

Sartre y Genet: el mundo *in/per-vertido*

Xabier Insausti Ugarriza

Universidad del País Vasco UPV/EHU

xabier.insausti@ehu.es



© del autor

Fecha de recepción: 18/11/2022

Fecha de aceptación: 5/6/2023

Fecha de publicación: 26/10/2023

Resumen

Siendo Genet un apestado, un expulsado, un maldito de la cultura europea, alguien que en Europa (y no solo en Europa) fue perseguido y encarcelado por sus delitos, alguien que nunca se cansó de aguijonear, maltratar y maldecir la cultura oficial europea, siendo el verdadero crítico de la misma, hemos de concluir que fue la cultura oficial europea la que se alejó, la que le dio la espalda a Genet y, así, a Hegel; y, así, a sí misma. Esta habría sido la verdadera tragedia europea: haber traicionado su propia vocación, su destino, que era seguir el camino que Hegel diseñó.

Palabras clave: Genet; tragedia; dialéctica

Abstract. *Sartre and Genet: an in/per-verse world*

Genet was a pariah, an outcast, a wretch of European culture, someone who in Europe (and not only in Europe) was persecuted and imprisoned for his crimes, someone who never tired of goading, mistreating and cursing official European culture, a true critic of it. We must therefore conclude that it was official European culture that distanced itself from Genet, turning its back on him and thus on Hegel; and on itself. This would have been the true European tragedy: to have betrayed his own vocation, his destiny, which was to follow the path that Hegel traced.

Keywords: Genet; tragedy; dialectics

1

En 1952 Jean-Paul Sartre publicaría una polémica obra sobre Jean Genet. Parece que la obra disgustó totalmente a Genet, de tal modo que Sartre la tiró a la papelera, de la que, dicen, la rescató Simone de Beauvoir. Esta y Sartre eran buenos amigos de Genet. La obra comprometía esta amistad. En este artículo nos centramos en algunos motivos de esta apasionante historia que tuvo un significado y una trascendencia muy especial para los tres. Años después, Derrida volverá sobre esta historia en su libro *Glas*.

La reflexión de Sartre sobre Genet nos lleva al centro mismo de su propia filosofía. Genet encarnaría como ninguno su filosofía. Una idea que nos obliga a volver grupas sobre el camino que me ha llevado hasta esta curiosa atalaya en la que se entrecruzan dos personajes en principio tan distantes como Hegel y Genet.

En un artículo titulado «La imaginación pornográfica», publicado en su libro *Against interpretation* (1962a), traducido al alemán (que es la edición que yo uso) como *Kunst und Antikunst*, obra en la que se recogen, como reza el subtítulo, «24 análisis literarios», escritos en diversas ocasiones, es decir, sin conexión interna necesaria, más allá del hecho de haber nacido del mismo impulso creativo de Susan Sontag, la autora del mismo, leemos:

Hegel hizo quizás el intento más grandioso de crear un vocabulario posreligioso, a partir de la filosofía, que dominaría los tesoros de la pasión, la credibilidad y la adecuación emotiva que se reunieron en el vocabulario religioso. Pero sus seguidores más interesantes socavaron constantemente el lenguaje meta-religioso abstracto en el que había legado su pensamiento y, en cambio, se concentraron en las aplicaciones sociales y prácticas específicas de su forma revolucionaria de pensamiento en proceso, el historicismo. El fracaso [*échec*] de Hegel yace como un gigantesco e inquietante armatoste atravesando el panorama intelectual. Y nadie ha sido lo suficientemente grande, pomposo o enérgico desde Hegel para intentar la tarea de nuevo¹.

Se trata de una cita que apenas tiene conexión directa con el resto del texto, pero que adquiere una relevancia considerable en el conjunto del texto. En esta obra, pero en otro artículo, la autora publica un trabajo con el título «Sartre's Genet» (1962b) sobre la concepción sartriana de Genet en *Saint Genet comédien et martyr*. Esta obra se hallaba destinada, en principio, a ser una introducción a las obras completas del escritor Jean Genet, pero la extensión de la misma (692 páginas en la edición francesa) aconsejó publicarla como texto independiente.

Sartre descubre en Genet, insinúa Sontag, lo que ningún seguidor de Hegel había sido capaz de ver en Hegel mismo. Genet sería el que realiza, el que encarna la filosofía de Hegel. Sartre había conocido a Genet en mayo de 1944 (White, 1993: 266). En un texto sobre *Moby-Dick* de Melville (White, 1993: 272), escrito durante la guerra y publicado en la revista *Comoedia*, Sartre decía que nadie había entendido «el absoluto» (traducimos «el absoluto» y no «lo absoluto» para subrayar el carácter activo, dinámico, de tal concepto hegeliano)

1. «Hegel made perhaps the grandest attempt to create a post-religious vocabulary, out of philosophy, that would command the treasures of passion and credibility and emotive appropriateness that were gathered into the religious vocabulary. But his most interesting followers steadily undermined the abstract meta-religious language in which he had bequeathed his thought, and concentrated instead on the specific social and practical applications of his revolutionary form of process-thinking, historicism. Hegel's failure lies like a gigantic disturbing hulk across the intellectual landscape. And no one has been big enough, pompous enough, or energetic enough since Hegel to attempt the task again.»

mejor que Hegel y Melville. Más tarde Sartre va a decir que «Genet es el Moby-Dick de la pederastia» (White, 1993: 272-273). Sartre compara a Genet con la ballena asesina. Hegel y Genet se hallan desde muy pronto ligados en la mente de Sartre.

La simpatía de Sartre por Genet es grande. Su libro es un canto sin reservas al autor y a su obra, algo diferente a lo que había hecho antes, en 1947, con otro autor, Baudelaire (Sartre, 1947), el poeta maldito, con el que Sartre, a pesar de la simpatía, mantiene una significativa distancia crítica. Curiosamente, este libro está dedicado precisamente a Jean Genet, como queriendo anticipar que va a ir a buscar en Genet lo que echa de menos en Baudelaire.

