

**Eduardo Ranch Sales**

# **EL MÉTODO DIALÉCTICO**

© Eduardo Ranch Sales  
© Universidad de Alicante  
Secretariado de Publicaciones  
Imprime: Gráficas CIUDAD, S.A.  
Depósito Legal: A-1169-1983  
Impreso en España

Estos créditos pertenecen a la edición impresa de la obra.

Edición electrónica:



# ÍNDICE

## Introducción

### Parte I - Los antecedentes de la «crítica»

- A) Sastre y el marxismo en Francia
  - I.-El marxismo en Francia
  - II.-Situación del marxismo después de la 2ª Guerra Mundial
  - III.-Ataques a Sartre
  - IV.-Hacia un marxismo crítico (1957-1968)
- B) Escritos filosóficos-políticos
  - I.-Tres etapas sartreanas respecto al marxismo
  - II.-Materialismo y revolución
  - III.-Los comunistas y la paz
  - IV.-El fantasma de Stalin
- C) La influencia de Merleau-Ponty
- D) Cuestiones de método
  - I.- Marxismo y existencialismo
  - II.- La alternativa al método del marxismo dogmático
  - III.- El proyecto humano y la recurrencia

### Parte II - Los motivos de la crítica de la razón dialéctica

- A) ¿Qué significa fundamentar la dialéctica?
  - I.-Circunstancias vitales y teóricas de la «crítica»
  - II.-¿ Qué significa fundamentar para Sartre?
  - III.-Analogías con Heidegger
  - IV.-La fundamentación sartreana y otras fundamentaciones
- B) El dogmatismo y la crítica
  - I.-El marxismo esclerotizado y el problema de la «inversión» de la filosofía hegeliana
  - II.-La crítica al dogmatismo
- C) Razón dialéctica y razón analítica
  - I.-Requisitos de la inteligibilidad dialéctica
  - II.- Diferencias entre razón dialéctica y razón analítica
- D) El hombre y la dialéctica
  - I.-La vida cotidiana y la praxis totalizadora
  - II.-El tema de la subjetividad antes y después de la crítica
  - III.-Historia y dialéctica

### Parte III - La dialéctica constituyente

- A) El descubrimiento capital de la experiencia dialéctica
  - I.- El contenido
  - II.-El ámbito de aplicación
- B) El sentido de la libertad y la aparición de lo negativo: diferencias con el «ser y la nada»
- C.- Las relaciones humanas y la materialidad: de la relación binaria a la terciaria
  - I.-La superación de la relación binaria
  - II.- La inteligibilidad de las relaciones humanas: el tercero
  - III.- Reciprocidad, escasez y lucha de clases: diferencias con el marxismo

### Parte IV - La contrafinalidad de lo práctico inercial

- A) La inercia del cuerpo social y la alienación: lo práctico-inerte
  - I.- La materia trabajada como objetividad
  - II.- Diversas manifestaciones de la materia trabajada
- B) Objetos colectivos y caracteres de la serialización: la masificación de las clases sociales
  - I.- Los objetos colectivos como fundamento de la socialidad
  - II.- Distintas formas de la existencia serial
- C) La ruptura con lo práctico-inerte
  - I.- La acción del grupo en fusión
  - II.- Estructura del grupo en fusión

III.-La inteligibilidad del grupo «en fusión»

Parte V - La dialéctica constituida

- A) El juramento y el origen de la dialéctica constituida
  - I.- Naturaleza del juramento
  - II.- Juramento y sistema institucional
  - III.- La inteligibilidad del juramento
- B) La organización social y su intelección
  - I.- Naturaleza de la organización
  - II.- Estructura y sistema: Tres características estructurales
  - III.- La inteligibilidad de la organización social
- C) El proceso institucional y el poder
  - I.- Individuo y sociedad
  - II.- La institución: Intersección de lo colectivo y de lo común
  - III.- Dos transformaciones fundamentales de la libertad

Parte VI - Objetividad, historia y enajenación

- A).- La complejidad de lo concreto como «medio formal»
- B).- Objetividad y alienación
  - I.- La conciencia comprometida con lo real
  - II.- El carácter social de la autoproducción del hombre
  - III.- Objetividad y alienación
- C).- Las dimensiones históricas de la realidad social y la comprensión de la historia
  - I.- Necesidad de la perspectiva histórica
  - II.- Posibilidad de la comprensión histórica

Parte VII - Un debate a modo de conclusión: Sartre y los estructuralistas

- A) Una polémica sobre la historia y la estructura
  - I.- La acogida de la crítica de la razón dialéctica y el origen de la polémica
  - II.- Reacción de Lévi-Strauss en El pensamiento salvaje
  - III.- Sartre contraataca
  - IV.- El idealismo de L. Strauss
- B) La inteligibilidad de las estructuras
  - I.- El planteamiento de la cuestión
  - II.- Sartre: Las relaciones humanas como antecedentes
  - III.- Las paradojas del estructuralismo
- C) El debate continúa
  - I.- Las modas cambian, los problemas permanecen
  - II.- Las relaciones entre praxis y teoría
  - III.- Otros pensadores en el debate
- D) Las diferencias con Althusser
  - I.- El método de interpretación
  - II.- Praxis y teoría como punto culminante de la disidencia
  - III.- Althusser y el antihumanismo

Balance final

Bibliografía

Bibliografía de Sartre

*A Pilar, compañera  
querida e infatigable y a  
mis hijos Rosa María y  
Marta.*

Este trabajo, realizado bajo la dirección del Prof. Dr. Montero Moliner ha sido presentado como tesis para la obtención del grado de doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Literaria de Valencia, en septiembre de 1982. El Tribunal formado por los profesores José Luis Montero Moliner como presidente, don Manuel Sánchez Ayuso (†), don José Montoya, don Josep Lluís Blasco y don Sergio Sevilla consideraron adecuado conceder la calificación de sobresaliente cum laude por unanimidad.

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a dichos profesores especialmente al Dr. Montero Moliner por las ayudas y orientaciones recibidas. Del mismo modo debo agradecer al Magnífico Rector de la Universidad de Alicante, Dr. Don Antonio Gil Olcina la publicación de esta tesis por la Universidad que él tan dignamente regenta y a la cual me honro en pertenecer.

## Introducción

El interés de la obra de J. P. Sartre radica en varios puntos importantes. Por una parte Sartre, después de la guerra se convirtió en un hombre que personificaba una causa filosófica convertida en una moda. El existencialismo del París de la posguerra era considerado como una especie de protesta desesperada y agónica, que enfatizaba los derechos y las libertades del individuo, sumido en la impotencia de las grandes conflagraciones mundiales y aplastado por el poder de las grandes burocracias estatales. Sartre y Kafka se complementaban.

La obra máxima de aquel periodo, *L'être et le néant* -publicada en 1943 pero que pasó casi desapercibida en aquel trágico momento- fue leída, comentada, atacada o defendida, después de la guerra. En ella se hablaba por una parte de la libertad absoluta del hombre y de su responsabilidad, pero por otra, esa libertad era impotente, condenada a sí misma, y con expresiones muy literarias, se afirmaba que «estamos condenados a la libertad» y cosas parecidas. Era un tratado filosófico sobre la libertad, pero también sobre la incomunicación, la soledad y el aislamiento. Las novelas y el teatro de Sartre eran igualmente ambiguas. *Les Mouches* estrenada el 2 de Junio del mismo año, 1943, en el teatro de la Cité, presentaba el drama de Orestes bajo una óptica nueva: «He querido tratar de la tragedia de la libertad en oposición a la tragedia de la fatalidad». Las dificultades de la libertad, de la responsabilidad y de la culpa, en una circunstancia política concreta -la ocupación alemana- era el motivo inmediato que la obra reproducía en esa recreación de la tragedia clásica. En 1940, el mariscal Petain se había dirigido a la nación en los siguientes términos: «Vosotros sufrís y sufrireis todavía durante largo tiempo porque nosotros no hemos acabado de pagar todas nuestras culpas». Sartre había intentado con su obra teatral una apelación al pueblo francés, para que asumiera su responsabilidad histórica sin temor a la libertad. Muchos franceses se reconocían en esas obras lúcidas y amargas. Fue en 1943 cuando los comunistas le invitan a participar en sus organizaciones de resistencia y en sus revistas de agitación. Sartre acude a unas reuniones clandestinas presididas por Paul Eluard y colaborará en *Les Lettres Françaises*.

La ambigüedad de su pensamiento y de las ideas vertidas en sus trabajos, no deja de suscitar reticencias latentes o manifiestas. Esa ambigüedad radica en el hecho de que, junto a esas responsabilidades colectivas que no duda en asumir, Sartre no abdica de unas concepciones filosóficas elaboradas con anterioridad a los violentos acontecimientos de la II Guerra Mundial. Esas especulaciones elaboradas al calor de su entusiasmo por la fenomenología de Husserl, por los análisis de Heidegger y por sus estudios de Hegel, le habían posibilitado escribir un texto en donde Sartre, ciertamente, pretendía superar esas filosofías estableciendo vínculos radicales de la existencia humana con el mundo y los demás hombres, pero sin abdicar de la preeminencia de la propia conciencia en la vida humana. Lo que ocurría es que a una conciencia que se presentaba con caracteres absolutos frente al mundo y frente a los otros, sus vinculaciones con ese mundo y con los otros parecía cosa de magia, como señaló un marxista en aquel momento, Henri Lefebvre. Sartre hablaba y especulaba en torno a la responsabilidad y al compromiso del escritor, pero esa filosofía de la conciencia, situada más allá de la historia y del mundo, no fundaba adecuadamente un auténtico compromiso con los hombres. Era un pensador inmerso en su propio

pensamiento nihilizante, afectado por su propia tragedia íntima, que no encontraba los puentes con los demás. El subjetivismo de su punto de partida le impedía un verdadero acceso filosófico al mundo de todos.

Durante la posguerra, Sartre realizó toda suerte de actividades comprometidas con la izquierda francesa. Unas veces a favor del Partido Comunista Francés, otras en contra, incluso intentó crear su propio partido. Mientras tanto escribe sobre la libertad y escribe sus obras teatrales y sus novelas... funda una revista y es objeto de críticas, algunas de ellas muy certeras ayudarán a su evolución. Sartre comprendía que no podía sustentarse sobre los principios fundamentales de su pensamiento. Esta concepción filosófica que afirmaba por igual la conciencia que el compromiso con el mundo, parecía escindida en dos mitades contradictorias. Sartre tenía que ponerse de acuerdo consigo mismo en una obra que conjugara ambos factores sin violencia y coherentemente.

Por otra parte y al mismo tiempo que el pensamiento de Sartre evolucionaba intentando superar sus contradicciones, los acontecimientos filosóficos y políticos en Francia se desarrollaban de tal modo que iban a reportar un fondo objetivo propicio a ese trabajo sintético. El intento sartreano coincidía con el ambiente general francés generado con motivo de acontecimientos filosóficos importantes. Los temas despertados por el existencialismo sartreano, la libertad y sus dificultades, el problema de la alienación, recibieron un refuerzo inesperado con los descubrimientos de la obra del «joven Marx» -los *Manuscritos económico-filosóficos* escritos en París en 1844- y con el renacer de la obra del «joven Hegel» *La Fenomenología del Espíritu*. El marxismo francés que se sustentaba hasta entonces, casi absolutamente, en la obra de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, se abrió a los temas de la subjetividad y a su función histórica, a la alienación, a los problemas epistemológicos. Mientras el marxismo se «subjetivizaba», Sartre se «objetivizaba». Así nuestro hombre siempre cerca del marxismo como fenómeno social, vivo y efectivo, fue escribiendo textos políticos cada vez más comprometidos con la teoría marxista y con sus insuficiencias teóricas y prácticas. En ese acercamiento no todo fue sencillo. Una vez fue Sartre el que cometió errores, otras veces fueron sus críticos. Al final escribir *La Crítica de la Razón Dialéctica* se convirtió en un imperativo que no pudo rehuir. En este sentido, quizá no ha escrito Sartre ninguna obra más existencialista que este largo y denso trabajo filosófico.. [1]

Sartre decidió enfrentarse con el marxismo intentando una fundamentación crítica del mismo, es decir, poner bien de manifiesto sus verdades, al margen de lo que el marxismo oficial, representado por los teóricos del Partido opinaran. Piensa apoyarse en su pensamiento de una manera principal, pero también en todas las aportaciones que las ciencias del hombre habían efectuado hasta entonces, y respecto a las cuales los marxistas se habían mostrado refractarios. Todo este trabajo arrastraba consigo dificultades ingentes a las que Sartre tuvo que dar solución a medida que iba escribiendo.

Las ciencias humanas desde su origen llevaban sin solucionar, entre otros, el tema del individuo y su relación con las estructuras sociales. Al margen de las circunstancias personales y políticas que el asunto lleva consigo en el caso de Sartre, hacerse cargo de la problemática del individuo, considerado como entidad práctica, con conciencia de identidad personal y con poder significativo, situado en el interior de una sociedad respecto a la cual es producto y sujeto, implica hacerse cargo de una serie de dificultades de gran trascendencia en el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales. Algunas veces se ha pensado -y se sigue pensando- que la

perspectiva individual y biográfica es antagónica y contradictoria con la perspectiva objetiva social y científica.

Quizá cabe una rigurosa observación de la intimidad o de la existencia individual, pero durante mucho tiempo se pensó que ésta -identificada quizá con procedimientos introspectivos- no era un buen punto de partida para acceder a una teoría sociológica importante y objetiva, ni tan siquiera para estudiar el tema del hombre. Sobre esa observación intimista se podía hacer literatura, teatro, poesía, pero nada con pretensiones objetivas y científicas. Ni tan siquiera el lenguaje filosófico podía captar la concreción de la realidad humana. Precisamente esa era la crítica de H. Marcuse al Sartre de *L'être et le néant*. El lenguaje filosófico fracasaba delante de ciertos problemas. Así Kierkegaard llegó a la conclusión de que la situación del hombre sólo podía ser «resuelta» por la teología y por la religión. Para Marx, la concepción de la realidad del hombre es la crítica de la economía política y la teoría de la revolución [2]

En el campo de las ciencias sociales, los métodos propios de ellas parecían refractarios a la tematización de la vida individualmente considerada. El enfoque objetivista con el que estas ciencias iniciaron su existencia durante el siglo XIX, intentando parangonarse con las ciencias naturales, que tomaban como modelo, imposibilitaban esa problemática. Las dimensiones subjetivas de los fenómenos humanos no eran captables con esas ciencias cuyos métodos eran estadísticos, positivistas, objetivos, y hacían abstracción del hombre como ser activo, portador de una conciencia individual, del hombre como entidad receptiva de sentido y transformadora del mundo. Pero no se puede decir que «los padres de la sociología» estuvieran enteramente satisfechos de esas limitaciones de sus trabajos sobre este punto. En definitiva, tanto en el caso de Comte, como en el de Durkheim, como en el de Marx, se aludía a la conciencia como fenómeno colectivo o de clase, y esa conciencia cumplía una función muy relevante en sus trabajos. En el caso de Durkheim o en el de Marx, además, se contemplaba la posibilidad de que esa conciencia pudiera afectarse y modularse de formas distintas. Positivamente, y en ese caso funcionaba como elemento integrador y progresivo, o negativamente, y en ese caso Durkheim estudiaba el fenómeno de la anomia y Marx el de la alienación. Las circunstancias políticas y sociales por las que pasaron las ideas marxistas y los estudios sociológicos, impidieron que se intentara llenar el vacío de sus teorías hasta tiempos muy recientes. En el terreno propio de los marxistas las profundizaciones que realizó G. Lukács -discípulo de Max Weber- el año 1923 sobre la conciencia de clase, fueron suspendidas muy pronto por circunstancias políticas cuyas urgencias eran de otro tipo.

En la sociología el tema del individuo se fue planteando poco a poco y en relación, en primer lugar, con el tema de la conciencia y de la sociología del conocimiento. Al margen de los trabajos de Karl Mannheim, discípulo de Lukács, en la sociología norteamericana pragmatista, influida por Hegel, en los trabajos de John Dewey y de Georg H. Mead, los procesos de constitución de la conciencia individual, como elementos activo en el interior de los procesos de socialización, fue investigada atentamente. Se reaccionaba a la psicología de Watson que como la de Pavlov en Rusia, se basaba en el estudio del comportamiento humano sobre la base del reflejo condicionado, con teorías y observaciones que captaron elementos significativos que los hombres internalizaban en la génesis de su conciencia personal, de tal forma que la respuesta al medio era mucho más compleja de lo que el «conductismo» podía explicar. Junto a la influencia de estos sociólogos, pronto apareció la influencia de

Durkheim sobre las teorías sociológicas más en boga en las universidades americanas. Y junto con Durkheim también Max Weber se hizo notar en el caso de un sociólogo tan relevante como Talcott Parsons. Toda esta sociología llevaba implícita las investigaciones sobre el significado de la acción social y sus orientaciones axiológicas y racionales. El tema del individuo fue decantándose cada vez más. Si la teoría del Talcott Parsons insistió en la profundización de Durkheim y Weber, pronto surgieron sociólogos que fueron intentando la aprehensión de las condiciones subjetivas de las acciones sociales y de los fenómenos concomitantes, intentando superar las limitaciones del método funcionalista. Linton intentó superar la personalidad básica de Kardiner con su concepción de la «personalidad de status». La antropología y la sociología norteamericana emprendió su marcha hacia lo concreto. Erich Fromm [3], y Wright Mills introdujeron el «conflicto», en la teoría y en la práctica, de la sociología americana con sus estudios sobre Marx. Los trabajos sobre el poder de Mills y las concepciones metodológicas, fueron decisivas para la aparición de una «nueva sociología» norteamericana [4]. Se rompía una imagen excesivamente consensualista de la sociedad americana y esta sociología que enfocaba los problemas con gran perspectiva histórica fue haciéndose cada vez más sensible a los problemas de la anomia y de la alienación. E. Tiryakian escribió un libro que pronto logró fortuna. Trataba de explicar que el problema de la conciencia individual en absoluto era extraño al pensamiento de Durkheim. Para Tiryakian, existencialismo y sociologismo se complementaban; en la dirección de la confluencia de ambas teorías había que continuar trabajando [5].

