
*Notre héritage n'est précédé
d'aucun testament.*

René Char

Estar en el ajo. Ensuciarse las manos. Salvarse por fin de la maldición que Peguy echa, más allá de Kant, sobre cualquier filosofía de la libertad. ¿Pero bastará ensuciarse las manos para tenerlas? Acordémonos del ademán de Lady Macbeth, lavando eternamente una mancha imaginaria e indeleble. O también: ¿puede uno ensuciarse las manos por interpósita persona? ¿En el teatro, por ejemplo? Si lo imaginario, a pesar de ser pura nada, sólo existe a través de un soporte material, ¿de qué manos ausentes, las manos, “hundidas en la mierda y la sangre”¹ de Hoederer serán el analogón?² Y cómo sostener que “la actitud de Hoederer es la única que me parece sana”³ . . . ¡Curiosa higiene! Asir juntas libertad y acción. Lograr por fin conjuntar el poder de los posibles y el ser de lo real. Desde *El Ser y la Nada* hasta la *Crítica de la Razón Dialéctica*, viene a ser el mismo problema que se le plantea a Sartre, la misma urgencia que lo solicita. Y la amplitud de los cuestionamientos no llega a igualar sino la constancia de las preocupaciones. ¿Comprometerse? Se escribió mucho acerca de la doctrina sartreana del compromiso. Se habría de notar que es más el indicio de un problema que el esbozo de

El Atleta, el borracho y el comisario

Al unicornio

Joël Roman

¹ *Les Mains Sales*, Coll. Folio, p. 194 (*Las manos sucias*, Losada, 1973).

² *L'Être et le Néant*, Coll. TEL, p. 96; l'Imaginaire, passim (*El Ser y la Nada*, Losada).

³ *Un théâtre de situations*, Coll. Idées, p. 249.

una solución. Las exigencias del compromiso, en efecto, son contradictorias:

por un lado, se trata de elegir, claro está, de decidir, de tomar partido, de innovar;

por otro lado siempre está dada la elección, y todos nosotros ya elegimos.

Si mi libertad es fundamentalmente compromiso, ¿por qué comprometerse aquí antes que allá? No por ello seré menos libre. Si por lo contrario mi libertad la puede acrecentar mi acto, entonces hay que pensar una libertad impedida, hay que asignar en el mundo unas direcciones privilegiadas y volver a asumir una jerarquía de los valores.

I

En el mismo momento de proclamar una doctrina del compromiso, Sartre ya había vislumbrado estas dificultades: "Así actos como conducir a los pueblos o emborracharse sólo vienen a ser lo mismo. Si una de estas actividades supera a otra, no será por el propósito real sino por el grado de conciencia de este propósito real que posea; y en este caso, ocurrirá que el quietismo del borracho solitario supere la vana agitación del conductor de pueblos".⁴ Si *El Ser y la Nada* en efecto no logra proponer una moral que prolongue su ontología, es porque desemboca ésta sobre un activismo. Si siempre es total mi libertad, si "llevamos el peso del mundo entero en nuestros hombros", ¿qué importan las decisiones efectivas que tomamos, y qué peso tienen nuestras elecciones? *El verdugo es tan libre como lo es su víctima* y bien puede Sartre remitir a su libertad a los que vienen a pedir el consejo.⁵

⁴ *L'Être et le Néant*, p. 691.

⁵ *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 39 a 47 (*El existencialismo es un humanismo*, Sur).

Escapar de tal aporía, será ésta la preocupación mayor que llevará a Sartre a investir algunas de sus posiciones teóricas fundamentales y a elaborar la *Crítica de la Razón Dialéctica*. La "antropología estructural" que trata de fundar ésta se propone en efecto dos objetivos: por una parte, hacer nacer la libertad en el mundo, en la falla del ser: si tiene que ser posible la acción, si puede encarnar la libertad, no tiene que ser totalmente heterogénea al ser. La teoría antropológica de la necesidad se va a dedicar a esta tarea, esbozada en *Cuestiones de Método*, desarrollada en el Libro I de la *Crítica*. Por otra parte, entrever las perspectivas de una acción histórica liberadora, trazar los lineamientos de una ruptura con lo práctico inerte, pensar la *praxis*. Es decir, abrir la vía para una totalización de la Historia, pensar las condiciones de posibilidad de un sentido de la Historia: "nuestra tarea histórica en el seno de este mundo polivalente, es aproximar el momento en el que la Historia no tendrá sino un solo sentido y en el que tenderá a disolverse en los hombres concretos que la hacen en común".⁶