La importancia de Baudelaire en la literatura y en la cultura es, sin duda, clave. Baudelaire fue el primero en desarrollar la idea moderna de que la libertad va ligada no al Bien, como defiende la tradición desde Platón, sino al Mal. El Mal es lo que le da al artista la libertad, porque ahí encuentra el lugar de creación sin límites, sin una utilidad (como lo entendía Kant). El arte, con Baudelaire, deja de estar ligado a lo Bello, y lo Bello, al Bien, como se entendía desde que Platón así lo expuso en el *Banquete* y la tradición cristiana lo tradujo torticeramente como un imperativo moral impuesto desde fuera, desde la moral. Según Baudelaire, la libertad del artista debe ser absoluta, no hay nada por encima, el artista es el dueño del Bien y del Mal, es el creador absoluto, que no se somete a ningún otro valor por encima del acto creador puro y libre. También el marqués de Sade (1740-1814) (al que, entre otros, Maurice Blanchot le dedicó un gran ensayo: *Sade et Lautréamont*, 1949), entendió el arte de este modo. En Baudelaire y en Sade encontramos los antecesores fundamentales de Genet. Sus mundos no tienen límites ni normas. George Bataille, en *La littérature et le mal*, ha dedicado bellas páginas a Sade. Dice Bataille que un artista, como lo es Sade sin duda, se ahoga si se ve constreñido por límites. Su literatura es la apoteosis del Mal, de la libertad.

¿Cómo lee Sartre a Baudelaire? La libertad es para Baudelaire un destino incontrolable e imprevisible, no elegido. Ella nos domina como si fuéramos marionetas. Es un abismo ante el que nos hallamos inclinados, presas del vértigo, el destino de todo ser humano. Es una condena contra la que nada puede hacerse. La libertad de Baudelaire es una revuelta, no un acto revolucionario (Sartre, 1947: 50). El revolucionario trata de cambiar el mundo; el que solo se revuelve trata de mantener el mundo tal como es para poder seguir revolviéndose contra él. Su mala conciencia y un sentimiento de culpabilidad son sus signos. Cuanto más ataca el orden, más lo defiende inconscientemente, porque es el orden el que da sentido a su revuelta. Este conflicto lo vive pero sin luchar por superarlo, se mantiene por ello en una especie de estadio infantil. La libertad que busca Baudelaire representa solo el escenario purgatorio que deberá recorrer la modernidad hasta hacerse cargo de su dialéctica paralizadora. Se plantea el conflicto pero no sale de él, no lo supera. Solo lo sufre.

En Genet, por el contrario, Sartre encuentra el héroe sin reservas de su propia filosofía, el verdadero revolucionario que no se arredra ante el imperativo de cambiar radicalmente la realidad al precio que sea necesario. Genet

recoge la herencia de toda una heterodoxa tradición moderna que acaba con la tradición platónico-cristiana, según la cual solo a partir del Bien podemos elevarnos. La tesis moderna sería, por el contrario, que únicamente a partir del Mal podemos elevarnos. Porque la vida, la verdadera vida, es materia, barro, pecado, manos sucias, lucha. Y esta es la herencia que va a recoger Genet. Sus primeras obras, autobiográficas: *Journal du voleur* (*Diario de un ladrón*, escrito en 1949, dedicado a Sartre y a Castor, es decir, a Simone de Beauvoir), *Notre-Dame des Fleurs* y *Miracle de la Rose*, son el relato de la reflexión acerca de por qué el Mal le ha acompañado siempre, por qué es un hombre de Mal. Sus libros son una reflexión sin compromisos, sin tapujos, sin límites, sin trampas. Y así, y solo así, es decir, volviendo sobre su experiencia, va a poder absorber (*aufheben*, en el sentido hegeliano) su propia experiencia, hacerse cargo de ella, convertirla en concepto; va a poder realizarse desde y en el barro; no en el sentido de elevarse a otra esfera, sino en el sentido de permanecer en ella, pero ahora realizada, atravesada, entendida. El Bien solo puede ser a partir del Mal.

La tradición platónico-cristiana habría querido ahorrarse este esfuerzo y situarse desde el comienzo en la esfera del Bien, reprimiendo el Mal, en definitiva, reprimiendo la Vida, porque la Vida es el Mal. Como el platónico reduce la verdadera Vida a un mundo de «ideas», el cristiano, más radical, proyecta la «verdadera» Vida en un más allá. Este sería un valle de lágrimas y sufrimiento que solo en otro mundo puede encontrar su otro, su realización. Las sombras de la caverna y su verdad fuera de ella se hallan definitivamente separadas. La modernidad se rebela contra ambas formas, la platónica y la cristiana. La verdadera, única Vida que tenemos es esta y es aquí, y debemos por ello abrazarla como es, con sus miserias. Es la vuelta al Paraíso perdido, al mundo de la Vida, del que nos expulsó la filosofía platónico-cristiana, ahora rebelándose contra la prohibición de disfrutar de él, contra Dios mismo, con todas las consecuencias. Vivir es pecar, es comer la manzana prohibida, es hollar la tierra con los pies y asumir las consecuencias, es decir, arriesgar el castigo por ello. Vivir es creer en sí mismo y solo en sí mismo. Descartes es el héroe de la modernidad, como Magallanes. Ellos se han atrevido a salir de la caverna, arriesgando su vida vieja, llena de prejuicios y mentiras. Genet da un paso más en esta línea, entiende Sartre. Como no cree en un más allá, solo puede creer en un más acá.

