identidad total y todo lo que venga a llenarlo simplemente no puede darnos la medida de lo único que lo subvierte, a saber, ese “pequeño movimiento” que constituye la libertad precisamente como diferencia y temporalización. Si lo que hace de la libertad un absurdo (el adjetivo es de Sartre) es que ella no es libre de no escoger /21/, es porque el sujeto por el cual la libertad se hace no es otra cosa que escogencia y acto /21/. De ahí que “nada me ocurre que no sea escogido” /22/, pues “la escogencia es idéntica al hacer” /23/. La divisa gramsciana: pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad, podría ser igualmente la divisa de Sartre. Pues, a pesar de la crítica posterior al voluntarismo de dicha divisa /24/, y de los cambios, muchas, veces radicales, de su primera filosofía, el pensamiento y la actividad misma de Sartre estarán siempre marcados por una cierta *instrumentalización* de la situación y de los actos del sujeto.

El *hiatus* radical entre el ser y la nada, entre el en-sí y el para-sí, entre el hombre y el mundo, determinará que la mediación de esos contrarios no pueda pasar sino por la subjetivación fugaz de objetivaciones concretas, es decir, de situaciones y escogencias dadas. Las diversas situaciones del Sartre *compagnon de route* (con el P.C.F. y

/20/ Cf. *Situations*, X, 135.

/21/ EN, 537

/22/ EN, 554

/23/ EN, 540

/24/ Cf. *Situations*, X, 217.

con los maoístas) y del Sartre intelectual comprometido, remiten claramente a ese intento de anular (nadaizar) el *hiatus* entre el sujeto y el mundo a través de la concreción misma de la situación asumida. La objetividad del hecho será deducida de la objetivación de la situación *por el sujeto*, esto es, de su escogencia y libertad instrumentalizada. De tal manera, por ejemplo, la objetividad de los Procesos de Moscú, es decir, la *verdad* del stalinismo, será instrumentalizada por el sujeto en situación: el P.C.F era la única esperanza, dirá el sujeto Sartre *dándose la razón* años más tarde. Y en 1975, admitiendo que “no sabía donde me encontraba por relación a la URSS y a mis propias ideas”, reconocerá “haber dicho cosas amables sobre la URSS que no pensaba” (en realidad) /25/. Por eso, para él, “las verdades son ‘llegadas a ser’ y lo que cuenta es el camino que a ellas lleva, el trabajo que se ha hecho sobre sí y con los otros para alcanzarlas. Sin ese trabajo, una verdad puede ser un error cierto” /26/.

Una de las consecuencias (nada despreciable) de esta posición, será la exclusión del inconsciente y de la naturaleza que podría tal vez tipificar la obra en su conjunto de Sartre. Inconsciente y naturaleza no tendrán lugar en su filosofía mas que como obstáculo a la autonomía y voluntarización de la conciencia y de las actividades del sujeto. Su imposibilidad y negativa a no pensarlos sino como límites o como exterioridades absolutas habitadas por la inercia, la repetición y la identidad anuladora, harán de su pensamiento quizás el único exponente perfecto de la llamada filosofía de la praxis, — más allá de un cierto Gramsci y de un cierto Lukács, cuya lectura atenta o cuyos cambios indicarian su transgresión a la irreductibilidad sociologista y sociologizante del hombre.

## VII

Por allí: otro sendero.