Mientras que en *El Ser y la Nada* se daba un hecho irreductible de libertad, por el cual el escapar radicalmente de la contingencia parecía un hecho contingente en sí mismo, la *Crítica de la Razón Dialéctica* va a proponer un ontogénesis de la libertad, a partir de la necesidad. Una metafísica de la libertad es sustituida entonces por una antropología de la necesidad que no es una simple concesión al marxismo o al materialismo.⁷ En efecto, a raíz de

⁶ *Questions de Méthode*, en *Critique de la Raison Dialectique*, p. 63 (*Crítica de la razón dialéctica*, Losada, 1963, 2 vols.).

⁷ Semejante concesión resultaría asombrosa por parte de un pensador tan riguroso como fue Sartre. Además, la teoría de la necesidad propuesta por Sartre se asemeja muy



esto se hace grande el riesgo de ver desaparecer la falta de ser que es la libertad en la satisfacción de la necesidad. La amenaza que va perfilándose es la de una sociedad de “marranos satisfechos”. Por eso hay que volver a introducir la contingencia bajo la forma de la *escasez*.

En efecto, para Sartre la escasez es el correlato obligado de la necesidad. Así se halla a la vez garan-

poco a la teoría de las necesidades de Marx: “La mesure s'en trouve donc dans la société et non dans les objets de leur satisfaction. Etant d'origine sociale, nos besoins sont relatifs par nature”. *Travail salarié et capital*, en *Oeuvres* T. 1, Coll. La Pléiade, p. 217.

tizada la posibilidad permanente de la libertad y asegurada nuestra historicidad. Así, con la escasez como fondo, las relaciones entre los hombres van a revelarse necesariamente antagónicas y, por poco que no pueda instaurarse algún equilibrio entre ellos en una gestión amarga de la penuria, podrá comenzar la Historia, si bien es cierto que ésta es esfuerzo por retomar la contingencia como necesidad: “En la cuestión que estamos tratando, la escasez parece cada vez menos contingente en la medida en la que nosotros mismos engendramos sus nuevas formas como medio de nuestra vida, en la base de una contingencia del origen: Se puede ver en ella, por decirlo así, la necesidad de nuestra contingencia o la contingencia de nuestra necesidad”.⁸ En otros términos la escasez viene a ser el expediente que necesita Sartre para asegurarse de la conveniencia de hecho y del derecho, de una historia hecha por los hombres en unas condiciones que no han querido. Sin escasez, la necesidad de la historia sería pura necesidad hegeliana del movimiento del Espíritu: así, mientras que en *El Ser y la Nada* era la libertad surgimiento absoluto del proyecto que descubría la factualidad del mundo como situación, aquí los hombres tendrán que hacerse proyecto y lograr sus objetivos a partir de una situación primera de necesidad-escasez.

Así es como la relación entre las dos obras no es de simple continuidad ni de ruptura epistemológica, sino más bien de quiasmo. A la primacía del proyecto la sustituye una primacía de la situación, sin que por ello deje la libertad de ser un proyecto en situación.

Pero lo que con eso gana Sartre es la posibilidad de que no sean equivalentes todas las situaciones y de

⁸ *Critique de la Raison Dialectique*, pp. 201-202.

que no siempre sea total y absoluta la libertad. Si la existencia serial es el lugar donde la praxis individual se ve siempre retomada por lo práctico-inerte, entonces ahí se ve impedida la libertad. Al revés, el grupo, por lo menos en su primer momento, esto es, grupo en fusión, representa la posibilidad de un arrancarse de lo práctico-inerte, la posibilidad de una praxis inventiva, de un surgimiento de la libertad. ¿Se habrá adquirido desde entonces lo que en vano se había buscado a partir de *El Ser y la Nada*? Para eso la praxis del grupo en fusión tendría que estar a salvo de las recaídas en la serialidad. Ahora bien, esta garantía es precisamente la que va a ser problema en sí misma. Pues para el grupo el medio de preservarse de la disolución es estructurarse mejor, y en un primer momento, volverse grupo juramento. Para este último el peligro de disolución viene a ser la interiorización de la violencia que se vive como *Terror*.