Tal es la admiración de Sartre por Genet, que, cuando en Nueva York le preguntaron por Albert Camus, Sartre respondió: Camus es un amigo, un escritor de talento, un buen estilista, pero no un genio. El único genio ahora mismo en Francia es Genet, y su estilo es el de Descartes (en White, 1993: 294). Genet es el Descartes del siglo xx, para Sartre.

Lo que Sartre dice al final de la obra dedicada a Genet puede valer para ambas monografías (de Baudelaire y de Genet):

Mostrar los límites de la interpretación psicoanalítica y de la explicación marxista y que solo la libertad puede dar cuenta de una persona en su totalidad,

para mostrar esa libertad lidiando con el destino, primero aplastado por sus fatalidades y luego volviéndose sobre ellas para digerirlas poco a poco, demostrar que el genio no es un don, sino el desenlace que inventamos en casos desesperados, redescubrir la elección que hace un escritor de sí mismo, de su vida y sentido del universo, incluso en los personajes formales de su estilo y composición, incluso en las estructuras de sus imágenes, y en la particularidad de nuestros gustos, repasar en detalle la historia de una liberación: esto es lo que yo he querido; el lector dirá si he tenido éxito².

Sartre, como es sabido, en algún momento de su vida se ocupó intensamente de estudiar la obra de Marx y de Freud, y de ambos se esforzó por extraer lo que consideró válido y de criticar lo que consideró insuficiente para su propio programa filosófico, es decir, para la filosofía misma. Ambas mirillas, la psicoanalítica y la marxista, se hallan entrecruzadas en el foco que Sartre coloca sobre ambas biografías.

En efecto: lo que une a Baudelaire y a Genet es una infancia complicada, que les marcó decisivamente y que, en parte, aunque una parte decisiva, explicaría su decurso. Y desde su infancia compleja (por cierto, como la de Sartre, como nos explica en su libro autobiográfico *Las palabras*) se ven arrojados a una, no menos compleja, sociedad, es decir, a la sociedad que les tocó vivir, con sus contradicciones, cuyas venas son abiertas por el certero escalpelo crítico de Sartre. Ambas obras tratan de entender el decurso de sus respectivas vidas desde dentro, desde su encrucijada personal, pero también histórica concreta, contra otras interpretaciones unilaterales o torticeras, en definitiva, que no se ajustarían a la verdad. El último capítulo del libro sobre Genet se titula: «Prière pour le bon usage de Genet» (Sartre, 1952: 645 ss.). Genet habría sido «mal usado», mal tratado, mal interpretado, y Sartre pretende con su obra corregir este desagravio.

La obra sobre Genet trata, por tanto, de rescatar a Genet de esas interpretaciones torticeras y hacer de él un «santo mártir» de su propia causa, causa que habría abrazado sin reservas, con todas las consecuencias, como un héroe. De la extensa obra queremos fijarnos solo en algunos elementos significativos.

Sartre se sitúa así en la mejor tradición de la teoría crítica o, si queremos, se adelanta a ella.

2. «Montrer les limites de l'interprétation psychanalytique et de l'explication marxiste et que seule la liberté peut rendre compte d'une personne en sa totalité, faire voir cette liberté aux prises avec le destin, d'abord écrasée par ses fatalités puis se retournant sur elles pour les digérer peu à peu, prouver que le génie n'est pas un don mais l'issue qu'on invente dans les cas désespérés, retrouver le choix qu'un écrivain fait de lui-même, de sa vie et du sens de l'univers jusque dans les caracteres formels de son style et de sa composition, jusque dans la structures de ses imagen, eta dans la particularité de sus goûts, retracer en détail l'histoire d'une libération : voilà ce qu j'ai voulu ; le lecteur dira si j'ai réussi» (Sartre, 1952: 645).

2

Genet es, desde muy temprano, un marginal y un marginado de la sociedad; es un condenado. Ser ladrón y pederasta es adscribirse a lo más odiado en una sociedad donde la propiedad privada y las relaciones heterosexuales, y solo en el interior del matrimonio (al menos cara a la galería), son lo más sagrado, los estigmas de la normalidad; robar y tener unas relaciones sexuales fuera de estos paradigmas es condenable. Hipocresía y signo de marginalidad son sus signos; es abominable. Más aún, decidir serlo de manera coherente y consciente es enfrentarse abiertamente a la sociedad, atentar contra ella: posicionarse crítica y materialmente contra ella. Sartre analiza, en las primeras 200 páginas del libro, el proceso de consolidación de la personalidad de Genet, el cual asume paulatinamente su condición de ladrón y pederasta, y esto le otorgará una idiosincrasia especial. Sus obras autobiográficas son el testimonio de ello.

Hay otros dos elementos fundamentales, a los que Sartre dedica un largo tratamiento: la *traición* (Sartre, 1952: 196 ss.) y el *fracaso* (*échec*). La traición será un signo de radicalidad. Genet será un traidor (*trahir*, Sartre, 1952: 196 y ss.), tanto ante la correcta conciencia burguesa como también ante los demás ladrones, pues Genet quiere ser un hombre libre, no sigue ninguna pauta prefijada. Su fidelidad no se detiene ante prejuicios sociales. Quiere ser un buen ladrón (Sartre, 1952: 210-211) y hacer de ello su bandera. Para ello es capaz de traicionar incluso a los suyos, a los «malos» ladrones. Porque el ladrón no debe robar para tener, no quiere convertirse en ciudadano honrado ni reconocido. El ladrón debe mantenerse en la necesidad absoluta que le obliga a robar no para poseer algo, sino para demostrar que no le interesa nada, para despreciar la «falsa» vida en nombre de la libertad absoluta. En definitiva, para denunciar los falsos valores sobre los que se sustenta la sociedad. Ante una sociedad «falsa» solo se puede ser crítico, dice Adorno.