A las tensiones del sujeto ante la escogencia, la angustia y el compromiso de las situaciones dadas (y que llenan las piezas de teatro

/25/ *Situations*, X, 220. En su brillante y conmovedor *Portrait* de Merleau Ponty, Sartre analiza lúcidamente la situación de post-guerra que lo llevó a validar ambiguamente el stalinismo soviético, y particularmente el francés. Por su carácter a posteriori (1961) el texto muestra sin ambages la instrumentalización neta de su toma de posición: calificando su escogencia como “la única posible”, es decir, objetivando la situación por su compromiso como sujeto, Sartre considera sin embargo que la “mejor” posición hubiera sido “dirigirse a los marxistas” denunciando la revolución y la resistencia “asesinadas”. Para ello, reconoce Sartre, hubiera sido necesario “ser revolucionario” y haber pertenecido a los “medios trotskistas” que, en todo caso, “hacían figura de ‘divisionistas’ frente a una Izquierda mistificada que soñaba con la unión”. (Cf. *Situations*, IV, Gallimard, Paris, 1964, pp. 218-220). Es aquí donde se ve la sutilidad de la asfixia peculiar de la libertad y la escogencia (*choix*): Sartre n'avait pas le choix!

26/ *Situations*, X, 220.

de Sartre), corresponde, a lo largo de toda la filosofía sartriana, una cierta tensión inconclusa y quizás irresuelta, entre el privilegio del sujeto y la importancia de la praxis (situación) que lo explica y lo trasciende. “La posición de Sartre, escribe otro intérprete, varía entre el engendramiento del sentido por la libertad (idealismo del cogito) y la existencia del sentido en lo objetivo del ser (la situación)” /27/. Allí se anida posiblemente toda la complejidad y la riqueza proyectiva de su pensamiento. ¿Por qué?

Por un lado, porque esa tensión constituye un intento por pensar expresamente la unidad entre sujeto y objeto. Historia y sujeto como proceso en devenir podría ser el *leitmotiv* instrumentado por Sartre en su incansable lucha contra el positivismo. Ante esa dialéctica indudable, el filósofo hará comparecer al psicoanálisis y al estructuralismo, a una cierta estética y a un cierto marxismo.

Por otro lado —y éste, de por sí, hace toda la complejidad y su proyección—, porque en esa tensión originaria entre individuo y sociedad Sartre tratará de pensar correlativamente los *límites de las teorías que hasta hoy los piensan subordinadamente, es decir, el marxismo y el psicoanálisis*. Demasiado marxista para no saber que el sujeto, aunque solo, “avanza como un ejército que marcha hacia una ciudad” /28/, Sartre hace de la escogencia un hacer colectivo, es decir, una praxis plural. Demasiado individualista para no ver que su ser “lo hace diferente al del vecino”, Sartre conformará su historia como una dimensión trans-histórica de la Historia, —como él mismo lo dice refiriéndose a Kierkegaard. Seguir esa tensión —que es un drama— en el *opus* sartriano, sería desbordante, aquí. (Aunque algún día habrá que caminarla, pues en él se encuentra, insistamos, uno de los filones más ricos y tal vez inexplorados de los tesoros que encierra). Contentémonos pues, solamente, con otra indicación.

## VIII

Releyendo un día de rupturas su propio Prefacio a una edición de algunas de sus piezas, Sartre cae (des)afortunadamente sobre un pequeño párrafo: “Cualquiera que sean las circunstancias, en cualquier lugar que sea, un hombre es siempre libre de escoger si será un traidor o no.” Escandalizado (“es increíble, yo le pensaba realmente!”) /29/,

/27/ Christian Descamps, “Les existentialismes”, in F. Chatelet (ed.), *La philosophie du XX e siècle*, Marabout, Paris, 1979, pp. 226-227.

/28/ Cf. *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1977, p. 83.

/29/ *Situations*, IX, 100.



Sartre iniciará una especie de conversión atormentada (de ruptura) que lo llevará, en un largo camino, a una dialéctica más refinada de la responsabilidad y la autonomía del sujeto. Basada sobre el mecanismo de la interiorización/re-exteriorización ("El individuo interioriza sus determinaciones sociales: interioriza las relaciones de producción, la familia de su infancia, el pasado histórico, las instituciones contemporáneas, después re-exterioriza todo eso en actos y escogencias que nos remiten necesariamente a todo lo que ha sido interiorizado") /30/, esa dialéctica desplazará, entonces, el viejo problema de lo objetivo y lo subjetivo: "Así, en *El Ser y la Nada*, lo que se podría llamar la "subjetividad" no es lo que ella sería actualmente para mí: el pequeño desplazamiento en una operación por la cual una interiorización se re-exterioriza ella misma en acto. Hoy día, de todas maneras, las nociones de "subjetividad" y de "objetividad" me parecen totalmente inútiles. Me puede ocurrir, ciertamente, de llegar a utilizar el término "objetividad", pero solamente para señalar que todo es objetivo" /31/.