En efecto, la violencia es la relación humana fundamental, en tanto que constituye para la praxis la única manera de asumir la existencia de las demás libertades en un contexto de escasez: “[La violencia] puede adoptar dos aspectos: la libre praxis puede destruir directamente la libertad del Otro o ponerlo entre paréntesis (mistificación, estrategia) con el instrumento material, o puede actuar contra la necesidad (de la alienación) es decir, ejercerse contra la libertad como posibilidad de volverse Otro (de recaer en la seriedad) y esa es la Fraternidad-Terror [. . .]. Se llama *Terror* cuando define el mismo lazo de fraternidad; lleva el nombre de *Opresión* cuando se ejerce sobre uno o varios individuos y les impone un estatuto insuperable en función de la escasez”.⁹ ¿Habremos ganado una posibilidad efectiva de elec-

ción sólo para llegar a vernos confinados en la alternativa *Opresión/Terror*? En *Historia y Dialéctica de la Violencia*, Aron formula el dilema de la forma siguiente: “*Terror* u opresión, Violencia del apocalipsis revolucionario para perpetuar el proyecto liberador o violencia de la clase dominante para perpetuar su dominación opresiva, no existe el tercer término [. . .] ¿Por qué preferir la violencia de la fraternidad-terror que acabará en el culto a la personalidad y no la violencia opresiva y difusa de la democracia burguesa?”.¹⁰ Pero esas dos violencias no son equivalentes: no viene a ser lo mismo el ser determinado por la herencia de un Padre (pues mediante la herencia es como transmite la burguesía su proyecto de oprimir) que el querer darse unos Hermanos. Cuanto más que la Fraternidad es aquí garantía de una inteligibilidad y universalidad superiores. Si es la *distinción* la verdad del humanismo burgués, entonces éste traiciona sus promesas, se revela como maniqueísmo, medio para que el Otro, el oprimido parezca no hombre.¹¹ Al contrario la violencia de los oprimidos es detentora de un “humanismo verdadero y positivo”.¹²

Pero la objeción de Aron tiene otro alcance. En efecto, si bien es cierto que el análisis que permite entender cómo el grupo en fusión se transforma en grupo juramento, y luego en institución, para acabar en burocracia y culto a la personalidad, no recalca solamente unas estructuras abstractas de inteligibilidad sino que da testimonio de una necesaria evolución,¹³ entonces cualesquiera que sean las

¹⁰ R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, pp. 102-103.

¹¹ *Critique de la Raison Dialectique*, pp. 717-720.

¹² *Id.*, p. 741.

¹³ Ahora bien, parece difícil sostener una total independencia entre el análisis que evidencia niveles abstractos de

⁹ *Id.*, p. 689.

razones de la superioridad del Terror sobre la Opre-
sión, ¿no será también cierto que llegamos a idéntico
resultado? ¿Y no será necesariamente condenada
la libertad a ser desfigurada? ¿Se resignará Sartre al
Terror o inclusive, como pérfidamente lo sugiere
Aron, buscará fundar filosóficamente una actitud
humana de desprecio y rechazo hacia el otro?¹⁴

¿Pero entonces cómo llegar a entender que, en
Cuestiones de Método, le reproche repetidas veces
al marxismo un carácter de terrorismo? “El forma-
lismo marxista es una empresa de eliminación. El
método se identifica con el Terror por su inflexible
negativa a *diferenciar*, su meta es la asimilación
total con el menor esfuerzo. No se trata de realizar
la integración de lo diverso como tal, conservándo-
le su autonomía relativa, sino de suprimirlo”,¹⁵

La pregunta es: ¿existirán dos análisis sartrea-
nos del Terror: uno hegeliano, en el que el Terror se
entiende como realización inmediata de lo Universal
a expensas de lo Particular; otro que lo contempla
como consecuencia y medio de la fraternidad, en el
seno del grupo juramento? Por lo pronto notemos

inteligibilidad y la comprensión de la racionalidad dialéctica
que obra efectivamente en la historia. No tenemos a nuestra
disposición, es cierto, el segundo tomo de la *Critique*, y nos
hace falta el momento progresivo. Pero no es cierto que la
Théorie des Ensembles Pratiques sólo dé una combinatoria
abstracta de los posibles antes de todo, porque entonces se
hallaría comprometida la inteligibilidad de la *Historia*. Es-
cribe Sartre por lo tanto: “La experiencia histórica reveló
sin duda alguna que el primer momento de la sociedad ca-
pitalista en construcción no podía ser —al considerarlo en el
plan aún abstracto del poder— sino la indisoluble solución
de la burocracia, el Terror y el culto a la personalidad”. *Cri-
tique*, p. 630.