«Para llegar a ser todo, es necesario no ser nada en nada», cita Sartre a San Juan de la Cruz. La garantía de su verdad es el fracaso, la negación absoluta. El ladrón está condenado al fracaso (Sartre, 1952: 213-215). El fracaso y la traición son uno y lo mismo (p. 218). El fracaso solo se vive en la desesperación. El fracaso se convierte en la esencia del ser humano (Sartre, 1952: 216). «La estética del fracaso es la única durable. Quien no comprende el fracaso está perdido [...] Si no se comprende este secreto, esta estética, esta ética no se ha comprendido nada y la gloria es vana» (Jean Cocteau: *Opium*, citado en Sartre, 1952: 214, nota).

«Su actitud se *parece* a un anacoreta que se martiriza» (Sartre, 1952: 220). Genet se *sacrifica* al Mal (Sartre, 1952: 223): «Cuando decide robar y traicionar, hace el Mal por el Mal, sin razón, magníficamente por el simple decreto divino de Su Voluntad. Purgar su pena es la garantía de que *ha hecho* el Mal *para* conseguir la abyección, el desenlace más completo, para sufrir. Antes y durante el crimen, Genet quiere el sufrimiento porque es el índice del Mal; después, decide que ha querido el Mal para el sufrimiento que recibe en la prisión. En definitiva, hay un tiempo para la maldad: el de la praxis —y un

tiempo para la Santidad: el de la reflexión sobre la praxis, el de la interpretación retrospectiva de su actividad—. *Antes*: «Yo, Genet, he hecho el Mal porque es mi buen placer. Del robo no puedo sacar ni filosofía ni moral». *Después*: «Hermanos, hay que sufrir» (Sartre, 1952: 268).

3

¿En qué consiste la santidad de Genet? La Santidad es fundamentalmente una *détermination subjective* (Sartre, 1952: 231). El que aspira a la santidad adscribe su subjetividad a una norma radical de negatividad. «Si la santidad, como función objetiva, es un hecho relativamente simple, se vuelve infinitamente complicado cuando lo consideramos como una cierta dirección de la vida interior; el ermitaño que trata de vivir en santidad conoce todos los refinamientos de la dialéctica del No. Al penetrar bajo este envoltorio tosco, encontraremos, en Genet, la cultura religiosa más exquisita»³.

Sartre hace un repaso de lo que entiende por «cultura religiosa»: comienza con Platón, que describe en el *Banquete* el proceso por el que el filósofo debe morir corporalmente para elevarse a la contemplación de la Verdad y del Bien. Es decir, así lo interpreta Sartre, el filósofo debe renunciar a la particularidad para alcanzar lo Universal. La gnosis cristiana y el neoplatonismo habrían seguido esta vía. Y, finalmente, Hegel habría mostrado los resortes últimos y radicales de esta vía en la descripción de la *conscience malheureuse* de la *Phänomenologie des Geistes*, una figura clave y visagra al final del capítulo cuarto (la autoconciencia), que hará posible el quinto (la razón), el destino de la modernidad y de la ciencia. Sartre resume así el escenario pintado por Hegel en este momento del desarrollo de la conciencia:

La conciencia es a la vez inmutable y universal en calidad de pensamiento puro, de sujeto abstracto y a la vez esta contingencia particular, aquel hombre nacido de la carne, aparecido en una situación particular, sumergido en el río del devenir; pero no sabe que es universal; cree que esta universalidad abstracta y eterna le es trascendente y que es Dios. Por eso, por vergüenza de su singularidad, intenta destruir en sí misma lo particular para elevarse hasta él. Pero el movimiento por el cual lo particular en ella trata de destruirse, no sale de la particularidad histórica, es tal deseo concreto, a tal hora de tal día que la conciencia, en tales disposiciones, intentará por tal medio vaciar; no escapará a la desgracia. Es este odio de sí mismo lo que hace que algunos textos de la mística cristiana nos recuerden a los mejores pasajes de Genet⁴.

3. «Si la Sainteté, comme fonction objective, est un fait relativement simple, elle se complique à l'infini quand nous la considérons como una certaine direction de la vie intérieure; l'ermite que tente de vivre saintement connaît tous les raffinements de la dialectique du Non. En pénétrant sous cette enveloppe grossière, nous allons retrouver, chez Genet, la culture religieuse la plus exquise» (Sartre, 1952: 231).
4. «La conscience est à la fois l'immuable et l'universel à titre de pensé pure, de sujet abstract et à la fois cette contingence particulière, cet homme né de la chair, apparu dans une situation particulière immergé dans le fleuve du devenir; mais elle ne sait pas qu'elle est l'universel; elle croit que cette universalité abstraite et éternelle lui est transcendante et que c'est

La «conciencia desgraciada» es, pues, una conciencia que reniega de sí misma en nombre de un universal que trata de alcanzar saltando por encima de su particularidad. Como esto es imposible, esta frustración le produce un dolor que le lleva a odiar su propia situación y a querer anularse y diluirse en lo universal. Trata, por tanto, de ascender a un frustrante, por inalcanzable, universal abstracto. Esta frustración será, para Hegel, el acicate que le llevará adelante, a buscar otra salida. Este camino será el modesto pero inevitable camino de la modernidad, con Descartes a la cabeza. La cultura va a volverse al mundo y tratará de encontrar en él el verdadero sentido de la Vida. Así, la modernidad reconcilia el cielo y la tierra. No hay más cielo que la tierra, en ella debe realizarse el ser humano. La ciencia moderna (Galileo), pero también la filosofía (Descartes), la poesía (Baudelaire) o la geografía (Magallanes) son los precursores. Es el contraste absoluto de la *Sonata para piano n.º 111*, de Ludwig van Beethoven. Como Butler subraya en su lectura del capítulo cuarto de la *Fenomenología*, se ha malentendido este desenlace de la dialéctica entre esclavo y amo, pues esta termina no en una triunfante elevación del esclavo sobre el amo, sino en un humillante fracaso (*échec*) que obliga a la conciencia a replantearse su propia substancia. Aquí Nietzsche y Hegel se encuentran, como apunta acertadamente Butler. También Beethoven y Schönberg. Es el final de una concepción triunfante de la ilustración y el verdadero comienzo de la auténtica dialéctica de la ilustración. Pero la historia no va a escuchar esa voz crítica y va a volverle la espalda. Genet se sitúa en esa línea crítica y por ello será repudiado por su tiempo. ¿Cómo lo hace?