En ese enunciado: "todo es objetivo", Sartre descubre el arraigamiento material de lo que el marxismo denomina con el término consagrado de "ideologías" (o de "falsa conciencia"), y con la noción oscura de "tradición". Si todo es objetivo, es porque la ideología de un sujeto no se agota en la esfera nebulosa (por su descondicionamiento) de la superestructura. Las ideas de un sujeto son sus actividades; su conciencia es una praxis; lo subjetivo es objetivo en cuanto interiorización re-exteriorizada, es decir, hecha *realidad*. El "pequeño" desplazamiento es de importancia, pues lo que él indica es que la realidad es sostenida, reproducida y soportada por (incluso) los más ínfimos actos del sujeto. La resistencia que la miseria de la realidad opone a las revoluciones bajo la opacidad y el peso de la tradición, no es otra cosa, así, que la opacidad asfixiante de lo vivido, es decir, de "ese terreno en el cual el individuo está constantemente sumergido por sí mismo, por sus propias riquezas, y de donde la conciencia posee la astucia de determinarse a sí misma por el olvido" /32/.

Por esa noción posterior de "vivido" Sartre intenta escapar al racionalismo a ultranza de la conciencia lúcida de *El Ser y la Nada*. Ella consagra, al mismo tiempo, sus críticas al psicoanálisis: "El vivido es siempre, simultáneamente, presente a sí y ausente de sí. Con ayuda de esta noción he tratado de superar la tradicional ambigüedad psicoanalítica del hecho psíquico —a la vez teleológico y mecánico—, mostrando que todo hecho psíquico implica una intencionalidad

/30/ Ibidem, 103

/31/ Ibidem, 103

/32/ Ibidem, 108

dirigida hacia algo, pero que algunos de esos hechos no pueden existir mas que siendo objeto de una simple comprensión, sin ser nombrados o conocidos" /33/. Por allí mismo, entonces, lo que Sartre descubre también, es que el inconsciente no constituye esa especie de residuo limitante y condicionante absoluto del sujeto. Si quisieramos resumir en una frase la novedad de la ruptura del segundo Sartre, podríamos decir que ella consiste en haber mostrado las fragilidades de los condicionamientos, es decir, la relativización de lo objetivo por su inmersión constante en los avatares del sujeto: "El pensamiento de Freud y el de Marx son, ambos, teorías del condicionamiento externo. Cuando Marx dice: 'Poco importa lo que la burguesía cree hacer, lo importante es lo que ella hace', basta reemplazar 'la burguesía' por 'un histérico' para que la formulación pueda ser de Freud" /34/.

A la relativización de Dios —ese otro límite condicionante— por la asunción de su trascendencia en la escritura —ese otro acto del sujeto— corresponde aquí la relativización del Destino —ese otro sustituto de Dios— por la eventualidad de su transgresión posible. Ni la sociedad, ni las condiciones objetivas, ni el Destino o Dios, pueden ser, después de Sartre (pero ya desde Reich), justificativos hábiles de la autonomía y la responsabilidad del sujeto. Ellos son solamente resistencias y obstáculos que se le oponen, pero nunca, *objetividades* absolutas, externas e irreductibles a la posibilidad de su acción, es decir, de su libertad; ellos no son externos a su acción, sino dados en ella, hechos por ella. Ellos son exteriorizaciones interiorizadas e interiorizaciones re-exteriorizadas, es decir, procesos (trans-)históricos en devenir.