¹⁴ *Histoire et dialectique de la violence*, p. 185.

¹⁵ *Questions de Méthode*, p. 40; Cf. también p. 28.

que el hecho de que la *Crítica* se haya quedado a
medio acabar nos impide cualquier respuesta defi-
nitiva. Sólo hubiéramos podido ver si el Terror era
momento *ineluctable del devenir de cualquier grupo*
en fusión y en consecuencia si no podía existir la li-
bertad sin Terror, o si, por lo contrario, la inteli-
gencia de la Historia y especialmente del momento
del Terror podía suplir su efectividad, conociendo
el final del método progresivo, ya esbozada una to-
talización de la Historia. Sin embargo se puede
notar que los puntos de vista de la *Crítica de la Ra-
zón Dialéctica* y *Cuestiones de Método* no coinciden
enteramente. En esta última obra, Sartre se interro-
ga sobre la degeneración y descomposición del
marxismo. En la primera, trata de mostrar cómo es
comprensible la constitución del grupo juramento.
No es que se trate del mismo Terror: en la *Crítica*
la alusión a las partes autoritarias, a la fraternidad
que puede unir a la víctima acusada de traición con
sus verdugos muestra bien que, más allá de la refe-
rencia histórica a la Revolución Francesa, lo que en-
tra en juego es el Terror estalinista. Pero lo que
puede comprender Sartre no lo puede justificar el
marxismo. En efecto, decir que es éste “el horizonte
insuperable de nuestro tiempo” llega a reducirlo a
simple horizonte: sus conceptos sólo valen si de
ellos se hace uso regulador. El terror es el resultado
de un error de método que lleva a hacer uso cons-
titutivo de los conceptos marxistas.¹⁶

Ahora bien, este “error” es inherente al mismo
marxismo, a su proyecto filosófico. No se trata de
un simple incidente en el recorrido: “Se detuvo el
marxismo: y precisamente *porque* esta filosofía
quiere cambiar el mundo, porque apunta al deve-
nir-mundo de la filosofía, *porque es* y quiere ser

¹⁶ *Questions de Méthode*, p. 28.

práctica se ha efectuado en ella una verdadera escisión que ha enviado a la teoría de un lado y a la praxis de otro".¹⁷ Esto nos remite al estatuto de la acción para Sartre: esta última, en cuanto que es histórica (es decir se despliega sobre un fondo de agonística creado por la escasez) esencialmente es *malentendido*. Actuar será verme condenado a un malentendido radical por medio del cual los demás me roban el sentido de mi acción, me despojan de mi proyecto.¹⁸ Según Sartre la alienación es el tributo mismo de la acción, en lugar de que ésta sea el medio de liberarse de aquélla. El devenir-práctico es un resbalarse hacia lo práctico-inerte. Al contrario, la *praxis* es afirmación de la libertad, medio de emancipación. Esto viene a decir al mismo tiempo que la *praxis*, en los antípodas de una actividad transformadora del mundo, es una actividad en primer lugar hermenéutica: mi *praxis* es antes de todo el ademán con el cual recobro el sentido de mi acción, la sustraigo a las interpretaciones que la desfiguran, le restituyo su valor de proyecto. Así es como el movimiento de la *praxis* no se diferencia del momento de la comprensión, que es "a la vez

¹⁷ *Id.*, p. 25; el subrayado es nuestro. Sartre reitera este diagnóstico en la conclusión de *Questions de Méthode*: "Pero el marxismo, nacido de la lucha social, antes de volver a estos problemas (i.e.: ¿Cómo resultan posibles la reificación y la alienación?) tenía que asumir plenamente su papel de filosofía práctica, es decir de teoría que aclare la *praxis* social y política. De esto resulta una profunda carencia dentro del marxismo contemporáneo, es decir que el uso de las nociones precitadas —y de otras muchas— remite a una comprensión de la realidad humana que hace falta. Y esta carencia no es —como lo declaran hoy en día algunos marxistas— un vacío localizado, un fallo en la construcción del saber: es inasible y presente en todas partes, es una anemia generalizada. *Questions de Méthode*, p. 109.