Genet (al igual que Jouhandeau, otro místico al que Sartre dedica varias páginas) busca ascender, pero su ascensión no será hacia una situación enajenada y por tanto desgraciada, sino a una singularidad concreta y libre; una singularidad que se da sus propias leyes: ahí se halla la clave. No se trata de anularse, sino de afirmarse en su negatividad. La verdadera ascesis es una *re-creación* de sí mismo y del mundo, un ejercicio de libertad absoluta. «L'ascèse est ici *re-creation*» (Sartre, 1952: 234). Y aunque ambas vías se definen por la privación, por la filosofía del No, la diferencia será fundamental.

Existen pues dos posibles vías de ascetismo, según Sartre: una ascendente y otra descendente. La primera es la de Platón, Teresa de Ávila, Nietzsche o Gide, la cual, a pesar de las diferencias, es ascensional. En general, todos ellos renuncian a lo inmediato para recuperarlo a un nivel más elevado, por medio de Dios, del arte o de la moral. Se desprenden de las sombras de la caverna para ascender a la luz y juzgar, desde la luz, el error de considerar a las sombras la verdadera realidad. Al final se llega a un punto desde el que redimir la falsa

Dieu. Aussi tente-t-elle, par honte de sa singularité, de détruire en elle le particulier afin de s'élever jusqu'à lui. Mais le mouvement par lequel le particulier en elle tente de se détruire ne sort pas de la particularité historique, c'est tel désir, à telle heure de telle jour que la conscience, dans telles dispositions, essaiera par tel moyen de détruire; elle n'échappera pas au malheur. C'est cette haine de soi qui fait rendre à certains textes de la mystique chrétienne un son qui n'est pas sans nous rappeler les meilleurs passages de Genet» (Sartre, 1952: 232).

realidad, el error, el pecado. Sería, podríamos decir, una dialéctica *positiva* (por tomar un concepto adorniano), aunque Sartre no usa este término.

La dialéctica de Genet es distinta; no es la de Nietzsche, según Sartre. No se trata de un «más allá» del Bien y del Mal, sino de una *Aufhebung* hegeliana (Sartre, 1952: 211, nota). Sartre distancia a Genet también de Kierkegaard (p. 212): «En la ascesis kierkegaardiana misma entra un germen de alienación», porque allí es Dios el que constituye a Abraham «desde fuera». No hay libre elección. El *hacer* no puede subordinarse al *ser* sin deslegitimarlo: es una máxima de Sartre. Existir es hacer en primera instancia. No hay un ser previo al hacer del cual derivaría el hacer. Hegel entiende de este modo la acción de Antígona: su hacer le constituye como tal, Antígona «hace» sin pensar, o mejor: su hacer es su pensar.

Genet y Marcel Jouhandeau siguen la otra vía, la vía descendente (*descente*, hacia abajo), una especie de dialéctica negativa. Mientras el Santo renuncia al Mal para abrazar el Bien, el Pecador, en cambio, renuncia al Bien para abrazar el Mal, la Nada, el Mal Total (Sartre, 1952: 245). En el Santo solo queda el Ser, es decir, Dios. En esta dialéctica de la negación Genet es el más radical, porque arriesga más que Santa Teresa y Jouhandeau, al ser capaz de asumir su propia vida tal como aparece, sin dejar sombras de duda sobre ella. Vive su vida sabiendo claramente que lo que hace es lo que debe hacer.

La santidad de Genet consiste en hacer lo que debe hacer. Debe hacer el Mal y solo así hace el Bien, como Antígona. Esta dialéctica paradójica es analizada por Bataille en su artículo sobre Genet (*La littérature et le mal*, 125-154).

El humanismo de Genet es un humanismo estéril y de inmanencia pura. Un humanismo del infierno. Genet ama al ser humano contra la trascendencia ética y social (Cfr. Sartre, 1952: 243). Aquí el existencialismo sartriano encuentra su máxima expresión. La *trans-ascendencia* produce necesariamente la *trans-descendencia* (en el lenguaje de Jean Wahl, según Sartre, 1952: 244).

Genet iría un paso más adelante incluso que Jouhandeau; va a ser el más radical, según Sartre.

4

¿Es este realmente el camino de Hegel? El camino de la desesperación y del fracaso es sin duda el camino de la *Fenomenología* de Hegel. El camino comienza abajo, en el esclavo y en Antígona, no en el amo ni en Creonte. Es el de abajo el que grita de desesperación, el que está abajo es el que pone en marcha el movimiento que lo rescatará de su condición. La conciencia avanza a base de golpes y caídas. El que se halla arriba trata de evitar la subida del de abajo, trata de ahogar su grito de desesperación. Pero nada detiene el curso del de abajo, aunque para conseguir salir de su situación el camino del No debe ser radical.