## IX

En la medida en que la trans-historicidad es un modo de plantear la irreductibilidad del sujeto a lo social clasista ("Es absurdo considerar que se puede definir al hombre únicamente por su clase") /35/, la mirada sartriana será siempre un intento de dilucidar el espesor de lo cotidiano y lo privado. *El Ser y la Nada*, por ejemplo —y más aún quizás que la filosofía de Heidegger—, le conferirá a la banalidad de lo insignificante-cotidiano un status de dignidad filosófica, y sus estudios "biográficos" (la palabra es insuficiente), el status de entrecruzamiento privilegiado de lo histórico en el sujeto y del sujeto en lo histórico y lo social. El pensamiento de la transparencia en Sartre no es una gratuidad. Por él, el filósofo amplía el estrato tradicional de lo social

/33/ Ibidem, 112

/34/ Ibidem, 103

/35/ Gavi, Sartre, Victor, *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris, 1974, p. 342.

reconocido, a lo irreconocido de lo social como alienación múltiple: "Según yo, lo que vicia la relación entre la gente es que cada uno conserva, por relación al otro, algo oculto, secreto y no necesariamente para todos. Yo creo que la transparencia debe sustituirse en todo momento al secreto, e imagino claramente el día donde dos hombres no tendrán más secretos el uno para el otro puesto que no los tendrán para con nadie, pues la vida subjetiva, como la objetiva, será ofrecida y dada totalmente" /36/. Por él, la conciencia lúcida es desplazada por su afincamiento en la corporeidad del hombre, es decir, por su desplazamiento en un lenguaje físico que la trasciende como hecho pretendidamente intra-discursivo: "Es imposible admitir que demos nuestro cuerpo como lo damos, y que (sin embargo) ocultemos nuestro pensamiento, ya que, para mí, no hay diferencia entre el cuerpo y la conciencia. (...) Nosotros damos nuestro cuerpo a todo el mundo, incluso por fuera de toda relación sexual: por la mirada, los contactos. (...) Si queremos existir verdaderamente para el otro, existir como cuerpo, como cuerpo que puede ser pues perpetuamente desnudado —incluso si no se lo hace nunca—, las ideas deberían aparecer al otro como provenientes del cuerpo. Las palabras son trazadas por una lengua en una boca. (...) En otras palabras, no debería existir esa clandestinidad, ese secreto que ciertos siglos han creído que constituye el honor del hombre y la mujer, lo que me parece una estupidez" /37/.

El cuerpo es una especie de emisor y receptor constante de emociones reprimidas o expresadas. El cuerpo habla perpetuamente; él es un focalizador de lenguajes que circunscriben y determinan la esfera propiamente discursiva del hombre. La racionalidad, la conciencia, el significante humano provienen de él y se explican por él. El cuerpo es un desmentidor inconsciente, es decir, no reconocido y hecho opaco. Esas ideas, pensadas a partir de la obra de Wilhelm Reich, podrían acoplarse, aquí y allá, al pensamiento de Sartre. Por eso, la transparencia sartriana —ese fondo rousseau-fourrier-marxiano que la subtiende— expresa netamente la conciencia de nuestros límites como civilización, y el camino posible y necesario de su abolición real: "Yo creo que más tarde, es decir, después de mi muerte y quizás después de la suya, la gente hablará cada vez más de ella misma, y que ello conformará un gran cambio. Creo que ese cambio está unido, por lo demás, a una verdadera revolución" /38/.

/36/ *Situations*, X, 141-142

/37/ *Ibidem*, 142

/38/ *Situations*, X, 144. Idea que se acopla asombrosamente con esta otra de Reich: "Mi función (...) consistía en abolir la barrera que separa a la gente de sus vidas privadas. (...) Nadie habla de ella. Nadie la toca. Nadie! Nadie! (...) ese problema se impondrá siempre. El derrocará cualquier dictador (pues) está cargado de una fuerza considerable. Es la fuerza del futuro. Es la revolución sexual. "Reich parle de Freud, Payot, Paris, 1972, pp. 92-93.