¹⁸ *Id.*, p. 94-95.

existencia inmediata (ya que se produce como movimiento de la acción) y el fundamento de un conocimiento indirecto de la existencia (ya que comprende la existencia del otro). Por conocimiento indirecto debemos entender el resultado de la reflexión sobre la existencia".¹⁹

Ahora se hace posible entender que el método progresivo-regresivo, definido en *Cuestiones de Método*, no cumpla sus promesas de simetría y que sólo tengamos el momento regresivo. Lo que también explica el doble análisis sartreano del Terror: existe el Terror que genera el marxismo, al querer volverse práctico, y el que va a poder entender mi *praxis*, a partir de una totalización que es mía. Hay el Terror que es imposición violenta e irracional de un sentido abstracto, y otro cuyo sentido se destaca en la reflexión que yo mismo hago sobre mi época al retomarla. La unicidad del sentido de la Historia conlleva su resorción en los individuos concretos. Aquí hallamos de nuevo las razones de la analogía con el ademán hegeliano, pero lo que en Hegel es movimiento objetivo del Espíritu está entendido por Sartre como momento de la totalización reflexiva del sujeto. Aunque en ambos casos el fin de la Historia es la condición de su inteligibilidad.²⁰

¹⁹ *Id.*, p. 105.

²⁰ A menudo se ha hecho con el fin de la historia en Hegel alguna megalómana monstruosidad, por la cual el pensador de Iena llegaría a rechazar todo lo que puede seguirle en las tinieblas de la insignificancia. Pero Hegel no es Luis XV y precisamente porque su problema no es el de la acción histórica, sólo se puede tratar de una variación de "después de mí, el diluvio". De hecho la realidad de la Historia es a la vez el resultado y la presuposición de toda actitud hermenéutica de la historia. Cualquier pensador especulativo reproduce así el ademán hegeliano y no lo hacen menos los historiadores positivistas que Sartre o los stalinistas. De tener a la historia es fijarle un sentido unívoco, quitarle su

Así, sólo hay un modo para conciliar libertad e historia para conjuntar el proyecto y la acción: si se quiere evitar el malentendido que pesa sobre la acción histórica se ha de suspender la acción, interpretar a los demás para evitar que nos interpreten. El marxismo está menos detenido de lo que Sartre lo detiene. *La Crítica de la Razón Dialéctica* es reasunción de las posiciones de *El Ser y la Nada* en el marxismo para coartar las interpretaciones de las marxistas.²¹ *El Ser y la Nada* prohibía la acción por exceso: venía a ser lo mismo conducir a los pueblos y emborracharse en la soledad. Se esperaba de *La Crítica de la Razón Dialéctica* que nos permitiera escapar de la equivalencia de situaciones, que libre de su borrachera al comisario y mande a sus hipos al borracho. ¡Ah! La acción histórica se revela aún más maldita que en *el Ser y la Nada*, y no escapo del Terror sino con la condición de tratar de entenderlo. Otra vez tiene la última palabra de transparencia reflexiva —“el grado de conciencia que tiene de su meta ideal una actividad”— y es de temer que el borracho otra vez le gane al conductor de pueblos. Así los dos obras no forman sino las componentes de un gigantesco quiasmo teórico, por medio del cual una *praxis especulativa* es la pareja de una *metafísica activista*.

II

¿Estamos pues acorralados? ¿No habrá ninguna posibilidad de escapar a la maldición que pesa so-

ambigüedad. El genio de Hegel consiste más en haberlo visto y dicho que en haberlo hecho.

²¹ “La realidad de una obra filosófica será el idealismo; la obra sólo representa un modo pasajero de éste; lo caracteriza en sí mismo su reductibilidad permanente a la sustancia: ‘idealismo’. De ahí una perpetua fetichización.” *Questions de Méthode*, p. 41.

bre la acción? ¿Se quedará para siempre la alternativa entre justificarlo todo sin comprender nada y comprenderlo todo sin justificar nada? A menos de que sea posible, según los términos de *El Ser y la Nada*, que yo le quite lastre a mi responsabilidad, que se manifieste y comprometa mi libertad con un fondo de desprendimiento, que yo domine la puesta. O, si se prefiere el clima de la *Critique*, a menos de que los demás hagan la misma historia que yo, que nuestra fraternidad no esté amenazada por ninguna defección, ninguna traición, que la comprensión que opere yo de su praxis suscite inmediatamente la mía. Se puede actuar libremente, ensuciarse las manos sin comprometerse, asumir sin mala fe ni alienación nuestra contingencia, pero con una condición: que la acción sea casi-acción, acción en broma, juego. Que uno sea esquiador o jugador de fútbol. Existe, tanto en *El Ser y la Nada* como en *La Crítica de la Razón Dialéctica* una ética, o más bien una higiene: en efecto, existe un remedio para la náusea, la anemia, la borrachera. Hay un modo para ensuciarse las manos más ameno que hundirlas “en la mierda y la sangre”: es hacer deporte.