En Europa, en el campo estricto de la sociología, pasaba algo similar. También se iba suscitando el tema de la actividad individual y su alcance en la comprensión de los fenómenos colectivos. Los trabajos de R. Dahrendorf, en 1957 -tres años antes de la publicación de la C.R.D.- sobre las clases sociales, examinaban a fondo el concepto, llegando a la conclusión de que en la génesis de los grupos sociales, la acción individual -tal como se demostraba a través de los trabajos históricos de Marx, sobre todo «*El 18 Brumario de Louis Bonaparte*»- era un elemento integrador imprescindible. Para que un grupo de intereses organizado surja de un cuasi grupo se precisa la presencia de determinadas personas que consideren tal organización como cosa suya, que la establezcan prácticamente y que la dirijan [6].

Para Dahrendorf esto no significaba que la «voluntad» de los hombres sin más fuera suficiente para organizar una acción de grupo o de clase, pero estos organizadores constituyen uno de los fermentos imprescindibles de la acción común. Naturalmente que deberán existir razones objetivas y materiales como condición previa de la formación de los grupos, pero las condiciones subjetivas de los grupos sociales llevan nombres propios. No hay organización sin organizadores, decía Dahrendorf. La comprensión de los grupos sociales debe tener presente el protagonismo de la acción individual como elemento imprescindible de la misma.

En definitiva, los problemas de las teorías de las ciencias sociales, con sus conflictos y sus estructuras reclamaban una solución a la correcta relación entre conciencias y prácticas individuales y grupos sociales. La «*Crítica de la razón dialéctica*» con sus pretensiones de fundar antropológicamente las categorías marxistas, abordarán una problemática que trasciende su objetivo concreto. Su pretensión estaba sólidamente fundada en la situación por la que pasaban las ciencias humanas en general.

La C.R.D fue escrita entre 1957 y 1960 y significó un esfuerzo agotador para su autor. El clima siniestro de la guerra de Argelia era el fondo negativo sobre el cual



hilvanaba sus ideas. La derrota de la izquierda en 1958 frente al gaullismo, reforzó los efectos de una depresión nerviosa, que le llevó a los límites de sus fuerzas. Simultaneaba la escritura de esta obra con una pieza teatral: «*Los Secuestrados de Altona*». La escritura de esta última complementaba y le ayudaba a concretar sus ideas filosóficas, pero sobrecargaba su trabajo:

«Trabajaba en ella diez horas diarias -nos dice Sartre refiriéndose a la *Critique*- masticando cápsulas de coridrán -al final tomaba veinte por día- y en efecto, sentía que tenía que terminar ese libro. Las anfetaminas me daban una rapidez de pensamiento y escritura que era por lo menos el triple de mi ritmo normal, y yo quería ir rápido» [7].

Sartre acababa de romper sus buenas relaciones con los comunistas a consecuencia de lo de Budapest. El peso de P.C.F. era por entonces enorme sobre la izquierda francesa, y Sartre estaba decidido a clarificar cuanto antes su posición frente al marxismo, para que no se considerara su rompimiento como una desertión o como una conversión hacia la causa de la derecha. Escribir la *C.R.D.* representó para Sartre, una manera de ajustar cuentas con su propio pensamiento fuera de la influencia que ejercía el Partido comunista.

Sartre reconoció que su salud quedó seriamente afectada a partir de aquí, a consecuencia del esfuerzo realizado y las condiciones morales con las que escribió: «¿Y para qué sirve la salud? Vale más escribir la *Crítica de la razón dialéctica* - lo digo sin orgullo- vale más escribir una obra larga, concisa, importante por sí, que estar muy bien de salud», nos dice en el Autoretrato [8].

Las circunstancias en las que fue escrita, seguramente es una de las causas de su dificultad. Así Federico Riu ha escrito acerca de esa dificultad: *La Crítica de la Razón dialéctica* es un ensayo complicado y difícil.

Para Mark Poster, que ha estudiado la obra en su contexto filosófico, la obra es «larga, tortuosa, oscura, tan implacable con el lector como con su objeto» [9]. Podríamos aportar muchas declaraciones similares. En una entrevista realizada por Pierre Verstraeten, uno de los mejores conocedores de Sartre y autor de un libro importante sobre su teatro en relación con su desarrollo moral, opinó Sartre sobre esa dificultad: «Hubiera podido escribir mejor -son cuestiones anecdóticas- la *Crítica de la razón dialéctica*. Respecto a eso tengo que decir que si la hubiera leído una vez más, cortando, reduciendo, puede que no hubiera tenido un aspecto tan compacto; así pues, desde ese punto de vista es preciso tener presente la anécdota y el individuo. Pero después de esta autocrítica, hubiera quedado muy parecida a lo que ella es, porque en el fondo cada frase si es tan larga, si está tan llena de paréntesis, de comillas, de «en tanto que...» etc, es porque cada frase representa la unidad de un movimiento dialéctico» [10].

En todo caso estas dificultades explican que la *C.R.D.* no haya sido tan estudiada como *L'être et le néant*. Para Raymond Aron la obra «viene a ser como una especie de monumento barroco, aplastante y casi monstruosa», lo que produjo la desilusión de los lectores mejor dispuestos hacia Sartre [11]. Raymond Aron es testigo de la expectativa internacional respecto a la actividad filosófica sartreana y particularmente respecto a la *C.R.D.* En unos cursos dados en la Universidad de Aberdeen durante los años 1962 y 1965 se vio precisado a tratar la filosofía de este último texto y publicó al final un libro que no fue del agrado de Sartre: «Leí su último libro, en el que cuestiona la *Crítica de la razón dialéctica*. Plantea problemas, preguntas que tiene

todo el derecho de formular desde su punto de vista pero que no me conciernen en absoluto. En mi opinión, disfraza mi pensamiento para rebatirlo mejor» [12].

De hecho en Francia la *C.R.D.* ha tenido muy poca resonancia. El libro de Aron es casi una excepción. Colette Audry publicó un libro que simplificaba y divulgaba las ideas fundamentales [13]. F. Jeanson en su biografía de Sartre distingue cinco períodos según los temas fundamentales que ocuparon los trabajos de Sartre [14]. En el cuarto período que va desde 1953 a 1963 hace una referencia a la cantidad de la obra producida. Se refiere a la *Critique* como «La obra filosófica más decisiva» pero no sabemos que Jeanson, que tan detalladamente ha estudiado la obra de Sartre anterior, haya dedicado a la *C.R.D.* ningún trabajo. Lévi-Strauss atacó duramente la *C. R. D.* Se suscitó toda una polémica entre las ideas estructuralistas y las existencialistas. Sartre dice de los comentarios de Lévi-Strauss: «ha escrito páginas que, para mí, son absurdas, sobre la *Crítica de la Razón dialéctica*. Pero no tengo por qué decírselo. ¿Para qué?» [15].

Hay que advertir que los obstáculos que presenta la *C.R.D.*, no provienen solamente del hecho de que Sartre quiere mantener en la forma las complejidades de los contenidos que describe, sino también de otras circunstancias personales respecto a las cuales ya hemos hecho mención y también al hecho de que se trata de una obra inacabada. Se trata de la primera parte de una acción intelectual que ha quedado suspendida. Sartre prometió su continuación pero no pudo cumplir sus intenciones. Inmediatamente después de escrita la *C.R.D.* Sartre se dedicó a fondo a escribir sobre Flaubert.

Este inacabamiento aumenta su dificultad. En una obra de carácter dialéctico, en donde los temas se enlazan y entretejen continuamente y no parecen definitivamente terminados, la interrupción del discurso lesiona, seguramente, una parte substantiva de su significado, necesariamente actúa como una verdadera mutilación. En toda argumentación intelectual de este tipo, el final repercute sobre el sentido de los conceptos iniciales, aumentando su relieve y facilitando su comprensión. Sin embargo, en esta primera parte Sartre considera concluida la parte formal de su trabajo. La fundamentación del método regresivo-progresivo queda establecida en lo que se refiere a la experiencia dialéctica en su dimensión regresiva y en sus aspectos formales.

Cuando emprendimos nuestro trabajo, que al principio quería reducirse simplemente a estudiar la dialéctica individuo-sociedad y a esclarecer el sentido del método regresivo progresivo, pronto nos percatamos de que era necesario ampliar nuestra perspectiva para abarcar los aspectos antropológicos e intersubjetivos de la misma, lo cual nos obligó a su vez a estudiar la polémica que tuvo lugar, una vez editada la obra, con los estructuralistas. El significado de la dialéctica constituyente, orgánica, individual, no se agota en ella misma puesto que se modula en el seno de las dialécticas constituidas, cuyo sentido nos vimos obligados a profundizar. Los trabajos que íbamos consiguiendo aparecían atomizados y como verdaderos descuartizamientos cuyo sentido no estaba a la altura de la obra estudiada ni eran suficientemente inteligibles por sí mismos.

Al final nos hemos decidido por un estudio literal. La única manera de hacer inteligible una parte y de entenderla debidamente era haciéndonos cargo de la totalidad de la misma. Esto encerraba sus dificultades también. Por una parte las obras que conocíamos sobre la *C. R. D.* trataban aspectos demasiado parciales de la obra. Así F. Riu, en sus «*Ensayos sobre Sartre*» [16] y en *Tres Fundamentaciones del*

*marxismo* [17], se hacía cargo en una de ellas sobre todo, de la «Introducción», y en la otra dedicada a la fundamentación, tan sólo de la «Conclusión» de «Cuestiones de método». Eran trabajos inteligentes, cuya parcialidad lesionaba algunos de sus juicios y conclusiones. L. Goldmann en «*Marxisme et Sciences humaines*» destaca muy positivamente el conjunto de la obra, se hace cargo de su densidad y complejidad y acaba circunscribiéndose al estudio de «Questions de méthode» [18].

Frente a estos trabajos parciales nos encontrábamos otra serie de libros dedicados a Sartre que tenían sobre todo carácter divulgador. En este sentido está escrito excelentemente el libro de I. Sotelo. El libro de Laing y Cooper [19] en Inglaterra, el de Colette Audry en Francia, eran síntesis excesivamente simplificadoras.

Las limitaciones subjetivas y las circunstancias objetivas -nos referimos en primer lugar a la falta de trabajos previos a los que nos hemos referido y al desacuerdo con la generalidad de las obras existentes, así como a las dificultades de texto- nos fue persuadiendo de que enmarcar la *C.R.D.* en el contexto histórico y social e intelectual francés, desarrollar su contenido de una forma literal, intentando la máxima fidelidad posible, sintentizando sin mutilar sus conceptos, y estudiando las polémicas suscitadas por la obra en relación con los estructuralistas, intentando poner de relieve la importancia de los temas, era una labor suficiente dentro de su modestia, y una aportación que parecía plenamente justificada, dada la precariedad de los trabajos existentes que estuvieran a la altura del esfuerzo realizado por Sartre y a su resultado. Conseguir una percepción del conjunto de la obra en cuestión, captar la interna articulación de la misma, la columna vertebral era, -a nuestro entender- un imperativo básico, puesto que al tratar de esclarecer un sólo concepto, las implicaciones del mismo remiten a la totalidad. Lo que resultaba un aliento constante es que el tema subyacente al esfuerzo de nuestro trabajo era rico en sugerencias y en implicaciones importantes.

Conjugar dialécticamente la antropología, la sociología y la historia del humano existir, estableciendo con justeza las dimensiones objetivas y subjetivas de cada una de esas facetas, examinando la índole de la inteligibilidad de cada una, y refiriéndolas al materialismo histórico dialéctico, nos parecía de un gran interés, no sólo teórico e intelectual sino también político. Estamos persuadidos, como lo estaba Roland Barthes, de que Sartre va a ser objeto de un redescubrimiento, cuyos síntomas son cada vez más evidentes. El año 1979 tuvo lugar en Francia, en Cerisy-la-Salle, el primer gran coloquio internacional sobre Sartre. Michel Contat y Michel Rybalka, autores de una recopilación excelente de sus escritos, publicadas en Gallimard en 1970, se han hecho cargo de una revista: «*Etudes sartriennes*» que tendrá como focos importantes de recepción Paris y Saint Louis. En el año 1981 se ha publicado un «*Index du corpus philosophique*» de Sartre, realizado por Jean Gabriel Adloff que facilitará extraordinariamente el acceso a su obra [20].

Tenemos la impresión de que el estudio sobre el Sartre de la *Critique* no ha hecho más que empezar. Cuando Ferrater Mora escribió acerca de la filosofía actual como distribuida entre tres continentes dispares entre sí, el Este dominado por el marxismo, Europa por el existencialismo y el mundo sajón por la filosofía analítica quizá era cierto cuando publicó su estudio [21]. A nosotros nos parece observar una confluencia de todas estas esferas intelectuales, sobre el concepto de la acción humana interrelacionadas entre sí.

En nuestro trabajo vamos a observar como el Este y el Oeste van a confluir incidiendo en el tema de la antropología y en la filosofía de la vida cotidiana, en

donde el significado de la praxis es motivo de continuas observaciones. Respecto al mundo anglosajón aconsejamos a nuestros lectores el libro de Richard J. Bernstein, *Praxis y acción*, en donde además de un interesante trabajo sobre Sartre, junto a otros dedicados a Peirce y a Dewey y a la filosofía analítica, se pueden leer cosas como la siguiente: «Del mismo modo que el concepto de praxis ha llegado a tener un enorme poder al sugerir una especial lectura de Marx y una interpretación humanística del marxismo, encontramos, en un contexto muy diferente, que el concepto de acción ha llegado a poseer el mismo tipo de significado evocador para los filósofos analíticos. Entre los filósofos formados en o simpatizantes de la filosofía analítica, especialmente la de Wittgenstein, el concepto de acción se ha convertido en el punto focal de las investigaciones postwittgensteinianas» [22].

En el caso de que exista sobre la acción y la praxis esa concordancia internacional los trabajos de Sartre, especialmente la *C.R.D.* será objeto de muchas atenciones.

---

[1] A lo largo de este trabajo, la *Critique* aparecerá citada frecuentemente con sus iniciales *C.R.D. Critique de la raison dialectique, précédé de Questions de Méthode*. N.R.F. Ed. Gallimard. París 1960.

[2] MARCUSE, Herbert: *Ética y revolución*. Ed. Taurus. Ensayista de hoy. Madrid. 1970, p. 92.

[3] FROMM, Erich: *Marx's Concept of man*. F. Ungar Publishing. Co. N. York 1961. Traducción española: *Marx y su concepto del hombre*. F.C.E. B. Aires 1962.

[4] HOROWITZ, Irving L.: *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*. Se trata de una recopilación de trabajos en torno al significado sociológico e histórico de la obra de Mills. AMORRORTU. Buenos Aires 1969.

[5] TIRYAKIAN, Edward: *Sociologismo y existencialismo*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 1969.

[6] DAHRENDORF, Ralf: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Ed. Rialp. Madrid, 1974. Tercera edición. p. 228.

[7] SARTRE, J. P.: *Autoretrato a los setenta años*. Ed. Losada 1977. Situations X, p. 60.

[8] Ibid, p. 64.

[9] POSTER, Mark: *Existential marxism en postwar France*. Princeton University Press. New Jersey. 1975, p. 299.

[10] CONTAT, Michel y RIBALKA Michel: *Les écrits de Sartre*. Gallimard. 1970, p. 338.

[11] ARON, Raymond: *Histoire et dialectique de la violence*. Gallimard, 1973, p. 9.

[12] SARTRE, J.P.: ob. cit., p. 96.

[13] AUDRY, Colette: *Sartre et la réalité humaine*. Ed. Seghers. 1966.

[14] JEANSON, Francis: *Sartre dans sa vie*. Ed. Seghers, 1966.

[15] SARTRE: ob. cit., p. 97.

[16] RIU, Federico: *Ensayos sobre Sartre*. Monte Avila. Caracas 1968.

[17] RIU, Fed.: *Tres fundamentaciones del marxismo*. Monte Avila. Caracas. 1976.

[18] GOLDMANN, Lucien: *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard. Idées 228. 1970.

[19] LAING, R.D. y COOPER, D.G.: *Reason and Violence*. Tavistock.

[20] ADLOFF, J.G.: SARTRE. *Index du corpus philosophique. I*. RLINCKSIEDK. París 1981.

[21] FERRATER MORA, José: *La filosofía en el mundo de hoy*. Revista de Occidente. 1963.

[22] BERNSTEIN, Richard J.: *Praxis y acción*. Alianza Universidad. 229. Madrid 1979, p. 12.

## **Parte I**

### **Los antecedentes de la «crítica»**

#### **A) Sastre y el marxismo en Francia**

##### **I.-El marxismo en Francia**

R. Garaudy escribió un artículo en el año 1946, en el cual pretendía encontrar en la tradición filosófica francesa las bases y los orígenes del marxismo [1]. Sin embargo el marxismo propiamente dicho tardó en penetrar en Francia. Los socialistas franceses anteriores -de Morelli a Gracchus, Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Dezami, Blanqui, P. Leroux, Proudhon-, tenían una procedencia ideológica muy variada y ningún arraigo obrero. Contrariamente el marxismo, tal y como se presentó en Francia, tuvo desde el siglo XIX acogida en el movimiento obrero francés. A raíz de las consecuencias de la Comuna de París surgía una serie de tomas de conciencia en el proletariado que culminan con el primer Congreso Socialista Obrero de 1879, que decide la creación del «Partido Obrero Francés»; su programa fue elaborado en 1881 entre Marx, Engels, Guesde y Lafargue [2].

A raíz de esta fundación aparecieron otros partidos que se reunieron definitivamente en 1905. El ambiente intelectual francés andaba un poco confuso debido a la influencia de Bernstein -una teoría que reputándose marxista se consideraba reformista parlamentaria y kantiana- y a las teorías de J. Jaurés, con el cual mantuvo Paul Lafargue una polémica resonante. Jaurés, hombre que gozó de gran prestigio en Francia hasta su asesinato en 1914, interpretaba el marxismo desde unos orígenes germánicos que se remontaban a Lutero -cosa que para la católica Francia no dejaba de ser significativo- que estaban arraigados en el libre exámen, en el sentido de la libertad y en la búsqueda de la justicia en el pensamiento alemán. Desde las ideas de J. Jaurés se entiende mejor el intento de Garaudy de dar a luz los precedentes franceses de la doctrina. Pero J. Jaurés ya fue replicado en vida por P. Lafargue el cual escribió un libro de talante polémico y de título definitivo: «*Le déterminisme économique de Karl Marx*». 1894. Frente al espiritualismo de Jaurés un determinismo sin equívocos.