Esto queda escenificado en el capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Dos (auto)conciencias (dos cuerpos, dicen Butler y Malabou) se enfrentan. Una ha sabido desprenderse totalmente de la vida y se arriesga

en las aguas turbulentas e inseguras del incierto destino en un mar amenazador, mientras la otra ha quedado amarrada al puerto seguro de la vida sin arriesgar su seguridad. La primera se libera de la vida y se convierte, así, en triunfante dueña de su destino. La segunda, incapaz de liberarse de la vida, se convierte en esclava. Pero esa victoria del primero es engañosa. Al cabo la posición del amo será insostenible, porque es imposible desprenderse totalmente de la vida. El amo deberá aprender a mantenerse vinculado a la materia de la vida, sin la cual no puede subsistir. Para ello necesitará al segundo, que es el que conoce esta materialidad. El esclavo, por su parte, deberá aprender a liberarse de la vida, de la esclavitud de la materia. El destino de ambos es un destino compartido que les llevará a través del estoicismo y del escepticismo a la «conciencia desgraciada» con la que culmina el capítulo. Nietzsche y Freud, a su manera, ofrecen una visión bastante similar del «malestar» que aparece como final de esta experiencia.

Otro momento fundamental del camino hacia la búsqueda de su sí mismo en la obra hegeliana se nos antoja el final del capítulo quinto de la *Fenomenología*, donde la conciencia, ahora convertida en «entendimiento» (*Verstand*) trata de aferrarse a formas como el hedonismo, el escepticismo o la conciencia heroica (así, don Quijote, en el análisis de Valls Plana); cada forma nueva que surge en la necesidad de avanzar va a traicionar a las demás y a sí misma (que es lo mismo) precisamente por fidelidad a sí misma. Este capítulo hegeliano será clave para entender cómo la conciencia se desprende de sus viejas vestimentas para llegar a ser *Geist*, el cual se hace real en primer lugar en la figura de Antígona. Antígona (como Genet) se sacrifica a sí misma en nombre de un «nosotros» que es universal (pero no abstracto), es la humanidad que se ve rescatada en el gesto de Antígona. Casi podríamos decir, parodiando a Marx, que Hegel ha trazado el programa, ahora se trata de realizarlo. Son las feministas las que ahora toman en serio a Hegel en ello.

Volviendo a Genet, ¿hasta dónde llega el paralelismo entre Hegel y Genet? Cuando Sontag habla del lenguaje posreligioso hegeliano apunta a lo que Sartre encuentra en Genet. Este sería el punto en el que Sontag centra su breve artículo: el paralelismo que establece Sartre entre Genet y Hegel. Genet realizaría con su vida y obra el programa de Hegel en la *Fenomenología*, un viaje inmanente desde lo más bajo hasta la santidad pura del «saber absoluto», un camino de sufrimiento necesario, de negatividad total, un viaje al infierno, pero ahora sin Domingo de Resurrección glorioso. Genet habría sabido superar todas las dificultades y habría mostrado, así, que es posible recorrer con una dignidad no reconocida el camino negativo de la vida. El desprecio total a la positividad de la vida es la condición que pone Hegel a la autoconciencia para poder acceder a la libertad, al reino de la autoconciencia. Bien que esta para Hegel será solo el comienzo. La puerta de entrada. Luego hay que recorrer los laberintos sinuosos por los que discurre la vida sin complacerse en ninguna de sus estaciones. El mundo de la vida se convierte en el mundo de la muerte, de la cárcel, del desgarrar, en definitiva, de la negatividad. Aquí se encuentran Hegel y Genet, según Sartre y Sontag.

De todos modos, Sartre no se alinea incondicionalmente del lado de Hegel. A veces se distancia de él y parece criticarle una falta de radicalidad, una incoherencia, un positivismo que se parece al que le achaca Adorno. Hegel caería a veces en la tentación del pensamiento positivo o se hallaría cerca de hacerlo. Leemos, por ejemplo, en Sartre:

Quando Genet dice: «Tengo que robar» y el ladrón responde: «¿Por qué tú?» no están hablando del mismo Sí mismo. El ladrón quedó atrapado en las redes de lo universal. El yo del que habla es el particular universalizable, el que tiene esto en común con todos los demás que es él mismo y otro que los demás. Es lo particular hegeliano, fundado, sostenido, superado, absorbido por lo universal. El de Genet es el yo singular, no tiene nada en común con lo universal y lo particular, que de ningún modo puede fijarse en conceptos, sino solo para arriesgarse y vivir. Genet no resuelve la contradicción: la vive. Si se superara en él hacia alguna síntesis, Jean Genet desaparecería. Se trata de mantener los términos juntos, *en el movimiento*. Si se detiene, está perdido. En definitiva, *existe*⁵.

Que en Hegel se da la tentación de evadirse hacia un universal abstracto es una crítica bastante común. Pero con ello no se agota la potencialidad de la filosofía hegeliana. Es verdad, como dice Adorno en su *Dialéctica negativa*, que esa tendencia puede dejarse entrever a veces en la filosofía hegeliana, pero también es verdad que esa no es su fuerza motriz. Esa fuerza motriz es la misma que Hegel ve en Aristóteles y que la filosofía cristiana ha querido secuestrar. Pero la verdadera Vida no se deja secuestrar. Aquí podemos ver un encuentro entre Hegel y Genet que va más allá de la letra.