El deporte en efecto es actividad, y actividad creadora. Pero a diferencia del arte, no se realiza en ningún en-sí. Nada vendrá a dar testimonio de mi acción en contra mía. En el arte “mi obra aparece como una creación proseguida, pero fijada en el en-sí”.²² Mientras que en el juego la subjetividad está liberada: “Tan pronto como un hombre se entiende a sí mismo como libre y quiere usar su libertad, su actividad es juego, cualquiera que pueda ser su angustia”.²³ Hay un pero, puede degenerar el juego: el jugador empedernido pierde de vista la puesta

²² *L'Être et le Néant*, p. 637.

²³ *Id.*, p. 641.

y se le escapa el mundo. Sartre ve en el deporte una actividad lúdica que a la vez manifiesta la trascendencia de la libertad y le deja al mundo su realidad opaca. Así es como en *El Ser y la Nada* cobra el esquí el valor de modelo de la relación al mundo ético: “Deslizándome, quedo, dicen, superficial. Esto no es cierto; en verdad rozo sólo la superficie y este roce en sí vale todo un estudio. Pero no por ello dejo de realizar una síntesis en lo profundo: siento la capa de nieve organizarse hasta lo más profundo de sí misma para soportarme; el deslizamiento es *acción a distancia*, asegura mi dominio sobre la materia sin que se me haga necesario hundirme en esta materia y enviscarme en ella para dominarla. Deslizarse es el contrario de arraigarse. La raíz ya está a medias asimilada por la tierra que la nutre, es viva concreción de la tierra; no puede hacer uso de la tierra sino al hacerse tierra, es decir, en cierto sentido, al someterse a la materia que quiere usar”.

El deslizamiento, al contrario, realiza una unidad material en lo profundo sin penetrar más allá de la superficie: es como un maestro temido que no necesita insistir ni alzar la voz para que le obedezcan. Admirable imagen de la potencia. De ahí el famoso consejo: “deslídense mortales, no se apoyen”, que no significa: “quédense en la superficialidad, no profundicen”, sino al contrario: “realicen síntesis profundas, pero sin comprometerse”.²⁴ No cabe duda de que esta fenomenología del esquí esboza una ética del deslizamiento que bien correspondería a la ética buscada en el final de *El Ser y la Nada*, en caso de que el que quiere la libertad elija “no retornarse, sino huir de sí mismo, no coincidir consigo mismo, sino siempre estar distanciado de sí mismo”.

²⁴ *Id.*, p. 644-645.

No es menos cierto que no resulta tan fácil deslizarse en la superficie del mundo. De repente, una ruptura de la pendiente puede desequilibrar al esquiador, se lo puede llevar la velocidad y se deshace la síntesis como cuando, al contrario de la técnica de frenado que se llama “chasse-neige”, cada uno de los esquís toma una dirección divergente del otro. En sus *Cahiers de notes pour la Grande Morale*, escribe Sartre respecto al acontecimiento: “unidad en tanto que síquico, cabe en él una divisibilidad al infinito en tanto que es naturaleza, tendencia natural al descuartizamiento, al derrumbamiento, como el esquiador cuyos esquís divergen en un momento de gran velocidad. Luego primera exterioridad del acontecimiento, aun en tanto que es vivido subjetivamente: tiende a palidecer y perderse”.²⁶

Pero también escapa de la síntesis el acontecimiento por una segunda exterioridad, la que introduce el otro: “Un día, cuando éramos jóvenes, Simone de Beauvoir y yo decidimos hacer esquí. Decisión seria, se le había dado vueltas, y que considerábamos bastante original. El día de la salida constatamos que todos los alumnos mayores de los liceos de París y todos sus profesores habían sido tan originales como nosotros”.²⁷ O, como lo precisa el

²⁵ *Id.*, p. 692. Resulta impresionante constatar, hasta en el mismo vocabulario, la semejanza de esta ética con la que más tarde propondrá Deleuze, la ética de las líneas de fuga. Pero Sartre de antemano ve los peligros de ésta: digamos con unas palabras (un tanto) escuetas que la ética de las líneas de fuga llega a la apología de la autodestrucción y del alcoholismo (Cf. *Logique du sens*, 22ème série, Porcelaine et volcan).