Al obrerismo y al determinismo económico vendrá a unirse el impacto en Francia de un libro de Lenin de 1928. La primera traducción de «*Materialismo y empiriocriticismo*» ejerció «una influencia decisiva sobre gran número de intelectuales» [3]. Aunque las obras de Marx habían empezado a editarse en 1927 por Costes traducidas por Molitor, el acontecimiento decisivo fue el éxito de la obra de Lenin [4]. ¿A qué es debido este éxito?: el libro causó un especial impacto en el mundo científico francés porque Lenin afirmaba en el mismo, que la metodología empleada por algunas personalidades relevantes de la ciencia francesa -especialmente Paul Langevin- era plenamente coincidente con los principios del materialismo dialéctico. Esto significaba que los científicos franceses eran materialistas dialécticos del mismo modo que el burgés de la comedia hablaba en prosa. Años más tarde al acontecimiento, Henri Wallon escribía a Roger Garaudy acerca del modo como se inició al materialismo dialéctico: «nuestro primer contacto con él, fue espontáneo: quiero decir que nuestras investigaciones en el terreno de

nuestra especialización científica se encontraron con él sin que ni siquiera lo sospecháramos. Recuérdese el ilustre caso de Langevin, en cuyos trabajos Lenin descubría un pensamiento dialéctico ignorante de sí mismo y que, varios años más tarde, al adherirse al comunismo declaraba que sus propias investigaciones en el terreno de la física se le habían hecho más claras, después de su toma de conciencia del materialismo dialéctico [5].

Como puede verse, a partir de la aparición del libro de Lenin, algunos intelectuales franceses, reconocen en él, el materialismo que estaba implícito en sus trabajos. Esto significa una quiebra del positivismo y del bergsonianismo en parte del mundo científico francés que, además, con R. Garaudy descubre sus orígenes en el materialismo francés de Holbach, Helvetius, Diderot... en el viejo materialismo de la Ilustración. Así se presentan como materialistas, a partir de 1928, un Marcel Prenat (Biología), Marcel Cohen (Lingüística), Paul Labérenne (Matemáticas), Charles Parain (Historia), Georges Friedman (Sociología), René Maublant, René Wallon (Psicología), Frederic Jolie-Curie (Física) entre otros.

Este movimiento intelectual que tuvo su revista a partir de 1939, *La Pensée*, que tuvo filósofos como Garaudy, Henri Lefebvre, N. Guterman, que crearon la primera revista filosófica marxista: *La Revue Marxiste*, pronto alcanzó la Universidad, aunque al principio modestamente. Fue en 1934 cuando se presentó la primera tesis marxista en la Sorbona: *Karl Marx, de L'Hegelianisme au matérialisme dialectique* de Auguste Cornu. Una obra característica de este período fue otra tesis de Marcel Prenat: *Biologie et marxisme* «primera aplicación sistemática, en Francia, del pensamiento marxista a la interpretación de la ciencia» [6].

A partir de 1930 parecía que en nuestro vecino país, las fuerzas de la cultura y el proletariado habían encontrado la teoría y la práctica «recíprocamente» cada uno en el otro. Se constituía de este modo un movimiento social muy consistente caracterizado por su «ardor polémico» e «intransigencia en la lucha», al decir de Garaudy, presentes todavía en él hoy en día [7]. Sin embargo, en este análisis falta sin duda una dimensión que viene de fuera de Francia pero que recalca en el movimiento obrero francés y se expande por todo el ámbito social influido por el Partido Comunista Francés. Se trata de la influencia de Stalin, de su política de creación del «socialismo en un sólo país» y de sus exigencias de fidelidad a ultranza al método y a las jerarquías del Partido Comunista [8]. El método se convirtió ante todo en Leninismo-Stalinismo y éste último fue considerado durante la etapa 1930-1955 como «el verdadero intérprete de Marx y de Lenin» [9].

Los intelectuales comunistas manifestaron abiertamente su simpatía a Rusia creando el «círculo de la nueva Rusia». A partir de 1933-34 se comprometieron por igual a dar a conocer los avances del marxismo en la U. R. S. S. y a estudiar el materialismo dialéctico en su aplicación a las diversas ciencias. De esta propuesta, salieron dos famosas compilaciones que se titularon *A la lumière du marxisme*. Las dimensiones políticas de estos escritos superaban su altura científica, pero las circunstancias políticas del momento -la guerra de España y el auge del fascismo- no eran propicias para desarrollar un pensamiento crítico y las circunstancias de la II guerra mundial y la «guerra fría» posterior, endurecieron su dogmatismo [10]. *El Dia-Mat* la dialéctica materialista era considerada según Politzer «la comprensión científica del Universo» [11]. Para Garaudy el materialismo dialéctico no solo era científico, era también la nueva moral, acabado el cristianismo -actitud parecida a la de Gramsci en Italia- y era también genuinamente francés [12].

Coincidiendo con la presencia del marxismo tuvo lugar una profunda transformación filosófica en Francia [13]. Frente a la tradición idealista y reflexiva conectada con la Filosofía de Kant y de Descartes, y la filosofía más moderna de Bergson, Lavalley, Le Senne y Brunschvicg, reacciona una generación entre los que se encuentran Merleau-Ponty y Sartre. Se insiste sobre el fenómeno de la existencia frente al sistema citando a Kierkegaard, se indaga en torno al sentido de la existencia en Husserl y aparecen profundos trabajos sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y también el psicoanálisis de Freud [14].

No obstante, Descartes continúa atrayendo el interés de estas nuevas generaciones. Dos exégetas franceses consagran sus esfuerzos al gran pensador; F. Alquié y M. Guèroult. El mismo Sartre estudiará a fondo sus obras [15]. La influencia cartesiana se notará en sus trabajos durante largo tiempo, pero será en sus primeros escritos en Berlín, el año 1933: *La transcendence de l'ego* [16] y en su concepción de la intencionalidad [17], donde se manifieste esa presencia cartesiana de forma especial. No es el ego trascendental sino el cogito su punto de partida, la conciencia entendida como libertad será el único fundamento del ser; la imposibilidad de la síntesis final, en sí - para sí recuerda el dualismo de Descartes [18].

Merleau-Ponty no será nunca tan conciencialista. Pero en toda su obra hay como un diálogo permanente con Descartes: «su crítica de la filosofía reflexiva» es un diálogo abierto con la ontología cartesiana, comenzado en la *Estructure du comportement* y no acabado aún en *Le visible et l'invisible* [19].

Por supuesto que hay más filosofía en Francia. La epistemología de G. Bachelard, la filosofía de la ciencia (Cavaillès, Canguilhem), los exégetas de la filosofía medieval (E. Gilson) y el neo-tomismo (J. Maritain).

El dogmatismo marxista, centrado en el Dialecto, encontrará desde el principio, aparentemente enemigos irreconciliables, al menos desde el punto de vista del origen del filosofar. Pero las circunstancias -especialmente la guerra- obligarán a un amplio diálogo entre todas estas corrientes y escuelas. Y este diálogo fue también posible por la repercusión del pensamiento hegeliano. La aparición de la dialéctica en Francia fue limando asperezas, rompiendo dogmatismos y creando un ámbito propicio a la confluencia y a la mutua comprensión.

Pero en 1929, la filosofía de Hegel no era enseñada en la Universidad francesa. Esta fue la causa del tardío encuentro también con Marx [20]. Las viejas traducciones de Vera resultaban ininteligibles y las alusiones a Hegel por parte de algún pensador socialista -Jaurès, Herr- insuficientes.

Las primeras manifestaciones hegelianas en Francia fueron las siguientes: la tesis de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929, un número especial de «Revue de Métaphysique et de Moral», 1931, con artículos de B. Croce. N. Hartmann y C. Andler; y los cursos de A. Kojève (1933-39) sobre «*Phénoménologie des Geistes*». Estos cursos gozaron de una audiencia especial pues asistieron a ellos Hyppolite, Sartre, Merleau-Ponty, Tran Duc-Thao... entre otros.

Aparecen las buenas traducciones de Hegel, obras de Hyppolite, Gibelin, Jankélévitch y, más tarde aún, *Génese et structure de la «Phénoménologie de l'esprit»* de Hyppolite en 1946, e *Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève, en 1947.

Según Althusser se debe a J. Hyppolite el conocimiento de Hegel en Francia [21]. La traducción francesa de la *Phénoménologie de l'esprit* (1939-41) y sobre todo *Génese*

*et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel (1946)* son consideradas por Merlau-Ponty como el paso decisivo para el conocimiento de Hegel en Francia [22]. Sin embargo los cursos de A. Kojève en l'Ecole Pratique des Hautes Etudes de Paris sobre la Fenomenología de Hegel, siguiendo las ideas directrices de un curso anterior de Alexander Koyré sobre la filosofía religiosa de Hegel, tendrá gran trascendencia, entre otras cosas por la heterogeneidad del auditorio: H. Lefebvre, el padre Fessard, además de los anteriormente citados. Estos cursos fueron recopilados por Raymond Queneau bajo el título de *Introducción à la philosophie de Hegel*, en 1947.

## **II.-Situación del marxismo después de la 2ª Guerra Mundial**

La influencia de Hegel y sus interpretaciones provocarán en Francia el surgimiento de un interés de tipo antropológico y humanista. Los marxistas ortodoxos se resistieron a plantear el tema del hombre desde una perspectiva en la cual éste apareciera excesivamente separado de la Naturaleza. Los ortodoxos de la «Dialéctica de la Naturaleza» no estaban dispuestos a aceptar un «materialismo histórico» que no fuera una continuación de la «dialéctica de la naturaleza» en algún aspecto. La interpretación de Kojève, fue contestada entre otros por Tran-Duc-Thao, en un libro titulado *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*. Escribe Tran-Duc-Thao: «La separación absoluta del hombre y de la naturaleza desemboca prácticamente en una nueva forma del espiritualismo, que deja la puerta abierta a un retorno ofensivo de la religión» [23].

El mismo H. Lefebvre estaba por una interpretación fervientemente leninista de Hegel: «La Naturaleza es una totalidad móvil y todo ser, todo objeto, es también un todo en devenir que recibe la Zusammenhang concurriendo en ella» [24]. Para Lefebvre a la «Fenomenología del Espíritu» hay que completarla con la «Lógica» y con los «Cuadernos de Lenin»: «Hegel sin Lenin y el marxismo es un farrago [25]. Lefebvre y Gutermann habían sido pioneros en la traducción al francés de algunos «morçeaux choisis» de Hegel. Algunos marxistas más ortodoxos lo consideraban un «hegeliano de izquierdas» [26]. Aunque su libro manifiesta una gran apertura acerca del tema antropológico, a nuestro entender queda perfectamente encuadrado en el marxismo-leninismo.

Junto al renacimiento de Hegel tenemos que considerar un redescubrimiento de Marx. Ambos fenómenos están ligados entre sí y tiene lugar sobre la base de la crisis de la filosofía liberal-burguesa a consecuencia de la derrota francesa de 1940 frente a las tropas alemanas. La única fuerza moral que la nación pudo ofrecer en aquellos desesperados momentos provino de la Resistencia, que estuvo organizada preferentemente por grupos progresistas. La experiencia de la guerra y de la Resistencia «trasformó la base de la vida intelectual francesa. Los temas de reflexión, los problemas, conceptos y actitudes» [27].

Como ya hemos indicado, la influencia de Hegel se ejerce a partir de «*La Fenomenología del Espíritu*». El estudio de esta obra efectuado por Alexander Kojève, un ruso emigrado, y por J. Hyppolite, fue una fuente decisiva para la renovación del marxismo en Francia -como ya hemos dicho- y también para el existencialismo de Sartre y el estructuralismo posterior [28]. La dialéctica hegeliana introdujo historicidad en un contexto filosófico que solía encarar los problemas del espíritu y las categorías filosóficas con marcado ahistoricismo. El hegelianismo, al mismo tiempo que proponía pensar la razón históricamente, planteaba el problema



de la racionalidad de la historia. Estos temas involucraban el problema del hombre y de la sociedad desde una nueva perspectiva. Pero junto a la influencia de Hegel vino a sumarse un acontecimiento decisivo para la interpretación del marxismo desde su interior, como fue el re-descubrimiento de las obras del joven Marx. Así, el «joven Marx» venía a reforzar el efecto del «joven Hegel», sobre un contexto intelectual que reclamaba una renovación de sus tradiciones filosóficas.

Las primeras traducciones de algunos párrafos de los «*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*» aparecieron en Francia en la revista del grupo filosófico de los intelectuales marxistas: «*Revue Marxiste* », N° 1, a mediados de los años veinte, realizadas por Henri Lefebvre y por Norbert Gutermann. Más tarde, la traducción realizada por Molitor y editada por Costes, a pesar de sus deficiencias, fue muy utilizada. En 1962, una traducción muy adecuada realizada por Bottigelli, publicada en Editions Sociales, reforzó su influencia definitivamente. La presencia en Francia de los «*Manuscritos*» es detectada sobre todo después de la II guerra mundial, coincidiendo -como hemos indicado- con la inquietud hegeliana.

Durante la guerra -como ya dijimos- tuvo lugar la crisis de la filosofía académica. Hubo un acercamiento al marxismo por parte de muchos pensadores franceses -ya veremos que Sartre será uno de ellos- entre los cuales los católicos ocuparon lugar importante: Hegel y Marx aparecían como pensadores de la alienación del hombre en las estructuras capitalistas y sobre esta base podía abrirse un diálogo y una comprensión mutua entre las diversas filosofías predominantes -católicos, existencialistas, marxistas. De hecho, las objeciones que hasta entonces habían sido efectuadas al marxismo dogmático del Partido Comunista Francés, fueron asumidas también por pensadores marxistas militantes.

Por una parte, el marxismo como «determinismo económico» desaparecía desde el horizonte abierto por los «*Manuscritos*». El libro del jesuita I. Calvez [29] puso bien de relieve que la alienación «económica» era una dimensión de la alienación «humana». H. Lefebvre, por entonces miembro del P.C.F., aunque siempre mirado con desconfianza por los jefes del mismo, Kostas Axelos, un filósofo que se decía marxista, y Maximilian Rubel, un independiente, tomaron cartas en el asunto favorables a la interpretación de Calvez.

Max. Rubel insistió en los aspectos éticos de la obra de Karl Marx, escrita en París en 1844. Se descubre en Marx una pasión humanista arraigada en una concepción del hombre como ser consciente, libre, activo [30]. Las ideas de H. Lefebvre, que pasaba por ser el mejor intérprete de Marx del momento, avalaron las interpretaciones de Rubel. El concepto de «hombre total» desarrollado en los «*Manuscritos*», significaba desde luego que el hombre no podía reducirse a la dimensión económica de su existencia [31]. «*Qué es el hombre total?. No algo físico, fisiológico, psicológico, histórico, económico o social exclusivamente o unilateralmente; es todo esto y más todavía que la suma de todos estos elementos o aspectos; es su unidad, su totalidad, su desarrollo*» [32]. Para H. Lefebvre, pionero en tantos aspectos del conocimiento marxista en Francia, esta concepción antropológica era la base de toda la concepción sociológica e histórica de Marx.

Kostas Axelos difería un poco de las interpretaciones de Rubel y Lefebvre en el sentido de que otorgaba importancia decisiva a la dimensión económica pero sin aislarse de los aspectos históricos y tecnológicos. Para Axelos, fundamentalmente la alienación del hombre en Marx había que interpretarla desde las deficiencias que podía encontrarse en la existencia humana durante un período de tiempo cuya

técnica estaba todavía subdesarrollada. En la concepción del hombre marxista había que considerar todos los aspectos históricos que hicieron posible tanto la alienación como su desalienación [33]. Para Axelos la interpretación de Calvez deja de lado esta concepción de la técnica en Marx, pero de ese modo se le escapan también otras dimensiones de su obra: «No sólo no da Calvez una importancia a la técnica, sino que además tampoco profundiza suficientemente la función (extraordinariamente ambigua) de *la conciencia en la obra de Marx*» [34]. Respecto a Rubel, Axelos considera que la interpretación ética empequeñece a Marx: «*Empequeñecemos todavía más el pensamiento de Marx y la verdad -errante y todavía enigmática- del marxismo al reducir el mundo en toda su plenitud y en toda su dislocación- y las cuestiones que nos plantea- a los problemas históricos, sociológicos, psicológicos, éticos*» [35]. El problema del marxismo es para Axelos una cuestión abierta sobre el tema antropológico. La cuestión no hacía más que comenzar.

Otro aspecto del marxismo que había que superar era su concepción del «fin de la historia». Para Axelos ésta era simple «profetismo judío». La reconciliación entre el hombre y la naturaleza, que la revolución proletaria concebida por Marx prometía, ignoraba la cuestión de la técnica precisamente. Marx no era consecuente consigo mismo. Lefebvre entendía la cuestión desde un punto de vista antropológico: con la superación de las estructuras capitalistas acababa una época de la historia del hombre que propiamente se podía considerar como su «prehistoria», porque era la historia de su «hominización». Luego comenzaba la historia de la «humanización», etapa en la cual el hombre controlará su propio destino [36].

Los marxistas dogmáticos vieron afectados todavía otro principio de su sistema que creían inviolable. Hasta cierto punto se podía aceptar que el «determinismo económico» no fuese una interpretación adecuada del marxismo o que «el fin de la historia» no significara el fin de la alienación, pero el hecho de que el hombre fuera concebido como una realidad económica, producida por el trabajo y la técnica, un «tool making animal», como decía Marx siguiendo a Franklin, era un principio considerado como esencial en la teoría. Pero para Axelos, si bien Marx efectivamente reducía al hombre, en algunos escritos, a una especie de autómatas o de robots, empequeñeciendo su subjetividad, en los «*Manuscritos*» podía detectarse las dimensiones humanas de una creatividad no *meramente económica*. Los trabajos de Lefebvre han sido importantes para distinguir en Marx también los aspectos simbólicos de su existencia.