5

Quizás sean las «feministas» (en sentido amplio, como lo podríamos decir de Sontag) las que mejor han aprendido a mirar el lugar al que apunta Hegel. Incluso cuando pretenden «escupir» sobre Hegel (se trata de una expresión de la feminista italiana Carla Lonzi: *Sputiamo su Hegel*, como reza el título de su libro manifiesto). Hegel no habría entendido el concepto fundamental según Lonzi, el de *diferencia*, y trataría de diluirlo en una dialéctica que solo sería un manto tras el cual se ocultaría el origen de la represión. Hegel no habría entendido lo específico de la sexualidad femenina. Tras el pacto social

5. «Est-ce que *moi* je dois voler» et que le cambrioleur le répond: «Pourquoi *toi*?» ils ne parlent pas du même Soi. Le cambrioleur s'est laissé prendre dans les redds de l'universel. Le *soi* dont il parle, c'est le particulier universalisable, celui qui a ceci de commun avec tous les autres qu'il est *soi* et autre que les autres. C, est le particulier hégélien, fondé, soutenu, dépassé, absorbé par l'universel. Celui de Genet, c'est le Moi singulierque est sans commune mesure avec l'universel et le particulier, qui ne peut aucunement se fixer en concepts, mais seulement se risquer et se vivre. Genet ne résout pas la contradiction: il la vit. Si elle se dépassait en lui vers quelque synthèse, *Jean Genet* disparaîtrait. Il s'agit de maintenir les termes ensemble *par la vitesse*. S'il s'arrête, il est perdu. Bref, *il existe*» (Sartre, 1952: 211).

habría un pacto sexual que Hegel no puede entender. El placer clitorídeo es clave en el conocimiento de la mujer y, por tanto, en su subjetivización.

Esta desconfianza radical en Hegel va a ser revisada y reorientada por Butler y Malabou (2010). Ellas tratan de repensar y rescatar las categorías hegelianas para realizar precisamente el «universal concreto» que estas categorías dejarían entrever, pero que no logran abrir en toda su radicalidad.

Malabou analiza cuatro maneras de leer el decisivo capítulo cuarto de la *Fenomenología*: la de Kojève, la de Derrida, la de Butler y la de Foucault (Butler y Malabou, 2010: 16 ss.). Las dos primeras maneras de leer a Hegel quedan recogidas (absorbidas, podríamos decir) en la de Butler. También el planteamiento de Foucault es deficitario (Malabou, 2020: 18). El campo de batalla no es la autoconciencia, sino el cuerpo. Donde Hegel dice *autoconciencia* Butler propone leer *cuerpo*. Dos cuerpos distintos se enfrentan a la búsqueda de su realización. Y esta diferencia busca expresarse desde sí misma.

Malabou concreta esta reflexión en su obra titulada *El placer borrado: Clitoris y pensamiento*. En esta obra la dialéctica del esclavo alcanza su máxima expresión y concreción. La autora pasa revista a las diversas maneras de entender y tematizar el tema. Al final llega a una conclusión concreta: el clitoris representa el fin del poder patriarcal y la posibilidad de una nueva forma anárquica y desinteresada de entender la vida social. Representa, así, el futuro emancipado, el único posible.

En definitiva, el potencial de Hegel está lejos de agotarse. Su filosofía, como decía Foucault, apunta más lejos de lo que creíamos. Genet le acompaña en este viaje. Hélène Cixous cuenta a Genet entre los que han aportado a la empresa feminista. *Souffles* (1975) de Cixous es una respuesta directa a la novela de Genet *Pompes funèbres* (1948). Además, Cixous le dedica una obra completa a Genet: *Entretien de la blessure: Sur Jean Genet* (2011).

A modo de conclusión

Siendo Genet un apestado, un expulsado, un maldito de la cultura europea, alguien que en Europa (y no solo en Europa) fue perseguido y encarcelado por sus delitos, alguien que nunca se cansó de aguijonear, maltratar y maldecir la cultura oficial europea, siendo el verdadero crítico de la misma, hemos de concluir que fue la cultura oficial europea la que se alejó, la que le dio la espalda a Genet y, así, a Hegel; y, así, a sí misma. Esta habría sido la verdadera tragedia europea: haber traicionado su propia vocación, su destino, que era seguir el camino que Hegel diseñó.

Genet es un santo maldito. Acabó en Marruecos, lejos de la metrópolis, donde encontró lo que Europa no le dio. Sartre (y quizás luego Derrida) lo salvaron, lo rescataron del olvido y lo elevaron a los altares. Quisieron rescatarlo para Europa y, así, a Europa misma. Quisieron salvar a Europa de sí misma.

En definitiva, el grito de Genet es el grito de denuncia contra una sociedad egoísta (falsa, diría Adorno), un egoísmo que le impide vivir su libertad. Y no se trata de una libertad individual y caprichosa, sino de una libertad social,

espiritual (*geistlich*, para decirlo con Hegel). Una sociedad en la que Antígona pueda defender y hacer efectivos, reales, sus derechos, que son los derechos de todos. Porque son derechos sociales. La lucha de Genet es una lucha por todos, por la sociedad. Una lucha por desenmascarar la hipocresía social de la sociedad liberal. Genet se sitúa en la sombra, en el trastero de la sociedad y desde ahí le grita sus mentiras. Genet ha salido de la cueva y ha visto el fondo desde el que brota el Mal. Y el Mal brota del supuesto (falso) Bien. Es su verdadero Otro. El Mal es la verdad de la sociedad bienpensante, de la sociedad burguesa. Genet es la única alternativa posible. O Genet o no hay alternativa.

Algo de ello analiza Sontag en su artículo sobre el estado del psicoanálisis en USA. Hay un psicoanálisis falso, complaciente con el sistema, adormecedor, y otro revolucionario, el de Marcuse y de Norman O. Bowns. *Eros y civilización* marca un camino que pasa necesariamente por Hegel y Freud. Por ello Sartre sitúa a Genet en la estela de ambos filósofos. Cuando Habermas trata de desviar el camino hacia el pragmatismo americano se equivoca. Así se lo señalaron Butler, Laclau y Žizek en el famoso libro conjunto del año 2000. El camino es del Yo al Nosotros y no hay vuelta atrás. El neoliberalismo va contra la historia.