²⁶ Extractos de los *Cahiers de Notes* de 1947, para la *Grande Morales*, en *Obliques*, no. especial Sartre, fragmento 38, p. 255.

²⁷ *Les Ecrivains en personne*, Conversación con Madeleine Chapsal, recogido en *Situations IX*, p. 24.

texto de las *Notes pour la Morale*: “el acontecimiento se abre paso en mil conciencias a la vez. Cada una de ellas está más o menos alejada de la generalidad. Así es como se refracta de mil maneras diferentes”.²⁸

Así, viene a resbalar en la superficie del acontecimiento la ética del deslizamiento esbozada en *El Ser y la Nada*. ¿Cómo deslizarse cuando de repente se le cae encima la Historia y lo requiere? ¿Cómo deslizarse cuando de golpe se descubren adherencias más fuertes, compromisos tenaces e incompatibles que nos descuartizan? ¿Huir? Pero hay situaciones, actos que se nos pegan en la piel y los eriníes siempre alcanzarán a Orestes. No puedo ser a la vez Aquiles y Hércules llegando a relevar a Atlas. Si Sartre sintió como tentación semejante ética, siempre se negó a ceder a ella, y las preguntas que vienen a concluir *El Ser y la Nada* no deben ser entendidas como de pura retórica. El unicornio sólo es tan rápido porque es imaginario y no podemos ahorrarnos la vuelta por la praxis y por los otros, espejos estrellados en donde las mil facetas de nuestra actividad no pueden llegar a conjuntarse. Hay que resignarse a la rugosidad del mundo, conformarse con que la Tierra no sea virgen. No siempre son los días “lisos y centelleantes como un campo de nieve bajo el azul del cielo”³⁰

¿Quizá sea posible entonces, sin renunciar a la ligereza alegre de la carrera, hacer del otro un com-

pañero que sepa sacar partido de mi caída, retomar mi deslizamiento, y, en la medida en la que me vuelvo a encontrar en él en la unidad de la meta común, borrar las asperezas del terreno volteándolas en provecho nuestro? “Esta caída o esta torpeza de tal jugador en tal lugar acondiciona al movimiento de tal otro (o de todos los demás) y le da un significado teleológico, susceptible de ser entendido por los demás jugadores”.³¹ En la unidad del equipo de fútbol se desvanece la doble exterioridad del acontecimiento, es retomada como interioridad. Pero no por ello hay disolución de la praxis individual en la acción colectiva. Son las iniciativas singulares las que en cada momento corren el riesgo de uno u otro ademán en el horizonte de la meta común. Sólo al final del partido llegarán a totalizarse estas iniciativas singulares para fundar-confirmar al individuo en su función respecto al equipo; *goal*, defensa, etcétera. “Si resulta posible hablar, en el campo práctico-inerte, del ser-de-clase, por ejemplo, sabemos cuál es el motivo de ello: el complejo sistema de las alienaciones hace que la praxis individual realice su ser queriendo superarlo. Aquí debemos comprender que se trata de lo contrario: el individuo supera a su ser común para realizarlo; y no se es *goal* o *demi-mêlée* como se es asalariado”.³²

Parece ser que el juego de balón llega a proponerse como metáfora adecuada para una praxis libre. En la unidad del equipo el grupo adquirió la estabilidad que le hacía falta en la fluidez del grupo en fusión, sin por ello tener la rigidez que podrá introducir la jerarquía institucional. Como compañero de equipo a la vez escapo de la enorme responsabi-

²⁸ Cahiers de notes pour *La Grande Morale, Obliques*, p. 255

²⁹ “Agregar siempre: au pied léger. Esto da la impresión de que se ha leído a Homero”. Flaubert. *Dictionnaire des Idées Recues*.

³⁰ Simone de Beauvoir. *La force de l'âge*, Coll. Folio, p. 238.

³¹ *Critique de la Raison Dialectique*, p. 469.

³² *Id.*, p. 472.

lidad de una libertad demasiado personal y de la irresponsabilidad del esquiador solitario. Y no se necesita del Terror para asegurar la fraternidad. Sin embargo, las pocas páginas que en la *Crítica* dedica Sartre a este análisis de un equipo de fútbol no hallan continuación. Más aún, en la encrucijada del análisis del grupo juramento y del grupo organizado, sólo parecen dibujar ahí una posibilidad abstracta y vana, esbozar una vía sin interés. Y es que en cierto sentido las condiciones de formación de tal grupo en sí mismas son abstractas: sin que se supere a la escasez, esta última se halla reducida a las dimensiones de un balón y, aunque nadie esté liberado de ella, pasa de uno a otro y la domina el grupo. Desde entonces queda fijado el antagonismo de los dos equipos: no se permiten todos los golpes y se puede instaurar un arbitraje.