### **III.-Ataques a Sartre**

Inmediatamente después de la guerra, los comunistas eran atacados por su dogmatismo, desde diversos ángulos. Consideran, no obstante, que sólo su marxismo podía dar cuenta del acontecimiento dramático que acababan de sufrir. Sólo el marxismo podía dar una explicación que estuviera a la altura del horrible episodio. Sin embargo, Sartre, era el que atraía a la juventud, el que se había convertido en el centro de atracción de la intelectualidad parisina. El marxismo del momento no estaba dispuesto a hacer concesiones. El libro de Sartre «*L'être et le néant*» es un libro prototípico para muchos comunistas del momento, de lo que un pensamiento cartesiano-hegeliano puede llegar a hacer. Evidentemente la influencia hegeliana no puede negarse. Está presente hasta en la terminología empleada [37]. Aunque Sartre había hecho en la obra un claro análisis crítico de las ideas de Hegel, Husserl y Heidegger respecto a un tema tan importante como era el de las relaciones humanas, los caracteres de un idealismo subjetivista continuaban. Como decíamos,

Sartre había atraído a la juventud francesa y hasta algunos jóvenes comunistas del P.C.F., simpatizaban con sus ideas considerándolas compatibles con el marxismo. Así los hermanos Desanti, Jean-Toussainte y Dominique, Courtade, etc. [38]

Los marxistas dirigentes del P.C.F. atacaron duramente a Sartre. Fue una etapa que duró aproximadamente un lustro: 1945-50. El mismo Henri Lefebvre fue uno de los más violentos. En un artículo, calificó el libro de Sartre como ejemplo de una «conciencia patológicamente narcisista» [39]. Los comunistas desconfiaban de un existencialismo que estaba asociado con ideas religiosas con Karl Jaspers y Gabriel Marcel y con el fascismo en el caso de M. Heidegger. Formaron un frente unido contra Sartre. Ya durante la guerra -por otros motivos- cuando Sartre intentó establecer un frente común para luchar contra los alemanes durante la ocupación, los comunistas -contrarios a esta política- propagaron el rumor de que Sartre era un agente provocador alemán que, bajo esa condición, había podido librarse del campo de concentración donde había sido confinado [40].

Para Henri Mougín -destacado militante del P.C.F.- la filosofía de Sartre era una simple continuación del idealismo de Bergson, Blondel, Hamelin, Bruschi, Alain, un esfuerzo para superar sus contradicciones [41]. Para Lefebvre la filosofía sartreana resultaba una regresión mental y un infantilismo psicológico.

Lefebvre hace una historia de su propio grupo: Politzer, Gutermann, Nizan y él mismo. Al principio apasionados por la vida, comulgaron con formas existencialistas, surrealistas, irracionalistas, con A. Bretón, que abandonaron por la pasión por la razón. La relación entre el pensamiento y la realidad en el existencialismo es de tipo mágico y primitivo -dice Lefebvre-. La crítica despiadada de Lefebvre fue considerada por Mounier como contradictoria con la trayectoria del mismo Lefebvre [42].

Pero Lefebvre en aquel momento, observando su propia trayectoria, lamenta la inutilidad de su juventud. Para él, el existencialismo recuerda la inmadurez de su juventud.

El caso es que junto a estas críticas que pudieran considerarse, desde el punto de vista de la pasión del momento, exageradas, se aducían razones poderosas que afectaron al pensamiento de Sartre. Por otra parte no eran solamente los intelectuales del P.C.F. los únicos que le atacaban. G. Lukács escribió contra él en 1948 violentamente, aunque reconocía también el mérito de haber señalado la decisión individual como elemento importante en la toma de conciencia del hombre [43]. Y otro autor, no comunista, G. Gurvitch, había dicho: «Precisamente en ninguna filosofía la existencia ha sido más empobrecida, más disuelta, que en el existencialismo [44]. Hubo críticas más próximas y más decisivas. Las críticas de Merleau-Ponty fueron más eficaces.

Un capítulo interesante y vivo de esta polémica -recogido por Contat y Rybalka- [45] tuvo lugar con ocasión de la publicación en Francia del libro de Lukács citado anteriormente: «*Existentialisme ou marxisme?*». Lukács atacó duramente a Sartre en una entrevista periodística titulada nada menos: «El existencialismo hace una apología indirecta del capitalismo». Sartre, a pesar de no ser muy amigo de polémicas filosóficas en los periódicos -como él mismo afirmaba- consideró preciso responder en este caso a Lukács, dada la gravedad de sus acusaciones.

Así, el 20 de enero de 1949 apareció su respuesta en *Combat*: «Lukács me acusa de haber cambiado, pero no lo he hecho en absoluto. No obstante, reivindico el derecho de hacerlo, si la evolución de mi pensamiento me llevara a ello... Un filósofo cuando evoluciona no siente la necesidad de renegar de su obra anterior; Marx cambió

también su doctrina, pero sin pronunciar ese mea culpa que Lukács reclama como un signo de sinceridad. Además, la misma palabra retractación, es suficiente para probar que nos encontramos en el seno de un pensamiento que no es libre, proviene de una actitud medieval y religiosa y sólo se concibe en el interior de una escolástica». Lukács reprochaba a Sartre su concepto de libertad, aunque parece que, en el fondo, el suyo propio no estaba demasiado lejos de él. La polémica continuó: Lukács respondió en el número de *Combat* correspondiente al 3 de febrero de ese mismo año y Sartre volvió a hacerlo de nuevo, concluyendo su alegato con el irónico deseo de poder disponer -en ese momento- en Budapest, de la misma libertad de expresión de que gozaba Lukács en París. En esta dura polémica, Mèrlau-Ponty apoyó a Sartre: «En 1946 Lukács reivindicaba para el escritor el derecho de superar su pasado, en 1949 descalifica sus -propios trabajos de crítica y estética, como si la alta estima que tenía por Tolstoi y Goethe no hubieran sido más que aturdimiento y precipitación. Así, el comunismo pasa de la responsabilidad histórica a la disciplina desnuda, de la autocrítica a la retractación, del marxismo a la superstición» [46].

#### **IV.-Hacia un marxismo crítico (1957-1968)**

En todo caso, Sartre fue replicando a estas críticas al mismo tiempo que su pensamiento iba evolucionando. Estudiamos a continuación esa evolución que, en todo caso, no puede ser comprendida sin el contexto intelectual de Francia que, cada vez más, se abre a las cuestiones antropológicas y a la consideración de una racionalidad histórica que integre la subjetividad humana. En todo caso las disputas entre marxistas y existencialistas se hacen, a partir de 1956, menos tensas. Cuando Roger Garaudy escribe en 1959 *Perspectives de l'homme -la C. R. D. está a punto de aparecer en 1960-* culmina una etapa en la que los hostigamientos mutuos de la guerra fría se están superando o ya se han superado. Durante este período se han tendido puentes entre una y otra vertiente: L. Goldmann había señalado la compatibilidad de las investigaciones de J. Piaget con el marxismo, Teilhard de Chardin y los cristianos personalistas influidos por Mounier, culminaron un acercamiento de reconciliación con el marxismo que ya se había iniciado durante la guerra. R. Garaudy tendía una mano a la fenomenología, a los existencialistas y a los cristianos como consecuencia de una apertura sincera. Ciertamente que muchos de los intelectuales marxistas tuvieron que abandonar a un Partido Comunista Francés que no se mostró tan generoso en el diálogo.

La revista «*Arguments*», aparecida en 1956 bajo el impulso de la desestalinización y los problemas húngaros, estaba dirigida por excomunistas. Edgard Morin, Jean Duvignaud, Henri Lefebvre y Pierre Fougereyrollas. Todos ellos y algún redactor importante, como Roland Barthes, tenían presente la revista italiana «*Argomenti*» que, en Milán y Turín era considerada como el órgano de expresión más importante de un movimiento de izquierdas no-comunista, pero radical. La revista estaba abierta a toda la izquierda y trataba también de no reducirse a temas estrictamente políticos. Cuando en 1962 la revista dejó de aparecer, su director Kostas Axelos dijo que había cumplido su cometido impulsando las inquietudes de una nueva izquierda en Francia.

En torno a esta revista, fueron surgiendo trabajos que ahondaron -entre otros temas- en la cuestión del existencialismo y el marxismo. En el número 21, editado el año 1961, se trató del amor, en otros momentos de la filosofía de Heidegger. ¿Acaso no había sido un alumno de Heidegger, Landshut, quien había hecho posible la edición

de los «Manuscritos» de 1844? ¿Acaso no había trabajado Heidegger con su discípulo?

Los ataques a Sartre -justificados por éste hasta cierto punto- sus réplicas, su obra, se enmarcan pues en un período histórico que Poster ha calificado como «marxista-existencial». Antes de entrar en la evolución política de Sartre, es menester tener presente este ambiente general de síntesis y de reflexión antropológica, en donde la obra de Merleau-Ponty guarda respecto a la de Sartre un lugar privilegiado.

No obstante, quizá la expresión de Poster -«marxismo existencial»- sea exagerada sobre todo si se tiene presente que el existencialismo se va a constituir en un marxismo crítico. Esto es lo que propugnaba precisamente Roger Garaudy en su *Perspectives de l'homme*. Garaudy reconoce que la crítica de Sartre a los marxistas de que sean «tan malos dialécticos» y de que estén reducidos al «mecanismo-materialista », contiene una parte de verdad. Garaudy aboga por un marxismo como filosofía eminentemente crítica que asuma la tarea «de fundamentar el conocimiento y los valores» [47].

Así, pues, coincidirá Garaudy con Merleau-Ponty y con Sartre en que el marxismo debe abandonar el mecanicismo de la teoría epistemológica basada en el reflejo, y debe indagar sobre la conciencia y sus contenidos significativos. La conciencia no es ni un hecho, ni un dato, sino un acto, un acto real y eficaz, precisamente porque la conciencia está profundamente enraizada en el mundo y ligada a la historia. Naturalmente tiene que puntualizar respecto a su disconformidad con ciertos fenomenólogos en lo que considera una diferencia capital entre la filosofía de Marx y la de Husserl, en lo que se refiere a la noción de significado: los significados no son traídos al mundo por una subjetividad constituyente pues, para un marxista, los significados están inscritos en las cosas por el trabajo milenar de los hombres. Hay que descifrar esos significados reales, superando las apariencias y las falsas conciencias. Garaudy se muestra de acuerdo con Tran-Duc-Thao en lo que respecta a las críticas a Husserl. La tesis básica del libro del filósofo vietnamita consiste en afirmar que los análisis fenomenológicos concretos sólo pueden alcanzar todo su sentido y desarrollarse plenamente en el horizonte del materialismo dialéctico. Los análisis de Husserl han llegado al máximo de sus posibilidades internas y para salir de su esclerosis -Sartre empleará la misma palabra para referirse contrariamente al marxismo del momento- el fenomenólogo debe captar lo concreto desde las determinaciones materiales efectivas, lo que implica necesariamente el pasaje a un horizonte radicalmente nuevo [48].

Desarrolla el autor un análisis pormenorizado de la evolución de Husserl. El objetivo constante de los esfuerzos del autor alemán fue la constitución de la experiencia antepredicativa. En este camino tropezó con dificultades insalvables, cosa que para Tran-Duc-Thao es bastante lógico: la descripción de las significaciones antepredicativas remite a las condiciones de existencia material y sitúa necesariamente al sujeto en el marco de las realidades objetivas. Puesto que la vida sensible en el hombre no consiste en meros intercambios inmediatos con el medio, sino que se mediatiza por la producción de sus condiciones de existencia, el pasaje de lo sensible a lo inteligible sólo puede describirse correctamente por medio del análisis de las formas técnicas y económicas de esta producción.

La explicitación fenomenológica se orientaba así hacia las determinaciones de las formas reales en que se engendra la verdad. Pero el punto de vista subjetivista impedía a Husserl superar en este dominio el nivel de algunas observaciones del

sentido común. El retorno de lo constituido a lo constituyente, en la concepción trascendental, implicaba la exclusión de toda realidad objetiva. Al no poder fundarse la realidad del mundo sobre un momento de este mismo mundo, se interpretaba la posición del Ego en el mundo como pura contingencia.

Respecto a esta cuestión, Garaudy está completamente de acuerdo con Tran-Duc-Thao. Pero quizá es más significativa su posición precisamente en lo que no existe acuerdo:

«La dialéctica de la naturaleza es evocada tan sumariamente que llega a ser caricatural. Ciertamente no negamos las dificultades de la empresa, con las que nosotros mismos hemos tropezado en los primeros capítulos de nuestra Teoría materialista del conocimiento» [49].

Tal como concibe esa teoría el vietnamita cae en el teleologismo metafísico de origen hegeliano. Tampoco está de acuerdo Garaudy en la sistemática ignorancia del subjetivismo en la teoría de la conciencia mantenida por Tran-Duc-Thao. El realismo revolucionario exige igualmente la existencia de él y la de la subjetividad. La concepción de Tran-Duc-Thao sobre esta cuestión no es lo suficientemente explícita. Para Garaudy la teoría del «proyecto» sartreana no es en modo alguno ajena al marxismo. Tran-Duc-Thao realiza una investigación «demasiado sistemática y de un esquematismo demasiado simple» (p.334). Su teoría de la conciencia pasa de concebirla como un momento de la evolución de los organismos al momento abstracto de su constitución histórica en la vida de la especie. Ontogénesis y filogénesis sin pasar por la mediación de la constitución de la conciencia individual: «Los trabajos de Henri Wallon hubieran permitido flexibilizar los esquemas, socializar y “dialectizar” la conciencia desde su primer despertar» (p. 334).

En todo caso, los trabajos de Tran-Duc-Thao, que reconoce lo valioso y riguroso de la investigación fenomenológica, y los trabajos de R. Garaudy y de Merleau-Ponty hacen pensar que la *C.R.D.* tenía un ambiente propicio para su recepción y para su producción. Estos autores comprenden que la fenomenología, puesta a cubierto de sus excesos subjetivistas, es una vía de acceso fecunda para complementar al marxismo con esa teoría de la conciencia concreta y sus aditamentos críticos. En definitiva, el marxismo, para Garaudy, debe integrar lo que no debía de haber dejado de ser, puesto que la obra de Marx fue una crítica de los fundamentos:

«Las principales obras de Marx se llaman, como las de Kant, Crítica. Así como Kant escribió una Crítica de la Razón Pura, una Crítica de la Razón Práctica y una Crítica del Juicio, lo esencial de las obras de Marx es una Crítica de la Economía, de la Política, de la Filosofía. Una Crítica que semejante en eso a la de Kant, no es una polémica al nivel de las consecuencias, sino una investigación del fundamento» [50].

## **B) Escritos filosóficos-políticos**

### **I.-Tres etapas sartreanas respecto al marxismo**

En el año 1946, recién terminada la guerra, Sartre es atacado por los marxistas. Los motivos son fáciles de explicar. Su obra filosófica está de moda. El *Ser y la nada* se ha convertido en una especie de Biblia existencialista. Los marxistas -como hemos visto- consideran que su influencia es nefasta y la atacan. Tiempo después Sartre reconoce que tenían razón, pero por aquel entonces se apresta a defenderse enfren-

tándose con el hecho subyacente de la polémica: los presupuestos de la acción revolucionaria. La obra se titulará *Materialismo y Revolución*. Con ello empieza Sartre una problemática que llegará a culminar con la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Recoger ese desarrollo es tanto como hacernos cargo de toda la relación marxismo-existencialismo. Las ideas de Sartre sobre el marxismo han recorrido tres etapas principales: el ensayo *Materialismo y Revolución* del que estamos hablando es el que inicia la serie. La segunda etapa estaría compuesta por dos series de artículos que llevan por título *Los comunistas y la Paz* y *el fantasma de Stalin*, de 1952 y 1956. Y la tercera etapa estaría compuesta por *Cuestiones de Método* y por la obra cumbre *La Crítica de la Razón Dialéctica*, del año 1960.

¿Por qué motivo se ocupa Sartre de los marxistas y de la revolución? La pregunta no es retórica. Recordemos que en *L'être et le Néant* las alusiones a los marxistas eran de tono despectivo. Los marxistas eran los moralistas que representan un modo del «espíritu de seriedad» propio de los «salauds» -como los llama sin tapujos en *La Náusea*. ¿En qué consiste este «espíritu de seriedad»?

«Existe lo serio cuando se parte del mundo, y se atribuye más realidad al mundo que a uno mismo, por lo menos cuando se le otorga realidad en la medida que pertenece al mundo. No es por azar que el materialismo es serio, tampoco es una casualidad que se encuentre siempre y en todo lugar como la doctrina de elección del revolucionario. Es que los revolucionarios son serios. Se conocen primero a partir del mundo que los aplasta y quieren cambiar este mundo que les aplasta. En esto están de acuerdo con sus viejos adversarios los poseedores, que se conocen ellos también y se aprecian a partir de su posición en el mundo. Por lo tanto todo pensamiento serio ha hecho espeso al mundo, lo coagula; es una dimensión de la realidad humana en favor del mundo. El hombre serio pertenece al mundo y no tiene ya ningún recurso en sí: no se plantea la posibilidad de «salir» del mundo, pues se ha dado a sí mismo el tipo de existencia de la roca, la consistencia, la inercia, la opacidad del ser-en-medio-del mundo. Naturalmente que el hombre serio ahoga en el fondo de sí mismo la conciencia de su libertad, es de «mala fe» y su mala fe la dirige para presentarla a sus propios como una consecuencia: todo es consecuencia para él y no existe nunca principio; es por lo que presta tanta atención a las consecuencias de sus actos. Marx ha propuesto el primer dogma de lo serio cuando ha afirmado la prioridad del objeto sobre el sujeto y el hombre es serio cuando se toma como un objeto» [51].

Han ocurrido cosas muy importantes desde entonces en la vida de Sartre. En primer lugar el hecho tremendo de la ocupación, que Sartre ha descrito en *La República del Silencio*, y después, la guerra y la resistencia contra el enemigo, la prisión, el campo de concentración, la violencia cotidiana:

«Lo que hizo que saltase el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra. La guerra, la ocupación, la resistencia, los años que siguieron. Queríamos luchar al lado de la clase obrera, comprendimos por fin que lo concreto es la historia y la acción dialéctica» [52].

Otra experiencia fundamental fue sus relaciones con los marxistas y, especialmente con Merleau-Ponty. Señalemos en primer lugar los rasgos característicos de *Materialismo y Revolución*.