Genet mostraría que el rechazo que Europa hace de Hegel es un rechazo a sí misma, a su historia, a lo que debía haber sido y no quiso ni quiere ser. Es el miedo a verse a sí misma como es, a ver lo que ha llegado a ser por arrogancia, por prepotencia. Si el mundo rico vuelve la espalda al mundo pobre es porque se considera mejor, más «culto», más educado, más limpio. Genet es un forúnculo, una anomalía, y se empeña en restregárselo a Europa por la cara y, así, nos recuerda que los demás tampoco somos mejor que él, somos mierda pero no queremos verlo. Hasta la misma palabra cuesta expresarla. Ocultamos las heces y rápidamente las hacemos desaparecer de la vista, como algo indigno.

Genet quiere vivir y Europa se lo prohíbe, se lo impide. No puede respirar en Europa. Por ello se va. Marruecos le dará lo que necesita. Relaciones libres, personas iguales, no intelectuales arrogantes, sino gentes que solo quieren vivir. Su grito es: «Déjenme vivir, bastardos!» («Nolite te bastardes carborundorum»), como leemos en la novela de Atwood *El cuento de la criada*. Europa (y el mundo entero) ha caído en manos de un régimen totalitario, un régimen neoliberal, donde manda el capital, sin compasión. «Tiempos intempestivos, de hecatombe», decía Adorno al final de la *Dialéctica negativa*. «Last times», dice Žizek. Los extremos se radicalizan, como en la última sonata de Beethoven, la número 111, que analiza Adorno en el *Doktor Faustus* con ayuda de Thomas Mann. O estás con Antígona o en contra.

Referencias bibliográficas

- ATWOOD, Margaret (1996). *The Handmaid's Tale (El cuento de la criada)*. Londres: Vintage, 1985.
- BATAILLE, Georges (1957). *La littérature et le mal*. París: Gallimard.
- BLOCH, Ernst (1963). *Avicenna und die Aristotelische Linke*. Frankfurt: Suhrkamp.
- BUTLER, Judith y MALABOU, Catherine (2010). *Sois mon corps*. París: Bayard.
- CIXOUX, Hélène (1975). *Souffles*. París: Des femmes.
- GENET, Jean (1948). *Pompes funèbres*. París: Gallimard.
- HEGEL, Georg-Wilhelm-Friedrich (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MALABOU, Catharine (2020). *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*. París: Rivages.
- SARTRE, Jean-Paul (1947). *Baudelaire*. París: Gallimard.
- (1952). *Saint Genet comédien et martyr*. París: Gallimard.
- (1968). *Las palabras*. Buenos Aires: Losada [1963].
- SONTAG, Susan (1962a). «La imaginación pornográfica». En: *Against Interpretation and Others Essays*. Nueva York: Penguin Modern Classics.
- (1962b). «Sartre's Genet». En: *Against Interpretation and Others Essays*. Nueva York: Penguin Modern Classics.
- WHITE, Edmund (1993). *Genet a Biography*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Xabier Insausti Ugarriza es doctor en Filosofía por la Universidad Ludwig Maximilian de Múnich (Alemania). Es profesor de teoría del conocimiento en la Universidad del País Vasco. Ha publicado diversas obras sobre el idealismo alemán, especialmente sobre Hegel, y otros temas filosóficos, por ejemplo: *Pensar la filosofía hoy* (Plaza y Valdés, 2006); *Euskal Herria. Errealitatea eta utopia* (Jakín, 2010); *Badiou: baldintzarik gabeko filosofia* (Jakín, 2014); *Filosofía e inmanencia* (Plaza y Valdés, 2015); *Diálogos de pensamiento crítico* (Universidad de Chile – Universidad del País Vasco, 2012); *Filosofar o morir. La actualidad de la teoría crítica* (Plaza y Valdés, 2017). Otras obras: *Hegels Rezeption in Spanien* (UPV, 2000); *Hic Hegel, hic saltus* (Jakín, 2013); *Nuevos diálogos de pensamiento crítico* (UCM-UPV, 2015); *Nuevo vuelo del búho* (Premio Becerro de Bengoa, Diputación Foral de Álava, 2017); *Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia* (Piedrahita, Vommaro e Insausti, eds. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio 2018); *Von der Agorá zur Cyberworld. Soziale und kulturelle, digitale und nicht digitale Dimensionen des öffentlichen Raumes* (Banse e Insausti, eds. Berlín: Trafo, 2018). Cofundador de la Red Internacional de Pensamiento Crítico. Traductor al euskera de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, además de otros libros de Adorno y Freud.

Xabier Insausti Ugarriza has a PhD in Philosophy from the Ludwig-Maximilians-Universität of Munich (Germany). He is professor of Ezagutzaren theory (Theory of Knowledge) at the University of the Basque Country. He has published various works on German Idealism, especially on Hegel, and on other philosophical topics such as: *Pensar la filosofía hoy* (Plaza y Valdés, 2006); *Euskal Herria. Errealitatea eta utopia* (Jakín, 2010); *Badiou: baldintzarik gabeko filosofia* (Jakín, 2014); *Filosofía e inmanencia* (Plaza y Valdés, 2015); *Diálogos de pensamiento crítico* (Universidad de Chile – Universidad del País Vasco, 2012); *Filosofar o morir. La actualidad de la teoría crítica* (Plaza y Valdés, 2017). Other works include: *Hegels Rezeption in Spanien* (UPV, 2000); *Hic Hegel, hic saltus* (Jakín, 2013); *Nuevos diálogos de pensamiento crítico* (UCM-UPV, 2015); *Nuevo vuelo del búho* (Premio Becerro de Bengoa, Diputación Foral de Álava, 2017); *Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia* (Piedrahita, Vommaro e Insausti, eds. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio 2018); *Von der Agorá zur Cyberworld. Soziale und kulturelle, digitale und nicht digitale Dimensionen des öffentlichen Raumes* (Banse e Insausti, eds. Berlín: Trafo, 2018). He is co-founder of the International Network of Critical Thinking. He is the Basque translator of Hegel's *Phänomenologie des Geistes*, as well as other books by Adorno and Freud.