¿Y de qué forma podría presentarse la historia bajo tal aspecto? ¿Quién sería el árbitro? Claro, no llegarían a faltar los pretendientes a este papel, y ya vimos cómo aspiraba a él Aron. Pero los denuncia su misma prisa y estalla su parcialidad con el primer toque de silbato. Y en esto no se equivocan los espectadores: “¡al carajo el árbitro!”

Así como en *El Ser y la Nada* era el esqui el momento límite en el que la total responsabilidad caía en la irresponsabilidad, en el que el proyecto ya no sentía la situación como su otro envasado en la facticidad, sino al contrario como sollicitación para ir siempre más rápido y más lejos y de alguna forma como invitación muda de las cosas a la libertad, en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, el análisis del fútbol revela la posibilidad de una total asunción de la situación en el proyecto, como si éste, para fiar su propia espontaneidad necesitara dotarse de unas reglas explicativas que le aseguren un anclarse en el mundo. Aunque aquí también contradice la



ética posible el proyecto fundamental de la *Crítica* y no puede sostenerse en las perspectivas que propone. Si convergen estas dos éticas y no forman sino una sola es porque, al escapar ambas de los análisis que se supone las fundamentan, dan testimonio de la persistencia de la preocupación por conjuntar el proyecto y la situación, la libertad y el ser, el para-sí y el en-sí. Sin embargo, había denunciado Sartre esta preocupación como ilusoria: “Toda realidad humana es una pasión, en tanto que planea perderse para fundar al ser y constituir a un tiempo el en-sí que escapa de la contingencia al ser su propio fundamento, el *Ens causa sui* que nombran Dios las religiones. Así viene a ser inversa a la pasión

de Cristo la pasión del hombre, pues el hombre se pierde como hombre para que nazca Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil".³³

La *Crítica*, aunque de modo más velado, daba una advertencia simétrica: ser hijo de sus obras, no heredar de nadie sin por ello ser desposeído, fundar la fraternidad sin sangriento sacrificio, no puede lograrlo el hombre y se le niega la existencia trinitaria. Por ello es inútil su acción. Semejantes deseos son menos ilusorios de lo que son imaginarios y van a venir a encarnarlos tanto los dioses del estadio como el Cristo atlético de Miguel Angel. Por más que el sentimiento de potencia que embriaga al esquiador, la exaltación de la muchedumbre en las tribunas del estadio sólo sean pálidos sustitutos de una condición divina imposible, no por ello dejan de sostener a los hombres en su condición y empresas. Claro, *l'Equipe* no es *Le Monde*. Pero si la acción no puede ser sino casi-acción, acción por persona interpósita, ¿no vendrá a ser lo mismo leer un diario ante una cerveza en el *Café des Sports* o leer otro, o el mismo, ante un whisky en *La Coupole*? Si la ética sartriana no logra constituirse como tal es porque

³³ *L'Être et le Néant*, p. 678.

nunca dejó de concebir a la imagen como una nada y a lo imaginario como irreal, porque nunca midió su imposibilidad de renunciar a ser Pardaillan.

Sin embargo, al mismo tiempo, a la hora de los florecimientos de las bellas almas entre los escombros de los fanatismos, Sartre nos remite sin tregua a la irreductibilidad de lo real y a las exigencias de la libertad. Y en resumidas cuentas quizá no estemos condenados a elegir entre conducir a los pueblos y saborear una copa leyendo el diario: sabemos que no somos dioses y el atleta que se toma en serio enseguida parece Hércules de feria —pero quizá no sea la más valiosa la lucidez del borracho. La acción sin duda se hace posible si nuestra pasión deja de ser Dios, para ser hombre, si el mundo no deja de ser viscoso para volverse liso sino que se revela simplemente rugoso, si no es un espectáculo para ser contemplado ni un ectoplasma para recibir forma, si el Otro por fin es llamada antes de ser mirada, solicitud más que conminación. Quizá no nos condene a la distinción sino nos obligue el hecho de heredar. Herencia indirecta, que no nos ha dejado ningún padre, que no recibe ningún hijo. Herencia de un Sartre intestado que nos corresponde y nos requiere, a nosotros sus hermanos . . . o sus sobrinos nietos. 🌀