## II.-Materialismo y revolución

Este trabajo apareció por primera vez en *Les Temps Modernes*, N° 9, Juin 1946. p. 1537-1563; N° 10, Juillet 1946, p. 1-322. Pero fue recogido en *Situations III*, en donde las notas de la página 135, 184, 193, 210 y 215 han sido añadidas y la nota de la página 206 ha sido modificada.

Anunciado desde el primer número de *Temps Modernes* bajo el título «Matérialisme des révolutionnaires», este artículo formula las objeciones fundamentales de Sartre al materialismo dialéctico -o mejor, como indica una nota adjunta en *Situaciones III* «a la escolástica marxista» de 1949-. O si se quiere a Marx a través del neo-marxismo estaliniano. Este ensayo fue escrito en el momento en que, según confesión de Simone de Beauvoir, «estaba lejos todavía de haber comprendido la fecundidad de la idea dialéctica y del materialismo marxista», el artículo que manifiesta alguna debilidad en el orden del pensamiento y sobre todo reproduce ciertas ideas de su obra anterior, reclama la idea de la libertad frente al materialismo de Engels y de Stalin, materialismo determinista y contradictorio. Lo más interesante quizá del artículo es que aunque Sartre no profundiza sobre la dialéctica de la historia, la crítica de la idea de la dialéctica de la naturaleza y del materialismo determinista como mito revolucionario, así como la afirmación de la libertad como estructura constitutiva del acto humano, aparecen allí con un matiz más concreto que en su obra anterior, aunque serán profundizados y desarrollados en obra posterior.

Es interesante hacer notar que si la polémica con el marxismo ortodoxo es firme desde el punto de vista del propósito y de la convicción de la expresión, permanece moderada en su tono. Tan sólo en el caso de Roger Garaudy que había atacado a Sartre el año anterior («Un faux prophète: Jean Paul Sartre», *Les Lettres françaises*, 28 de diciembre. 1945) es objeto de una crítica más dura y personal.

Se puede leer una crítica al artículo de Sartre por G. Lukács en *Existentialisme ou marxisme* (Nagel, 1958, p.141-160 et passim). Lukács se manifiesta no con excesiva buena fe precisamente. [\[53\]](#)

«Materialismo y revolución» agradó sobremanera a Philip Thody [\[54\]](#) y desagradó profundamente a Federico Riu [\[55\]](#). Según Riu la debilidad del libro era de esperar: «El hecho no es casual. En este ensayo publicado tres años después del *Ser y la Nada*, la influencia negativa de esta obra sobre la problemática que allí se debate es determinante. El existencialismo se filtra gota a gota hasta empaparla completamente. Sartre quiere mostrar los peligros y errores que comportan la fundamentación de la praxis revolucionaria en las bases filosóficas, materialistas y deterministas, del marxismo vulgar y propone como plataforma teórica, su propia filosofía y en concreto, su concepto ontológico de libertad.»

Pero aunque manifiesta la misma o aproximada conceptualización de la realidad y de la acción humana que aparecía en *El ser y la nada*, el tono con el que se dirige al marxismo en general y a la historia en particular han variado. Efectúa una distinción entre el revolucionario y el rebelde que resulta interesante. El revolucionario continúa sintiendo el peso y el aplastamiento de la sociedad que quiere variar pero ahora no trata Sartre despectivamente esta actitud:

«Como ansía cambiar tal situación, la considera desde el punto de vista de la historia y él mismo se considera un agente histórico. Así, y desde el principio y por esa misma proyección que efectúa desde sí mismo hacia el futuro, escapa a la sociedad que lo aplasta y se vuelve hacia ella para comprenderla.» [\[56\]](#)



Es interesante comparar este párrafo con el anterior del *Ser* y la *Nada* para observar el contraste. Pertenecer al mundo es una condición general y querer cambiarlo es un principio condicionante para efectuar un trabajo fecundo y transformador.

«La historia le aparece como un progreso puesto que el revolucionario juzga mejor el estado al que quiere conducirnos que este otro en que nos hallamos actualmente. Al mismo tiempo considera las relaciones humanas desde el punto de vista del trabajo puesto que lo único que le pertenece es el trabajo es, entre otras cosas, una relación directa del hombre con el universo, representa el dominio del hombre sobre la naturaleza y al mismo tiempo constituye un tipo primordial de relación entre los hombres» [57].

Para Sartre el revolucionario es un trabajador que establece unos vínculos determinados y concretos con la naturaleza y con los hombres. Al contrario de lo que ocurre con el rebelde que actúa en solitario y desvinculado de la naturaleza, de la historia y de los demás hombres, el revolucionario es consecuente con una dimensión esencial de la realidad humana:

«Existe» y hace existir a la vez, en su dependencia recíproca, su relación con la naturaleza y su relación con el prójimo. Y en la medida en que reclama su liberación como trabajador, sabe de sobra que puede lograrla por una simple integración de su persona en la clase privilegiada. Por el contrario, lo que él desea es que las relaciones de solidaridad que sostiene con los otros trabajadores se conviertan en el tipo mismo de las relaciones humanas. Desea por lo tanto la liberación de la clase oprimida en su totalidad». [58]

Es cierto que el revolucionario en vez de profundizar y comprender su posición de clase exige según Sartre una filosofía total, que procure un esclarecimiento total de la situación humana». El revolucionario no puede encontrar los motivos y las causas de su acto en el presente de la estructura social:

«La filosofía revolucionaria debe ante todo explicar la posibilidad de ese movimiento de superación, y es evidente que no podría hallar su fuente en la existencia puramente material y natural del individuo, puesto que se vuelve hacia esa existencia para juzgarla desde el punto de vista del futuro» [59]

La libertad concebida como un distanciamiento de la naturaleza y de las necesidades cotidianas, como un desasiamiento de toda determinación, nos recuerda los análisis del *Ser* y la *Nada*. Ciertamente es que podríamos citar otros párrafos en donde Sartre está más próximo a las ideas posteriores, en donde el hombre aparece más comprometido con su situación, con su clase, con su explotación y con la inasible circunstancia material de la que no puede independizarse de ningún modo... pero lo que prima es la idea de la libertad como posibilidad permanente de elegir y como visión de una condición futura a conseguir.

Lo que pretende demostrar es lo siguiente, en resumen: «los principios constitutivos y posibilitadores de la praxis revolucionaria sólo se dejan descubrir a partir de un fundamento antropológico que ponga de manifiesto la acción revolucionaria» [60]. Con estos principios y convicciones se opone Sartre a las tesis excesivamente generales, abstractas y esquemáticas de un supuesto objetivismo del marxismo vulgar. Es porque la condición humana es transformadora por lo que la revolución existe y es posible. No se trata del espíritu de justicia y de la reacción a situaciones insufribles lo que impele a las masas a la acción, sino elementos connaturales a la praxis misma del hombre. Huye del determinismo abstracto pero cae en el polo opuesto de un subjetivismo también abstracto. Esta vía subjetiva le lleva

directamente a sus propios planteamientos existencialistas y vuelven las categorías típicas del existencialismo. Como indica Federico Riu: «La conciencia de clase se busca no en las bases económicas y sociales, de carácter objetivo, sino en la conciencia subjetiva del obrero». [61] Los obreros creen que el orden reinante es un orden, trascendente, natural, invariable. De esta suerte, lo que una «filosofía de la revolución» debe aportar al obrero, al oprimido, es la conciencia de su independencia y autonomía frente a todo orden trascendente. Frente a las estrategias del capitalismo que intentan cosificar al obrero, la «filosofía de la libertad» debe indicar al hombre esclavizado en qué consiste su libertad.

«El taylorismo moderno no es otra cosa. El obrero se convierte en el hombre de una sola operación, que ejecuta cien veces por día» ... «reduce la actividad consciente y sintética del trabajador a una mera suma de ademanes indefinidamente repetidos...» [62]

Sartre es consciente que hay motivos sobrados para desconfiar de las teorías que ensalzan la libertad como un elemento existente en la vida cotidiana del presente:

«La libertad estoica, la libertad cristiana, la libertad bergsoniana no hicieron sino consolidar sus cadenas al tiempo que las ocultaban. Todo se reducía a cierta libertad interior que el hombre podía conservar en cualquier situación». [63]

Se trata de encontrar la interpretación correcta y fecunda de la libertad que el hombre puede encontrar en el momento mismo de trabajo como acción transformadora de la realidad.

«Pero al mismo tiempo, el trabajo ofrece un principio de liberación concreta, aunque en esos casos extremos, porque es ante todo negación de un orden contingente y caprichoso: el orden del amo». [64]

Toda la exposición de la libertad supuesta y real recuerda extraordinariamente las exposiciones hegelianas de la «dialéctica del amo y del esclavo» de la *Fenomenología de espíritu*:

«Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución en sí, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto para ella misma y no el ser para sí. Pero a través del trabajo llega a sí misma. En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del Señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que ésta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma. [65]

La libertad se encuentra en la experiencia inmediata de trabajo y esta libertad auténtica debemos diferenciarla de las concepciones erróneas sobre la libertad que aparecen como ideologías de la conciencia del esclavo: el estoicismo, el escepticismo y el subjetivismo piadoso de la conciencia desventurada y escindida. Sartre no parece apercibirse de que esta concepción queda todavía abstracta y

subjetiva. Parece que no tienen presente los requisitos materiales y técnicos de la acción violenta. Es evidente a todas luces que la decisión y la formación de la conciencia revolucionaria es un elemento importante de la acción pero el menosprecio de las condiciones objetivas acerca a Sartre a la «filosofía de la libertad» de tipo idealista, como pudiera ser la de B. Croce, analizada críticamente por A. Gramsci [66]

Hay un amplio consenso en reconocer que *Materialismo y revolución* es una consecuencia de los planteamientos de *El ser y la Nada*. Philip Thody que ha manifestado su admiración por el artículo escribe:

«Sartre está trasladando aquí la teoría del conocimiento expresada en *El ser y la Nada* al campo del pensamiento político, y utilizando la idea de que el hombre sólo puede conocer las cosas porque su mente es libre para desprenderlo de ellas, con el fin de subrayar la importancia de la libertad para el revolucionario.» [67]

Líneas posteriores insiste:

«También utiliza otra de sus ideas favoritas, la de la intencionalidad, para refutar las teorías mecanicistas del conocimiento y la acción presentada por los filósofos del Partido Comunista Francés. Según la teoría de la intencionalidad, que Sartre recogió de Husserl y utilizó tanto en *El Ser y la Nada* como en la *Psicología de la Imaginación*, el mundo sólo revela al hombre su significado a través de las intenciones que el hombre tenga para con él. La montaña sólo es empinada porque quiero subirla, el azúcar sólo tarda mucho en disolverse porque tengo sed, los objetos sólo son pesados cuando quiero levantarlos y livianos solo cuando quiero mantenerlos firmes en un fuerte viento. En otras palabras, las cosas no tienen significación intrínseca e interrelación, a menos que el hombre mismo quiera alterarlas. De modo similar, sólo cuando el hombre mira a la sociedad con intención de cambiarla es que puede esperar comprender cómo funciona. Sartre sostiene que ésta era la actitud del propio Marx antes de caer bajo la influencia desastrosa de Engels, y arguye que es cuando un hombre decide libremente cambiar la sociedad que su proyecto revolucionario le permite comprenderla. No puede desear cambiarla ni comenzar a ver cómo funciona hasta que rechaza la filosofía materialista que, negándole la libertad de pensar y actuar independientemente, lo transforman en agente inconsciente de fuerzas históricas desconocidas.» [68]

### III.-Los comunistas y la paz

En julio de 1952 aparece la primera parte de «Los comunistas y la paz» en el número correspondiente de la Revista *Temps Modernes*. La segunda parte será publicada en octubre-noviembre. Durante cuatro años las actividades de Sartre estarán casi completamente dedicadas -a excepción de la obra teatral Kean- a la política.

Desde la publicación de «Materialismo y revolución» la preocupación política de Sartre ha ido creciendo hasta el punto de que en 1948 se reúne con un grupo que pretende formar un partido político. Sartre firmará con ellos las actas que anuncian el nacimiento del partido. Se trata de un partido político de izquierda que pretende prosperar entre las filas de los proletarios más cultos y entre los jóvenes burgueses descontentos. El partido comunista reacciona inmediatamente contra Sartre al que consideran un competidor que puede dividir sus escasas fuerzas por aquel entonces. De ese modo, aunque Sartre logra un gran éxito de público y de crítica con el estreno

de *Les Mains Sales* en el teatro Antoine y aunque la obra manifiesta simpatías hacia su personaje más veterano, un antiguo militante comunista, los comunistas desencadenan una campaña en contra de la obra. Es el momento en que Sartre se encuentra más alejado de los comunistas con los que polemiza y disputa a menudo. Lukács visita París y ataca a Sartre duramente, pero Sartre se defiende con no menor agresividad. Pero todo esto no significa que Sartre haya optado por Occidente y el capitalismo. Cuando *Les Mains Sales* son objeto de una tendenciosa representación en Nueva York, Sartre, inicia un proceso contra su editor por ese motivo. Su editor, Nagel, continúa impertérrito. Durante el año 1949 Sartre revisa su actitud respecto al partido que recientemente ha ayudado a nacer. El 15 de Octubre publica su dimisión del R.D.R. [69] pero sus polémicas con unos y otros, con los comunistas y los intelectuales anticomunistas continúa. Mantiene una célebre controversia con Mauriac.

Durante el año siguiente Sartre mantiene contactos con el filósofo vietnamita *Tran-Duc-Thao*. Las entrevistas de ambos filósofos no fueron publicadas y no han sido publicadas todavía, pero debieron tener indudable importancia dada la similitud de actitudes de ambos. El descubrimiento de los campos de concentración rusos ha suscitado conmoción en el mundo que todavía no ha salido del estupor de los campos de concentración nazis. Sartre junto con otros muchos intelectuales franceses, entre los cuales se encuentra Merleau-Ponty, se suma a la protesta internacional.

Pero cuando Sartre escribe en el año 1952 *Los Comunistas y la Paz* lo hace a vuela pluma motivado por la indignación que le produce los ataques que recibe el P.C.F. En su ensayo sobre Merleau-Ponty escribe:

«Los periódicos italianos me informaron sobre el arresto de Duclos, el robo de sus notas, la farsa de las palomas mensajeras. Estas sórdidas chiquilladas me revolviéron el estómago: las había más innobles pero no más reveladoras. Los últimos lazos fueron rotos, mi visión fue transformada: un anticomunista es un perro, no salgo de aquí y no saldré jamás» [70].

Los comunistas han intentado unas manifestaciones contra autoridades americanas de visita a París, pero los obreros no han acudido a la manifestación. El P.C.F. parece sumido en el fracaso, en el ridículo y en el abandono de sus potenciales manifestantes y de la clase que cree representar. Todo el mundo hace leña del árbol caído.

*Los Comunistas y la Paz* es al mismo tiempo una apología y una requisitoria, Por una parte Sartre defiende el partido que, según él, es el que expresa mejor los intereses y los derechos del proletariado. Pero en plena guerra fría parece que el partido está más pendiente de los intereses de la U.R.S.S. que de los intereses concretos de los obreros franceses. En este sentido inciden y concurren las críticas de la mayoría que no dejan de expresar menosprecio y burla del P.C.F. El Partido que pretende sacar «las castañas del fuego» a la U.R.S.S. ha fracasado y todo el mundo se alegra. Pero la cosa no queda en eso. El Secretario del Partido, Duclos, está en peligro. Se inicia una campaña que puede llegar muy lejos, A Sartre le parece una ignominia.

Su apologética ferviente no esconde nada. Utiliza textos leninistas para defender a la Unión Soviética. Estos textos distinguen entre los fines últimos de la Revolución y los momentos oportunos e inmediatos. Se reproduce el siguiente texto de Lenin:

«Lo que nos interesa, no es la inevitable victoria final del socialismo. Lo que nos interesa es la táctica que debemos seguir, nosotros, el partido comunista de Rusia, nosotros el poder de los Soviets de Rusia, para impedir que nos aplasten los Estados contra revolucionarios occidentales». [71]

Se trata de un texto escrito en 1923 que Sartre contrasta con otro que Lenin escribió en 1918. Decía Lenin:

«La República de los Soviets permanecerá como un ejemplo vivo a los ojos de los pueblos de todos los países y la fuerza de penetración revolucionaria de este ejemplo será prodigiosa». [72]

Para Sartre todo el problema está en estos dos textos. En principio nada tiene que ver la U.R.S.S. con el momento final de la revolución, teóricamente hablando, pero el comunista no puede elegir otra circunstancia concreta más que la defensa de la Unión Soviética. Su desaparición sería mucho más negativa que su existencia frente a las potencias capitalistas siempre agresivas. La Unión Soviética aparece por el contrario como una potencia de paz, lo que manifiesta un orden interno más consciente y racional:

«Por mucho que busque no encuentro, durante el curso de estos tres decenios, ninguna voluntad de agresión en los rusos; veo una nación desconfiada y acosada, que recuerda aún la intervención aliada de 1918 y la cuarentena que le siguió, una nación que preferiría todo al aplastamiento, incluso una guerra mundial pero que busca por todos los medios evitar esa guerra» [73]

La agresividad contra la U.R.S.S. y contra el P.C.F. que a ojos de los belicistas es la representación de la misma, no cesa de cometer excesos.

«¿Qué es lo que justifica el arresto de Duclos? El flagrante delito de complot contra la seguridad del Estado. Eso no existe. E incluso siendo concebible ¿Cómo sería un flagrante delito a las dos horas de la manifestación? ¿Uso de armas prohibidas, entonces? Qué confesión: un diputado lleva en su auto una porra y un revólver; por ese delito se le detiene a pesar de la inmunidad parlamentaria, se le encarcela y se le mantiene así, sin concederle siquiera la libertad provisional ¡Vamos! Se ha detenido a Duclos porque actuaba como secretario general del Partido y porque el Partido había organizado la manifestación; todas las precauciones tomadas desde hace siglo y medio por los juristas y los magistrados para racionalizar la venganza pública, han sido abandonadas por el gobierno, se ha vuelto a la noción más grosera de la responsabilidad». [74]

Así pues, un punto que motiva su escrito es la defensa del P.C.F. y la política pro-soviética que mantiene. Pero otro punto que estos artículos pretenden es alentar sobre una situación histórica que Sartre empieza a percibir con claridad: la apatía revolucionaria del proletariado europeo, y, en particular del francés. El papel de Sartre pretende ser el de un responsable intelectual de izquierda que sale al paso en defensa del P.C.F. porque por encima de sus frecuentes discrepancias con sus dirigentes, reconoce la necesidad de salvaguardar el movimiento de la clase obrera en un momento de parálisis y desconcierto revolucionario.