## X

El hombre como irreductible a lo social clasista y la conciencia como tejido plural del cuerpo: así, Sartre retraza las líneas que lo unen y lo separan, al mismo tiempo, del marxismo y el psicoanálisis. Los movimientos que su obra realiza entre esos dos polos, la aproximan a a veces a ese otro pensamiento que, a través de la crítica a Marx y a Freud, intentó superarlos, conservándolos: me refiero, el lector ya se habrá dado cuenta, sobre todo a Wilhelm Reich. El desplazamiento de lo subjetivo en lo objetivo y viceversa; lo vivido como encarnación compleja del inconsciente y de la conciencia no reconocida; la materialización de lo ideológico; el cuestionamiento del terreno oculto por el cual se reproduce lo social; la función que en dicho terreno desempeña lo vivido, lo insignificante (pretendido) y lo privado, y el enraizamiento de la conciencia en el espacio manipulado del cuerpo... no son sino algunas de las huellas que harían de Sartre un post-marxista y un post-freudiano, es decir, nuestro contemporáneo. Por esa indicación —que es otro filón inexplorado— su pensamiento nos habla incansablemente. Pues por ella, o mejor, por la ignorancia persistente de esa indicación desbordante, no somos nosotros quienes nos acercamos al monolito, sino el monolito el que se nos aproxima para decirnos lo que en nosotros continúa todavía haciendo problema.

## XI

Si, en un cierto sentido válido, la filosofía de Sartre es una filosofía del sujeto, sólo en la medida en que ella *no* es una filosofía del *individuo* —ese ente abstracto en el cual la burguesía —lo estoy parafraseando— nos encierra como moléculas sin historia, cortándonos los lazos que nos unen con nuestros contemporáneos /39/. Para Sartre, los universales no son universales sino únicamente en cuanto ellos guardan —como lo decía refiriéndose a Merleau Ponty—, en su grado más sutil, nuestra propia singularidad. “La Historia nos hace universales en la exacta medida en que nosotros la hacemos particular” /40/. No es un hecho fortuito que Sartre, a contracorriente de una tradición filosófica reconocida, haya preferido inclinarse más sobre Genet, Flaubert o Baudelaire, que sobre Hegel, Heidegger o Husserl. Es que allí, en esas “biografías”, el sujeto no es tapado por el esplendor de lo objetivo en el

/39/ Cf. *Situations*, IV, 284

/40/ Ibidem, 284

pensamiento; allí, el sujeto en su carne, en sus vacilaciones, actos y escogencias, prima sobre el individuo de papel maché. En ellos se deja descubrir "en cada coyuntura, indisolublemente unidos, la singularidad de lo universal y la universalización de lo singular" /41/. Por eso también, no lo dudemos, el autor de *El Ser y la Nada* y de *La Crítica de la Razón dialéctica* quería llegar a ser reconocido simplemente como un escritor, o para decirlo con las palabras de sus Palabras (*Les Mots*), como "tout un homme fait de tous les hommes et qui les vaut tous et qui vaut n'importe qui".

## XII

La importancia y necesidad de los monolitos, es decir, su grandeza, ¿no consiste en que incluso cuando uno se aleja ellos *quedan*?

Paris, octubre de 1980

/41/ *Situations*, IX, 190. Pregunta abierta: ¿Y si Sartre hubiera analizado a Stalin como desnudó a Genet y Flaubert? Respuesta posible: ese día probablemente el stalinismo dejará de ser un concepto exclusivamente socio-político. Hipótesis atrevida: Sartre y Reich, es decir, marxismo y psicoanálisis llevados a los límites de su próxima expresión, como super-analíticas múltiples de una realidad plural.