Al margen de esta intención, ¿qué significado tiene *Los comunistas y la paz* desde el punto de vista del pensamiento político? Merleau-Ponty reprocha al trabajo de Sartre que sea excesivamente bolchevique -ultrabolchevique- y, al mismo tiempo sin entrar en contradicción, que sea excesivamente sartreano y poco marxista. Estudiaremos

con más detención estos argumentos cuando nos hagamos cargo de las relaciones entre Merleau-Ponty y Sartre.

Nosotros creemos, por el contrario, que Sartre se esfuerza por alcanzar el sentido de la historia y los acontecimientos desde una interpretación existencialista de los textos marxianos, válida en el sentido de no deformarlos ejerciendo violencia sobre los mismos. Un problema que le preocupa sobremanera es evitar el peligro de la unilateralidad en la interpretación del marxismo y de su punto de partida. Hay que evitar partir de los hechos inmediatos, de la praxis concreta sin alcanzar después los principios teóricos generales, que quedan reducidos a una envoltura meramente regulativa, en sentido kantiano; o el partir de la teoría filosófica general sin poder ya alcanzar, en sentido inverso, la realidad empírica concreta. Este es el punto de vista teórico que no puede sacrificar el punto de vista concreto y operativo de la praxis histórica.

Federico Riu ha señalado el contraste que existe entre la actitud manifestada por Sartre en este ensayo y la mostrada por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, libro que el mismo Lukács tuvo que atacar y desdecir. Sartre rechaza de plano el tipo de «armonía preestablecida» que parece utilizar Lukács cuando conceptúa las nociones de clase y de partido y sus relaciones mutuas. Según Riu la actitud de Sartre es más antimítica y más concreta:

«Fiel al principio de que los hombres son el sujeto de la historia, quiere ver el surgimiento de la clase, el papel del Partido, como acción de los hombres y no de una Historia con mayúsculas; quiere además aprehenderlos y comprenderlos en su realidad inmediata, tal como se presentan en 1952, en un momento determinado y en un momento definido del devenir histórico». [75]

Sartre es tan opuesto al determinismo economicista como a las tesis espontaneistas de Rosa Luxemburgo, por ejemplo. El espontaneismo se limita a postular, en forma abstracta, una especie de «élan» revolucionario que se atribuye graciosamente al objeto. El resultado viene a ser el mismo que el conseguido por el determinismo. En ambos casos la masa obrera se la concibe como supeditada a un proceso mecánico exterior del cual sólo es un reflejo pasivo e inerte. En otro se le llena de vigor revolucionario, pero es el vigor de la historia que el obrero encarna sin saberlo. Pero Sartre no está solamente contra el determinismo economicista y contra el espontaneismo de Rosa Luxemburgo y de Los troskistas, jueces severos a su vez de los comunistas, sino que sale al paso de una interpretación burguesa de la sociedad como constituida por «átomos sociales». Es interesante reproducir un párrafo en donde la cuestión de la libertad vuelve a tratarse:

«En realidad la burguesía nos divierte desde hace doscientos años con una robinsonada que llama «atomismo social»; pero es para mixtificar a las clases pobres: porque forma por sí sola una colectividad fuertemente integrada que las explota.(...) Libre el industrial que puede despedir sin explicación a una cuarta parte de su personal; libre, el general que puede decidir una ofensiva destructora; libre, el juez que puede elegir la indulgencia o la severidad. La verdadera libertad burguesa, la libertad positiva es un poder del hombre sobre el hombre. La sociedad lo decide antes de nuestro nacimiento; define por adelantado nuestras capacidades y nuestras obligaciones; en suma, nos sitúa» [76].

El concepto de clase, de masa, de Partido, toma cuerpo por primera vez en la filosofía de Sartre. Por primera vez intenta precisar las relaciones entre estos tres conceptos y las realidades a las que se refieren, así como sus relaciones recíprocas.

Se insinúan ya los temas que serán los típicos de *Cuestiones de método y de la Crítica de la Razón Dialéctica*. De ese modo *Los comunistas y la Paz* inicia una nueva etapa del pensamiento sartreano adentrándose en el seno de las preocupaciones marxistas clásicas. Anticipémonos simplemente para indicar que Sartre no desiste de encontrar una armonía entre estas nuevas preocupaciones y sus conceptos clásicos. Merleau-Ponty observa que para Sartre, la toma de conciencia de los obreros respecto a su situación y respecto a la función del Partido, tiene para Sartre unas características similares a las de un rapto o conversión inmediata.

«Ni siquiera es preciso hablar aquí de decisión, es decir, de deliberación entre los posibles y los motivos que la prefiguran. La libertad descendió sobre mí como un águila, decía más o menos Orestes en *Las Moscas*. Del mismo modo la libertad revolucionaria en el militante es más él mismo que su vida, no surge de lo que ha sido sino del porvenir» [77].

Lo que se nos dice en esta obra, en resumen, es que el paso del *estado de masa* a la *voluntad de acción* y de ésta a la *condición de militante*, es expresión de un acto libre que entiende los tres elementos, el motivo, el acto y el fin, de una sola vez y de una forma nueva.

#### **IV.-El fantasma de Stalin**

Como consecuencia de *Los comunistas y la paz* las relaciones entre Sartre y los comunistas son excelentes. Nos encontramos en el momento en que el existencialista tan atacado y criticado de un principio, se ha trocado en un escritor que al margen del P.C.F. se muestra incondicional partidario del comunismo. De ese modo, si Merleau-Ponty ataca el ensayo considerándolo excesivamente bolchevique -ultrabolchevique-, Sartre es, por el contrario, elogiado por los comunistas que le hacen honores y le invitan a participar en el «Movimiento de la Paz» que celebrará una de sus sesiones próximamente en Helsinki. El «Movimiento de la Paz» pretendía un acercamiento entre intelectuales del Este y del Oeste y entraba de lleno en la política de distensión y de convivencia pacífica que por entonces empezaba a dominar la política de las grandes potencias.

Sartre acudió a Helsinki acompañado de Simone de Beauvoir y algún otro amigo. Allí encontrará un hombre con cuya obra ha polemizado frecuentemente. Se trata de G. Lukács. Sartre nunca ha estado conforme con las críticas que Lukács ha lanzado sobre su obra. Del mismo modo nunca se ha recatado en sus juicios de la obra de Lukács. Sin embargo, la situación ahora es distinta. Parece que ciertas incógnitas se han despejado y el húngaro acoge con claras muestras de cordialidad al filósofo de París.

Desde Helsinki emprende Sartre una breve estancia en China. Poco después, siempre acompañado de Mme. de Beauvoir, asiste a un congreso sobre crítica literaria que tendrá lugar en Moscú. Las buenas relaciones con los comunistas continúan. A la hora de elegir representantes y tomar decisiones Sartre votará por Rogar Garaudy.

De todos estos viajes y experiencias Sartre deja testimonio escrito, imparte conferencias o concede entrevistas. En abril de 1955 aparece en *France-U.R.S.S. Magazine* el texto de una conferencia pronunciada por Sartre en el curso de una reunión conmemorativa de la batalla de Stalingrado. Se titula *La leçon de Stalingrado*.

Este texto marca el apogeo de su prosovietismo y es más que un exámen de las consecuencias de la resistencia rusa en la capital.

«Se ha dicho que combatían por patriotismo. Y, efectivamente, no es falso: pero la patria no es ni un clima, ni una tierra, ni si quiera una lengua. Es una empresa colectiva, una lucha contra el pasado, una construcción paciente del porvenir. Esos hombres aceptaban morir por Rusia. Pero no daban su vida por la Rusia de los zares, ni por la Rusia eterna. La daban por su Rusia, por la Rusia socialista, que les había liberado de la opresión, y que construía el porvenir de sus hijos» [78].

No obstante el idilio va a ser corto. Durante el año 1956 las buenas relaciones se romperán. Dos motivos fundamentales alejarán a Sartre del Partido Comunista Francés. Por una parte una circunstancia de la política nacional: Sartre no estará en absoluto de acuerdo con la política seguida por los comunistas y los socialistas respecto al problema de Argelia. Recordemos que, por motivos similares, algunos intelectuales franceses abandonaron el P. C. Entre ellos Henri Lefebvre. Pero por otra parte lo que alejará para siempre a Sartre de los comunistas serán los acontecimientos de la invasión por las tropas rusas de territorio húngaro. Las tropas del Pacto de Varsovia perpetran un atentado a la soberanía del pueblo húngaro que Sartre repudia profundamente. Sartre que se encuentra en aquellos momentos en Italia, reacciona inmediatamente y firma escritos de protesta y hace declaraciones públicas de su repudio e indignación. En una entrevista al semanario *L'Express* condena sin paliativos la intervención. Abandona también el comité Francia-U.R.S.S. y, la revista que dirige, *Les Temps Modernes*, publica un número extraordinario sobre el violento acontecimiento. La paz ha dejado de ser una característica del movimiento comunista internacional. La política de la URSS es imperialista. Sartre decide hacer un análisis del stalinismo y aparece *El Fantasma de Stalin*.

El trabajo tiene dos partes. En la primera, Sartre analiza y define el stalinismo y en la segunda parte, las consecuencias históricas y políticas y concretamente la actitud del Partido Comunista Francés. La unidad de la izquierda en Francia parece definitivamente imposible. Las fuerzas del Pacto de Varsovia han atentado contra toda posible alianza de las fuerzas progresistas francesas. A los políticos de la URSS no les interesa lo que ocurra fuera de sus fronteras ni el porvenir del socialismo mundial. El escrito es muy duro tanto contra la burocracia soviética como contra la mimética solidaridad seguida por el P.C.F.

De interés político indudable, de importancia biográfica indudable -Sartre no se desdecirá ya nunca de lo escrito aquí- el trabajo *El fantasma de Stalin* no pretendía ser un texto filosófico y desde ese punto de vista es irrelevante.

### **C) La influencia de Merleau-Ponty**

Sartre mismo nos describe las motivaciones concretas por las que escribe en 1952 *Los comunistas y la Paz*. A consecuencia de este alegato a favor del P.C.F., un troskista, Claude Lefort, se siente obligado a replicar y publica un trabajo en el que Sartre no se siente tratado con justicia, se desvirtúan sus opiniones y se tergiversan sus juicios. No le queda más remedio que replicar. *Le marxisme et Sartre* de Lefort provoca una rápida respuesta de Sartre. En abril del mismo año sale en *Les Temps Modernes*, un artículo que se titula: «Réponse à Claude Lefort». Sartre cree zanjada la cuestión de una vez por todas.



Cuando Sartre ya no se lo espera aparece un libro de Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialéctique*; trata de algunos pensadores contemporáneos y, entre ellos, se le dedica un detenido estudio. Los análisis de Merleau-Ponty no son favorables. Todo lo contrario: se trata de un ataque demoledor. Algunas de sus argumentaciones recuerdan el escrito de Claude Lefort. ¿Era Lefort discípulo de M. Ponty? Sartre parece turbado. Pero Simone de Beauvoir contesta larga y apasionadamente al escrito de M. Ponty. Pero, ¿cuáles eran o habían sido las relaciones entre M. Ponty y Sartre, hasta qué punto este último podía sentirse afectado por las críticas del autor de *La fenomenología de la percepción*?

La historia de la amistad y de las relaciones intelectuales entre ambos escritores han sido narradas por Sartre en un documento rico de emoción tanto como de poder descriptivo. Una pequeña obra maestra. Se titula *Merleau-Ponty vivant* «y fue escrita a la muerte de este hombre» [79].

Merleau-Ponty y Sartre se conocían desde antiguo. Habían asistido desde niños a la misma escuela. Habían hecho los mismos estudios superiores, pero se habían mantenido siempre a distancia. Sartre dice que «sin saberlo nos preparamos para encontrarnos». Ambos se dedican con la misma pasión a la filosofía y a la enseñanza. Ambos fueron catedráticos de Instituto. Incluso sufren influencias similares. Estudian a Husserl, a Heidegger. «Estábamos a bordo del mismo barco» concluye Sartre.

Circunstancias extraordinarias les acercarán definitivamente en una amistad que no finalizará jamás. Dice Sartre:

«No rompimos jamás los lazos tan a menudo tensos. Si se pregunta por qué, diría que tuvimos mucha suerte y, alguna vez, mérito. Cada uno de nosotros trató de permanecer fiel a sí y al otro; casi lo logramos» [80].

Durante la guerra, durante la resistencia se forman grupos de intelectuales que combaten contra el invasor. Era el año de 1941. Sartre y Merleau-Ponty coinciden en la misma unidad de combate. Se trataba de un grupo que se denominaba «Socialismo y libertad». Terminada la contienda se puede decir que el mismo lema preside el quehacer de los dos:

«Salidos uno y otro de la pequeña burguesía republicana, nuestros gustos, la tradición y nuestra conciencia profesional nos impulsaban a defender la libertad de expresión: a través de ésta, descubrimos todas las otras. Aparte de esto, ingenuos» [81].

Así pues, con vínculos más intensos que los puramente filosóficos, emprende la andadura una amistad que inmediatamente plantea problemas de índole filosófica y especulativa. Aparecen continuamente matices dispares dentro de la proximidad fundamental:

«A duo encarnábamos el uno para el otro la ambigüedad; pues cada uno tomaba como desviación inesperada de su propio trabajo el trabajo extraño, a veces enemigo, que se hacía en el otro. Husserl llegaba a ser simultáneamente nuestra distancia y nuestra amistad». (Pág. 145-6) [82].

En el seno de la confianza y de la amistad se establecen discusiones que para Sartre producen un efecto muy positivo. Aquellos intercambios objetivan sus pensamientos y producen lo que Sartre ha denominado «un pensamiento ventilado». En un momento todavía temprano de esta amistad va a decir Merleau-Ponty:

«En suma nosotros habíamos aprendido la Historia y pretendemos que no sea menester olvidarla» [83].

Sartre no considera que estas palabras fueron adecuadas para aquel momento. La guerra ciertamente había producido un hondo efecto en ambos pensadores, pero Merleau-Ponty estaba desde el principio mejor preparado para extraer conclusiones teóricas de este efecto.

«Era un “nosotros” de cortesía: para aprender lo que él sabía me fue necesario un lustro. colocado desde la infancia y luego frustrado, estaba consagrado por su experiencia a descubrir la fuerza de las cosas, los poderes inhumanos que nos roban nuestros actos y nuestros pensamientos» [84].

Estas palabras no deben ser olvidadas. Sartre reconoce que en aquel momento todavía tenía que hacer una experiencia intelectual fundamental. Hay que tener presente que Sartre ya había escrito y publicado *El Ser y la Nada* cuando escribe estas cosas. Durante el año 1943 publica en abril *Les Mouches* y, al principio del verano *El Ser y la Nada* que, por cierto, «Passe presque inaperçue» [85] Las palabras de Merleau-Ponty habían sido pronunciadas posteriormente, una vez finalizada la guerra.

Para Sartre, Merleau-Ponty introduce, en el seno de sus pensamientos excesivamente subjetivos el viento de la Historia y la naturaleza de los fenómenos colectivos. En la *Fenomenología de la percepción* Sartre ya cree percibir lo que considera característico y substantivo del pensamiento de su amigo: la «historicidad primordial»:

«La fenomenología de la percepción» lleva las marcas de estas meditaciones ambiguas, pero no supe reconocerlas; me fueron necesarios diez años para unirme a lo que buscaba desde la adolescencia: el ser-acontecimiento del hombre, que también puede llamarse la existencia.

¿Diría yo que la fenomenología seguía siendo una «estática» en su tesis y que Merleau iba a transformarla poco a poco en dinámica» merced a una profundización de la cual *Humanismo y Terror* constituía la primera etapa? No sería falso; exagerado, sin duda, pero claro. Digamos que esta exageración permite entrever el movimiento de su pensamiento: lenta, prudente, inflexiblemente, se volvía sobre sí mismo para alcanzar, a través de sí, lo original. En aquellos años que precedieron a la Liberación, no había avanzado mucho; sin embargo sabía ya que la Historia, como tampoco la Naturaleza no puede mirarse de frente. La Historia nos envuelve. ¿Cómo nos encierra la totalidad del tiempo futuro y del tiempo pasado? ¿De qué manera descubrimos a los otros en nosotros, como nuestra verdad profunda? ¿Con qué medios descubrimos en ellos como la regla de su verdad? La pregunta se hace ya al nivel de la espontaneidad perceptiva y de la «intersubjetividad»; deviene más concreta y más urgente cuando se vuelve a colocar al sujeto histórico en el seno del fluir universal. ¿Cómo insertar la persona en los trabajos y las penas, los útiles, el régimen, las costumbres, la cultura? Inversamente, ¿cómo extraerla de una trama que ella misma no se cansa de urdir y que jamás cesa de producirla? [86].

Merleau-Ponty, como nos indica Sartre, se comparaba con gusto a una «ola»: una cresta entre otras y todo el mar manteniéndose levantado en una cresta de espuma. Imbuido de un sentimiento potente de la intimidad, lúcidamente consciente de su

singularidad y, desde su existencia, genuina y única, no la contrapone a los elementos sociales, como un alvéolo encapsulado, sino precisamente cruzada y entreverada por los eventos históricos que la constituyen de alguna manera. Esta era la cuestión que había que resolver, era el tema que pretendía esclarecer. No resulta aventurado decir que *La Crítica de la razón Dialéctica* está en esta misma línea. Merleau-Ponty intentaba conjugar de alguna manera Kierkegaard con Marx, la intimidad y la historia, el interior y el exterior de la historia, pero no contrapuestos sino comprendiéndose mutuamente en el mismo proceso:

«Merleau respondía a sus adversarios, con toda certeza, que su sentimiento de la existencia no lo oponía al marxismo y, en el fondo, la frase bien conocida: «los hombres hacen la historia sobre la base de circunstancias anteriores» podía pasar a sus ojos por una versión marxista de su propio pensamiento» [87].

La misma frase será tomada por Sartre como principio de toda su elaboración antideterminista de la dialéctica. ¿Qué significa la expresión «los hombres hacen la historia?».

Entre las argumentaciones de M. Ponty se encuentran las siguientes:

«El desarrollo de las ideas de Sartre, que constituye una experiencia filosófica de primer orden, tiene necesidad de ser interpretada, como toda experiencia. Sartre piensa que las dificultades de su actual posición obedecen al curso que han seguido las cosas y que éstas dejan intactas sus premisas filosóficas. Nos preguntamos en cambio si no muestran más bien el malestar de una filosofía que se confronta con un género de relación con el mundo -la historia, la acción- que no quiere conocer» [88].

Y más adelante, ataca M. Ponty la expresión más socorrida de todas las acuñadas por Sartre desde el punto de vista ético y político: *el compromiso*.

«Comprometerse no es para Sartre interpretarse y criticarse en contacto con la historia, sólo es recrear por sí mismo su relación con ella, como si tuviera la posibilidad de rehacerse de nuevo totalmente, significa tomar la decisión de considerar como absoluto el sentido que ha inventado dar a su propia historia y a la historia pública: significa instalarse deliberadamente en lo imaginario. La operación tiene como único principio mi independencia de conciencia y como único resultado confirmarla» [89].

Merleau-Ponty denuncia la *naturaleza cartesiana* de toda la problemática mantenida por Sartre:

«Esta libertad que nunca se hace carne, que nunca es sedimento y nunca se compromete con el poder, es, en realidad la libertad de juzgar, la que conserva el esclavo encadenado. Su sí y su no, ambos igualmente impalpables, solo se refieren a las cosas vistas. Pues en cuanto a las cosas hechas, el poder de no hacerlas es nulo en el momento en que se las hace, no solo porque entramos como cree Descartes, en el mundo del exterior, donde es absolutamente preciso que un gesto, un movimiento o una palabra sea o no sea, sino también porque aún en nosotros mismos se juega la alternativa, porque lo que hacemos ocupa nuestro campo y nos torna, tal vez no incapaces, pero si despreocupados del resto» [90].

Pero el argumento más duro de todos los desarrollados por Merleau-Ponty es el que que se centra en torno al «ultrabolchevismo» de Sartre:

«Buscaremos pues en *Los comunistas y la Paz* el índice de esta nueva fase (del pensamiento comunista) que llamaremos ultrabolchevista» [91].

¿En qué consiste ese ultrabolchevismo? Naturalmente se trata de una exacerbación y extralimitación del bolchevismo considerado como una fase negativa dentro del pensamiento dialéctico del marxismo. La argumentación de Merleau-Ponty se remonta al pensamiento de Max Weber, al estudio del padre del «marxismo occidental» Georg Lukács, a las consecuencias de la toma del poder por los bolcheviques en Rusia, a la actitud de Trotsky y de Stalin y, por último, a Sartre. En Max Weber se dan las características de un pensador liberal que fundamenta sus ideas con argumentaciones históricas, historiográficas y filosóficas o epistemológicas. Es un pensador honesto que cree que los procesos históricos son consecuencia de una concurrencia de factores de distinta procedencia que acaba fundiéndose en una organización social unitaria. Tal el capitalismo, que es el resultado de muchos componentes entrelazados en un proceso que ha resultado marcadamente racionalizador. También G. Lukács perteneciente a la escuela de Weber, intenta una formulación histórica y una concepción de la sociedad y de los procesos sociales sumamente dialécticos y en donde se desarrollan una teoría de la conciencia y una crítica a la teoría de Weber. El capitalismo encierra dentro de su constitutiva totalidad, un elemento que sufre la limitada racionalidad del sistema: el proletariado. Como clase social que sufre la historia, el proletariado está llamado a superar el capitalismo y a constituirse en sujeto de una historia que supondrá la definitiva y auténtica racionalización del existir, la conciliación entre el hombre y la naturaleza, las exigencias de la razón y del orden social. Hay en Lukács una teoría de la alienación, concomitante con sus ideas sobre la conciencia, y una concepción de la objetividad social e histórica importante, definitiva para estudiar los fenómenos sociales.

En el capítulo tercero titulado *Pravda*, que empieza haciendo referencia al contenido de dicho periódico el 25 de julio de 1924, en donde aparece la condena de Lukács, de Korsch, Fogarasi y Revai, es decir, de los pensadores húngaros que pretendieron un marxismo humanizado, crítico, filosóficamente fundado, Merleau-Ponty observa el principio de una burocratización del Partido, en una situación social donde la participación de las masas está cada vez más ausente. El mito de «la revolución permanente» de Trotsky no es más que el reconocimiento tardío de una deteriorada situación, en donde el poder se ha endurecido al margen de todas las teorías marxistas conocidas hasta entonces. Se sufren las consecuencias de una toma del poder prematura, que luego no se pretende justificar con la apertura de ese poder al pueblo sino con la teoría del «socialismo en un solo país», con el «culto a la personalidad que es ante todo una dictadura sobre el proletariado.

El bolchevismo todavía tiene una ideología legitimadora que se sustenta en el Lenin de *Materialismo y Empirocriticismo* y en las ideas de Stalin o de Trotsky -el cual, según Merleau-Ponty, realizó una tardía resistencia bolchevique contra el bolchevismo- pero las concepciones de Sartre, que no se apoyan en nada seriamente fundamentado, en donde se exalta la función histórica del Partido y del proletariado sin justificación sociológica, histórica o filosófica, sin base alguna, por un sentido puramente pragmático de la acción política, es una manifestación extraordinaria de «un pensamiento antidialéctico».

El interés de la obra de Sartre para Merleau-Ponty radica en lo que manifiesta: una crisis profunda del pensamiento marxista. Si este pragmatismo sartreano, este activismo violento, esta afirmación categórica del Partido es la «verdad del comunismo» entonces Sartre se contradice: «Si Sartre tiene razón en fundamentar el

comunismo como lo hace, el comunismo se equivoca al pensarse tal como se piensa, no es cabalmente lo que Sartre dice de él. Llevado al límite: «Si Sartre tiene razón, Sartre está equivocado».

La crítica de Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* es la culminación de una serie que Merleau-Ponty vino realizando respecto a la obra sartreana. En el momento de la publicación del libro de Sartre sobre la imaginación -*L'Imaginaire* (1940)- ya publicó una recesión.

En el último capítulo de la *Phénoménologie de la perception* (1945) dedicado a la libertad, Merleau ya ponía distancias respecto a la manera que tenía Sartre de concebir la libertad en *L'être et le Néant* (1943). Sartre que nunca contestó a las críticas, fue defendido por Francis Jeanson en *Le problème de la morale et la pensée de Sartre* (1947) [\[92\]](#) Uno de los mejores conocedores de las diferencias y semejanzas entre los dos filósofos, Eduardo Bello ha escrito:

«Aquí precisamente se centra el «debate» entre Sartre y Merleau-Ponty: en la diferente interpretación de la ontología existencial. Mientras que para Sartre hay identificación total entre existencia y libertad; para Merleau-Ponty, la libertad, no es sino una dimensión de la existencia. De ahí que la pregunta por el sentido del ser -iniciada por Heidegger- tenga distinta respuesta en Sartre y en Merleau-Ponty: si en aquél el sentido del ser (sentido de la existencia) se nos descubre absolutamente a partir de la noción de libertad, en éste la noción misma de la libertad aparece a partir de una pregunta anterior, la pregunta por el sentido del sentido, es decir, la pregunta por la génesis del sentido» [\[93\]](#).

La comprensión de la disensión entre ambos autores parece algo distinta en F. Jeanson. El problema que se plantea Sartre no es el de la construcción de una metafísica:

«Por eso definíamos el *Ser y la Nada* como una ontología de la libertad; pues esta obra en el fondo, no estudia el ser -como lo haría una metafísica- sino la libre actitud de la realidad humana con respecto a todo en-sí» [\[94\]](#).

De esta forma el debate se sitúa para Jeanson, por lo tanto, en los supuestos ontológicos radicados en la constitución del para-sí que, según él, conceden a Sartre la posibilidad de comprender mejor la ambigüedad de la existencia humana. La ontología sartreana permite un acceso más fecundo a lo concreto. Paradójicamente para Merleau-Ponty la preocupación de atenerse a lo concreto, a lo objetivo de una situación en la que hay dos elementos, lo subjetivo y lo objetivo, provocaba una situación insalvable. Su descripción unitaria está amenazada de escindirse en una irreductible dualidad cuyos términos se desconocen. Merleau-Ponty no, puede salvar su ambigüedad, Sartre, sin embargo, desde su «para-sí» enfrentado al «cien-sí», intencionalmente referido a lo concreto, salva la conciencia, la libertad y la situación. Sartre tiene posibilidades para fundamentar la ambigüedad que domina el pensamiento de Merleau-Ponty [\[95\]](#).

El mismo Bello ha escrito que la intención de Sartre en *L'être et le Néant* era el comprender el hombre en tanto conciencia activa y como centro de intenciones y poder de iniciativas, frente a cualquier situación:

«A Husserl puede reprocharle Sartre que ha tomado el método como objeto y que se ha quedado corto -idea que no apunta Jeanson- incluso en la aplicación del método, al no hacer *époche* del «ego trascendental». A Heidegger puede decirle que se ha limitado a una ontología natural de la existencia irreflexiva» [\[96\]](#).

Efectivamente Sartre ha intentado evitar el «solipsismo» de Husserl y la «mundanidad» de Heidegger colocando la conciencia, liberada del Ego, intencionalmente en el mundo, como una Nada que obsesiona al ser, que lo tematiza en tanto inercia pero que, como libertad nunca puede adquirir las características de lo inerte. Todo el sentido del mundo se genera por la acción de esa conciencia, siempre a salvo de su confusión con las cosas. Desde las acciones del hombre, desde las proyecciones de esa libertad cobrará sentido el mundo. La peligrosidad de un cuchillo, por ejemplo, dependerá de mis intenciones respecto a su utilización. Desde la absolutez de la libertad toda existencia es contingente, todo significado relativo.

Naturalmente Merleau-Ponty no aceptará nunca esa concepción de la libertad incondicionada, ni la concepción de un mundo que espera tener sentido por los efectos de una conciencia incondicionada igualmente. Esa ontología sartreana -que para M. Natanson supone una «revolución copernicana» similar a la kantiana en el interior del pensamiento fenomenológico, puesto que para Sartre, igual que ocurría con Kant el mundo fenoménico deriva y depende de la actividad de la conciencia o del «para-sí»- [97] no permite el verdadero compromiso con las cosas y con el mundo que es lo característico del existir. Esta será una crítica que Merleau-Ponty mantendrá hasta el final. Así escribe en «Les Aventures de la dialectique» que para Sartre comprometerse no es criticarse en contacto con la historia, es «instalarse en lo imaginario».

Las críticas de Merleau-Ponty serán asumidas por otros autores e intérpretes del Sartre de *L'être et le Néant*. G. Lukács insistirá en la falta de sentido objetivo de esa obra y para H. Marcuse esa libertad que se afirma absoluta, tanto referida al esclavo como referida al señor, «es una pura burla»:

«La elección libre entre la muerte y la esclavitud no es ni la libertad, ni la elección, porque las dos alternativas destruyen al hombre» [98].

También para W. Desan, desde esa conciencia no-egológica de Sartre «non-Ego Theory of Consciousness» es imposible reintroducir posteriormente ese Ego y las relaciones con otras personas y con el mundo: no es posible ni el mundo, ni la intersubjetividad ni la personal identidad [99]. Para Owens la filosofía existencialista de Sartre, pretendiendo fundamentar la libertad produce realmente una filosofía de la soledad y del aislamiento [100].

Todas estas críticas estaban implícitas ya en los primeros escritos de Merleau-Ponty sobre Sartre. En España, Montero Moliner ha señalado la contradicción de una libertad que considerándose absoluta, acaba actuando como si se tratara de una verdadera substancia:

«De hecho cae en aquello mismo que quería evitar. Pues un ser reflexivo, que vive de cara a sí mismo (pour soi) que abre en la entidad positiva de lo que constituye los campos de su despliegue los agujeros de cualquier negación, está resucitando la imagen de un fluido substancial que deja huella de su paso en todo aquello que toca» [101].

Esta «substancia de la negatividad», como nos atrevemos a denominarla, estaría encerrada y permanecería refractaria a cualquier contacto con el exterior:

«Cualquier motivo o circunstancia concreta son incapaces de determinar lo que decidamos o realicemos, porque la índole negativa del ser humano lo hace inmune a cualquier fijación positiva.» [102]

Además del capítulo de la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty volvió a tratar el pensamiento de Sartre en *Les Sciences de l'Homme et la Phénoménologie* (1951) Las opiniones vertidas en este libro resultaban más positivas. Analizaban el proyecto de una psicología eidética realizada por Sartre en sus trabajos sobre la emoción y la imaginación.

Posteriormente en el capítulo II de *Le visible et l'invisible* (1961) volvía Merleau-Ponty sobre el tema de la libertad.

De todos los trabajos consagrados a Sartre el que tuvo mayor trascendencia fue el de *Les Aventures*. Merleau-Ponty manifestaba en él, además de agudas y penetrantes observaciones, un verdadero disgusto hacia una persona que durante mucho tiempo había sido un amigo y un colaborador. A Merleau-Ponty le había dolido un aspecto de *Los comunistas y la paz* especialmente. El trato que Sartre había conferido a un disidente de sus ideas, Claude Lefort:

«El tono personal de la polémica con Lefort sorprendió. Lefort, dice Sartre, “quiere anclarse en la burguesía intelectual”. Si este tipo de expresión no es imputación personal, una alusión a la historia íntima del adversario y por lo tanto una agresión...» [103].

Simone de Beauvoir publica inmediatamente una réplica indignada y apasionada en defensa de las tesis de Sartre. En «*Merleau-Ponty et le Pseudosarttrisme*» se puede leer párrafos como el siguiente:

«Hemos visto lo que significa la interpretación que hace M. Ponty de la ontología de Sartre. Observemos además que la manera en que une el pensamiento político de Sartre a su ontología es, al menos, arbitraria. Según le parece mejor, la ontología aparece como constrictiva o, por lo contrario, Sartre puede rebelarse contra ella. Se nos dice aquí que ella no permite más que la acción pura: he citado los textos que muestran que no admite actos surgiendo ex-nihilo, y por lo tanto acto puro. Entonces, ¿no es M. Ponty quien utiliza afirmaciones puras?». [104]

La polémica resulta interesante e imprescindible para comprender aspectos importantes del pensamiento sartreano. Sartre mismo permanece mudo mientras tanto. Es posible que dada la estrecha relación existente entre Simone de Beauvoir y él fuera el inspirador del escrito... pero no cabe duda que su obra posterior irá en sentido de evitar aquellos momentos que han permitido a mentes lúcidas como la de Merleau-Ponty, hacer las críticas que hicieron. El escrito de Merleau-Ponty quizá era excesivamente polémico. Se podría pensar que estaba motivado por el resentimiento. Merleau-Ponty había dejado la revista *Les temps modernes* en malas condiciones. Las actitudes de Sartre y Merleau-Ponty respecto a la publicación de un artículo fueron divergentes. Merleau-Ponty decidió abandonar la colaboración que hasta entonces había efectuado en vista de las circunstancias. Cuando publicó *Las aventuras de la dialéctica* esta disensión estaba presente y gravitaba sobre ellos. Quizá por ello las de Mme. de Beauvoir fueron tan duras y personales. Sartre escribió más tarde:

«El curso de nuestros pensamientos nos alejaba a uno de otro cada día un poco más. Su duelo y su reclusión voluntaria hacía más difícil nuestro acercamiento. En 1955 estuvimos a punto de perdernos totalmente: por abstracción. Merleau-Ponty escribió un libro sobre la dialéctica y en él arremetió vivamente contra mí. Simone de Beauvoir le respondió no menos vivamente en *Les Temps Modernes*: fue la última y la primera vez que nos agraviamos por escrito. Al publicar nuestro

disentimientos, tuvimos la impresión de que los hacíamos irremediables. Todo lo contrario: en el momento en que la amistad aparecía muerta, comenzó insensiblemente a florecer de nuevo» [\[105\]](#).

Efectivamente juntos asisten en Venecia a un acto preparado por la Sociedad Europea de la Cultura, y, coinciden más tarde nuevamente en condenar los hechos de Argelia. Escribe Sartre:

«Gracias a Merleau, nos reconocemos singulares por la contingencia de nuestro anclaje en la Naturaleza y en la Historia: o sea, por la aventura temporal que somos en el seno de la aventura humana. De esta manera la Historia nos hace universales en la exacta medida en que nosotros la hacemos particular. Tal es el importante don que Merleau-Ponty nos ofrece merced a su encarnamiento en cavar siempre en el mismo lugar: habiendo partido de la universalidad bien conocida de lo singular, llega a la singularidad de lo universal. Merleau ha manifestado la contradicción fundamental: toda historia es toda la Historia; cuando el relámpago hombre se ilumina, todo está dicho» [\[106\]](#).

Esa relación entre la vida personal y sus entrelazamientos con la Historia será integrado por Sartre en su obra posterior:

«No veamos aquí una nueva molienda de “la conciencia desdichada”: es precisamente todo lo contrario. Hegel describe la oposición trágica de dos nociones abstractas (...) Pero, para Merleau-Ponty, la universalidad jamás es universal, salvo para el pensamiento superficial: nace según la carne; carne de nuestra carne, guarda, en su grado más sutil, nuestra singularidad.»

Y concluye Sartre de forma que debemos tomar buena nota:

«Tal es la admonición que la antropología -análisis o marxismo- ya no debería olvidar: ni, como hacen demasiado a menudo los freudianos, que todo hombre es todo hombre y es menester rendir cuentas, en todos, del relámpago universalización singular de la universalidad, ni, como los dialécticos novicios, que la URSS no es el simple comienzo de la revolución universal sino también su encarnación, y que 1917 dará al socialismo futuro rasgos imborrables. Este problema es difícil: ni la antropología trivial ni el materialismo histórico se han liberado de él» [\[107\]](#).

Sartre concluye el trabajo sobre Merleau-Ponty lamentando los malentendidos que les alejaron y reconociendo y aceptando su parte de culpa.

«Cada uno puede repartir los errores como desee; de todas maneras, no éramos culpables, al punto que me sucede, algunas veces, ver ya sólo en nuestra aventura su necesidad: he aquí cómo viven los hombres en nuestra época; he aquí como se quieren mal. Es verdad; pero también es verdad que fuimos nosotros quienes nos hemos querido mal» [\[108\]](#).

Raymond Aron ha mostrado su acuerdo de principio en las tesis mantenidas por Simone de Beauvoir contra las argumentaciones de *Las aventuras de la dialéctica*. Para Aron no se puede decir de forma tan radical como lo ha dicho Merleau-Ponty que Sartre desconozca los elementos objetivos que componen la objetividad histórica:

«No pretende negar “la existencia de esas regiones mediadoras entre los diversos sujetos llamados cultura, literatura”, y que Hegel llamaba “espíritu objetivo”. En efecto, lo social no determina nunca la consciencia del mismo modo en que el medio determina la obra en la concepción de Taine. De hecho, Sartre y Merleau-



Ponty interpretan exactamente de la misma manera la relación entre situación y escritor» [109].

Para Raymond Aron la interpretación de Merleau-Ponty se basa en tres cuestiones fundamentales.

I.-La primera cuestión consiste en una razón aducida por Simone de Beauvoir. Ciertas proposiciones que Merleau-Ponty atribuye a Sartre serían verdaderas tomadas al nivel de la ontología, como refiriéndose al Pour-Soi o a la conciencia como pura presencia a sí. El Para-Sí originario es el principio de todo develamiento, y el mundo en este sentido le resulta coextensivo. Pero la descripción ontológica de la conciencia se opone a la descripción óptica de los hombres comprometidos con la historia:

«Él (Merleau-Ponty) ha reconstruido una óptica sartreana de la condición humana según esos fragmentos de ontología óptica que Sartre puede recusar» [110].

Esto puede ser cierto pero resulta una confusión muy frecuente entre los críticos del primer Sartre. Cabe pensar si esta diferencia se da de una forma clara y explícita en su obra. Nosotros creemos que existe ambigüedad sobre lo ontológico y lo óptico en estas primeras obras. No así en la *Crítica de la Razón Dialéctica* donde muy desde el principio se hace la diferencia entre los principios epistemológicos y los ópticos.

II. - En las relaciones entre el partido y la clase social toda la dinámica y la acción parece caer de parte del partido. La clase sólo existe en la medida que responde y participa de las directrices y orientaciones que el partido traza y concreta. El partido parece gozar de las mismas posibilidades que la conciencia humana. El movimiento revolucionario parece completamente autónomo y libre:

«Relaciones de la clase al partido, de la acción revolucionaria a la verdad histórica, tales son las dos tesis a través de las cuales M. Ponty percibe un parentesco entre la práctica bolchevique y la ontología sartreana» [111].

Se puede percibir la ausencia de la naturaleza de la clase social. También en la *Critique* este problema se dilucidará.

III.-La tercera cuestión es la de saber hasta qué punto la verdad histórica es analizada correctamente en estos textos. La originalidad del análisis de Raymond Aron consiste precisamente en mostrar las deficiencias, tanto de Sartre como de Merleau-Ponty, sobre este tema de la verdad del conocimiento histórico, lo que acaba determinando su obra como marxismos más supuestos que reales. Raymon Aron se ha ocupado sucesivamente de los textos de Sartre. Es uno de los intelectuales que más ha estudiado su obra. Pero generalmente no estamos de acuerdo en sus descripciones y comentarios.

#### **D) Cuestiones de método**

*Cuestiones de Método* es un escrito de circunstancias. Si *El Fantasma de Stalin* había sido escrita como consecuencia de los acontecimientos de la invasión de Hungría, este otro ensayo se escribe para satisfacer el encargo de una revista polaca que tenía la intención de dedicar un número a la cultura francesa. La revista pidió la colaboración a varios autores franceses. Henri Lefebvre debía estudiar las contradicciones y el desarrollo del marxismo en Francia y Sartre debía encargarse de la situación del existencialismo.

Más tarde el escrito se publicará en Francia en *Les Temps Modernes*, N° 139, Septiembre, 1957, p. 338-417; N° 140, Octubre, 1957, p. 658-698. Cuando se edita la *Critique de la Raison Dialectique* (1960) se añade al principio este ensayo, enriquecido con una Conclusión. Dice Sartre:

«En buena lógica el segundo debería preceder al primero, del que pretende constituir los cimientos críticos. Pero temí que esa montaña de pliegos pariese un ratón; ¿acaso hay que mover tanto aire, desgastar tantas plumas y llenar tanto papel para no llegar sino a formular unas cuantas consideraciones metodológicas? Y como de hecho el segundo trabajo ha nacido del primero, he preferido mantener el orden cronológico, que con una perspectiva dialéctica es siempre el más significativo» [112].

El ensayo será posteriormente editado en volumen independiente por Gallimard, en coll. «Idées» (1967).

Antes de pasar a la descripción más minuciosa del mismo, nos parece útil introducir un pequeño esquema que permita un concepto claro desde el principio. Sartre considera que el trabajo sólo persigue una idea básica: ¿tenemos hoy los medios necesarios para constituir una antropología estructural e histórica?» Realmente la pregunta cobra todo su sentido ubicándola desde las perspectivas abiertas por el marxismo que Sartre confiesa desde el principio que le parece la filosofía de nuestro tiempo, y pudiera ser entendida por tanto del siguiente modo: «¿Con las aportaciones marxistas podemos concluir en una verdad del hombre, podemos explicar completamente su comportamiento y comprenderlo absolutamente? Y si esta comprensión es dialéctica ¿cuál es la naturaleza de esta Razón dialéctica, cuál es su naturaleza, su alcance, sus métodos y sus límites?»

El ensayo está dividido en tres partes. La primera está dedicada a situar el existencialismo en relación con el marxismo. Para Sartre el marxismo es la filosofía de nuestro tiempo porque las circunstancias que le hicieron surgir no han desaparecido. El marxismo constituye propiamente el Saber fundamental de nuestra época histórica, pero este Saber, por razones históricas contingentes, se ha detenido y transformado en un dogmatismo que resulta incapaz de rendir cuentas y hacer justicia a los acontecimientos vivos de los fenómenos humanos, que él pretende explicar, reduciéndolos y esquematizándolos en lugar de comprenderlos en sí mismo como irreductibles y con sentido propio. Esta carencia del marxismo del siglo XX -Sartre hace abstracción en un principio del marxismo anterior y de la obra del mismo Marx- ha provocado el nacimiento del existencialismo, que pretende incorporarse al interior del marxismo con el ánimo de revivificarlo.

La segunda y la tercera parte del libro están dedicados a una crítica del marxismo tendencioso y dogmático, que tiene la pretensión de erigir en saber ya constituido y perfecto unas cuantas expresiones y juicios a priori. El existencialismo quiere permanecer, por el contrario, como un método heurístico que toma sus principios y su inspiración del marxismo, pero utilizándolas como ideas regulatrices y esquemas programáticos y no como verdades plenamente constituidas que agotasen el contenido concreto de la Historia. Sartre insiste en que al objetivismo esquemático que abstrae completamente la acción del hombre, reduciéndolo a un fenómeno natural y determinado, debemos contraponer una concepción del trabajo y del proyecto del hombre como permanente mediatización entre los momentos de la objetividad. Apoyándose en ejemplos tomados de la Revolución Francesa y de la vida de

Flaubert, muestra por una parte que el marxismo debe utilizar las aportaciones de la sociología americana, y, por otra parte, las aportaciones del psicoanálisis, para comprender al hombre como una totalidad significativa. Estas aportaciones deben evitar caer en las aberraciones metodológicas de estos conocimientos positivistas, pero deben ser integrados dialécticamente. La *Critique* deberá esclarecer todos estos temas. El método será explicitado y justificado en la *Critique*.

## I.- Marxismo y existencialismo

Empieza Sartre estableciendo la necesidad de definir la filosofía para comprender a fondo las relaciones entre el existencialismo y el marxismo. Nos encontramos inmeditamente con la dificultad de definir y concretar lo que una filosofía sea, ya que la filosofía no viene determinada desde ella misma sino desde la función social que desempeña, los objetos que pretende aclarar y las personas a las que va dirigida. La filosofía en términos absolutos no existe. Sólo hay filosofías, o más bien, sólo tiene vida una filosofía por una vez. Cada época y circunstancia histórica vendrá definida por una filosofía que es totalizante de todos los conocimientos y saberes de la época y que, representando a la vez los intereses de una clase social viene, por individuos de esta clase, a ser totalizada y representada. Una filosofía da expresión al movimiento general de la sociedad, y en la medida en que está viva, sirve de medio cultural para los hombres de esa época. Se presenta en aspectos y manifestaciones muy distintos que precisamente ella unifica e integra. Ante todo, según Sartre, la filosofía es una cierta forma en que la clase toma conciencia de sí misma en la medida que se manifiesta y expresa. En la primera fase del capitalismo, la burguesía de comerciantes, juristas y banqueros tuvo alguna percepción de sí misma en el cartesianismo, más tarde el kantismo representaría otra situación de la burguesía: La filosofía, en definitiva no puede prodigarse en demasía ya que comporta las situaciones sociales que la posibilitan:

«Si la filosofía tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje; si esta «visión del mundo» es también un instrumento que está en actividad en sociedades apolilladas, si esta concepción singular de un hombre o de un grupo de hombres se convierte en cultura y a veces en la naturaleza de toda una clase, bien claro resulta que las épocas de creación filosófica son raras. Entre el siglo XVII y el XX, veo tres que señalaré con nombres célebres: están el «momento» de Descartes y de Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx. Estas tres filosofías se convierten en el humo de todo pensamiento particular y en el horizonte de toda cultura, son insuperables en tanto que no se supera el momento histórico del cual son expresión» [113].

El marxismo aparece desde el principio afirmado como la verdad de nuestro tiempo, manifestará la conciencia de sí de una clase ascendente y totalizará todos los demás conocimientos, en la medida en que para ser explicados todos ellos se hará necesaria la participación del marxismo. Desde esta perspectiva podemos entender perfectamente que Sartre nos diga que en nuestra actual situación histórica, un argumento antimarxista no es otra cosa que una idea premarxista, y la presunta superación del marxismo sólo es, en el peor de los casos, un regreso al premarxismo o, en el mejor, un redescubrimiento de una idea ya contenida en la filosofía supuestamente superada. En cuanto al «revisiónismo», es, o bien un truismo, o bien un absurdo. No es posible readaptar una filosofía viviente, pues ella misma se readapta a través de innúmeras investigaciones vivas y particulares, porque es una

sola cosa con el movimiento de la sociedad. Pero ¿qué pasa cuando una filosofía se estanca y paraliza, qué pasa cuando el movimiento se interrumpe? La respuesta es bien simple: o bien la filosofía ha muerto y su momento ha pasado y el suelo social nutricio se ha transformado, o esa filosofía está en crisis. Pero el estado crítico de la filosofía no tiene otra causa que la situación crítica de la sociedad, es una crisis social. Y esta crisis social con sus corrientes contrapuestas y sus intereses encontrados produce la paralización de la filosofía. Sólo el movimiento vivo y superador de los hombres venciendo sus contradicciones puede sacar a la filosofía de ese estado agónico e insuflarle nuevos vientos.

Observemos, pues, que la tarea crítica que Sartre pretende llevar a cabo viene motivada por el elemento positivo de que el marxismo resulta inevitable, como una suerte de fatalidad histórica, y al mismo tiempo, desde un punto de vista negativo, por la parálisis y la crisis de ese mismo marxismo.

Respecto a los restantes saberes hay que decir, que es mejor no considerar como filósofos a aquellos que están elaborando sus teorías a la sombra de las grandes filosofías, realizando una labor secundaria de propagación o de revoque y que dan una función práctica a dichas teorías, dice Sartre:

«No es conveniente llamar filósofos a los hombres de cultura que siguen a los grandes desarrollos y que tratan de arreglar los sistemas o de conquistar con los nuevos métodos territorios aún mal conocidos; estos hombres son los que dan funciones prácticas a las grandes teorías y se sirven de ella como si fuera una herramienta para construir o destruir: explotan la propiedad, hacen el inventario, suprimen algunos edificios, y hasta llegan a hacer algunas modificaciones internas; pero siguen alimentándose con el pensamiento vivo de los grandes muertos. Este pensamiento sostenido por las multitudes en marcha, es lo que constituye su medio cultural y su porvenir, lo que determina el campo de sus investigaciones, y hasta el de su «creación». Propongo que a estos hombres relativos les llamemos ideólogos. Y ya que tengo que hablar del existencialismo, habrá de comprenderse que para mí sea una ideología; es un sistema parásito que vive al margen del Saber, al que en un primer momento se opuso y con el que hoy trata de integrarse. Para comprender mejor sus ambiciones presentes y sus funciones, habrá que retroceder a los tiempos de Kierkegaard» [114].

Se remontará Sartre a interpretar la historia de la filosofía contemporánea desde sus antecedentes clásicos. Se trata de comprender el desarrollo de esa filosofía desde Hegel. La más amplia totalización filosófica fue la efectuada por Hegel. Pero comparada esta filosofía sistemática e idealista con la filosofía de Kierkegaard, dice Sartre:

«Para Hegel el Significante (en un cierto momento de la historia) es el movimiento del Espíritu (que se constituirá como significante-significado, es decir, absoluto-sujeto); el Significado es el hombre vivo y su objetivación; para Kierkegaard el hombre es el Significante: él mismo produce las significaciones, y ninguna significación le alcanza desde fuera...» [115].

El hombre no puede reducirse a un simple y mero significado dentro de un contexto significativo más amplio que lo integre como una de sus partes o momentos constitutivos. El hombre no es ni siquiera significado por o para Dios.

«De hecho la vida subjetiva, en la medida en que es vivida, nunca puede ser el objeto de un saber; escapa al conocimiento por principio y la relación del creyente

con la trascendencia sólo puede ser concebida bajo la forma de la superación. A esta interioridad que pretende afirmarse contra toda filosofía en su estrechez y su profundidad infinita, a esta subjetividad encontrada más allá del lenguaje como la aventura personal de cada cual frente a los Otros y frente a Dios, a eso es a lo que Kierkegaard llama la existencia» [116].

Pero, según Sartre el filósofo danés viene a caer en ciertos excesos en esa dialéctica de talante y contenido religioso, esa dialéctica del Todo-Dios y de la Nada-Hombre. Al tratar de ubicar a Kierkegaard en el marco de su época, Sartre dice que éste tiene razón en su oposición a Hegel, en la misma medida en que Hegel tiene razón en su oposición a Kierkegaard. Hegel no se preocupa de las paradojas fijas, constantes y empobrecidas que, en definitiva se refieren a una subjetividad vacía y deficiente. Hegel pretende con sus conceptos llegar a apresar lo verdaderamente concreto, y partiendo de conceptos abstractos, valiéndose de mediaciones que considera apropiadas intenta establecer una relación correcta entre el Ser y el Conocer. Hegel cree que todo lo real es racional y todo lo racional es real. Este exceso desvirtúa y deforma las relaciones que pretende aclarar y explicar entre el Saber y el Ser. Kierkegaard tiene razón en la medida en que el dolor, la necesidad y el sufrimiento son realidades humanas brutales que no pueden ser superadas nunca o reducidas a un simple momento de la conciencia, cambiándolas solamente por el conocer. La irreductibilidad del Ser al Conocer limita las aspiraciones del conocimiento a la aspiración máxima de la dialéctica Dios-Subjetividad. Pero si bien su subjetivismo religioso, puede ser considerado como un idealismo extremado, respecto a Hegel significa un progreso en la medida en que avanza hacia el realismo al afirmar la primacía de cierta realidad y en su irreductibilidad e independencia respecto al pensamiento. Esta inconmensurabilidad entre lo Real y el Conocer puede ser el origen de un irracionalismo conservador, pero es, necesariamente, la muerte del idealismo absoluto. Las ideas no pueden cambiar por sí solas a los hombres. El desarrollo de la conciencia del hombre no consiste en una experiencia que la conciencia efectúa con ella misma, sino en una real experiencia con lo real que la condiciona y la trasciende.

Marx dirigió un reproche parecido a Hegel. Para Marx, Hegel había confundido la objetivación, la simple exteriorización del hombre en el universo, con la alienación de la conciencia, que vuelve toda exteriorización del hombre como una condición extraña a él mismo y en todo caso siempre negativa. Por el contrario para Marx, la objetivación-permite al hombre que incesantemente produce su vida, que se transforma a medida que cambia la naturaleza y que es una característica que le distingue de los dioses y de las bestias, que le permite contemplarse realmente en sus obras, en un mundo que en parte es obra-suya, tiene un significado positivo. La verdadera historia se basará en una alienación real que haya que distinguir de la positividad de su trabajo. Esta alienación real no es un juego de conceptos y ninguna actitud mental puede cambiarla. Sólo la objetivación transformadora del mundo puede liberar quizá la objetivación misma de ese elemento negativo que la ha acompañado contingentemente a lo largo de la historia.

La obra de Marx señalará la prioridad de la objetivación por medio de la praxis y el trabajo con respecto al pensamiento. Pero frente a Kierkegaard (y frente a Feuerbach, autor que Sartre no cita), Marx subrayará la esencia social e histórica concreta del hombre. El hombre concreto, en la lucha con las cosas y otros hombres, está inserto en el centro de sus investigaciones. Los principios antropológicos de Marx son plenamente satisfactorios. ¿Qué ha ocurrido entonces con la historia de la

filosofía, que hace que de alguna manera el existencialismo esté presente y vigente hoy en Europa? Fuera natural que el existencialismo como protesta idealista contra el idealismo hubiera agotado su función histórica y fuera ya una filosofía muerta y acabada. Por el contrario está presente en el ámbito de la cultura europea.

Creo que podemos señalar en Sartre dos tipos de explicaciones de este fenómeno. En primer lugar, contra el marxismo el pensamiento burgués elaboró un neokantismo epistemológico que desempeñó su función durante algún tiempo. En el siglo XX, en el período entre las dos guerras, reapareció Kierkegaard en un momento en que el pensamiento burgués se bate en retirada. Frente a la razón de las cosas y al sentido de los acontecimientos sociales y de la historia, se opone un racionalismo irracionalista, permítaseme la expresión. La filosofía de Jaspers consiste en peraltar ciertos temas de Kierkegaard y obscurecer otros. Por ejemplo, al comienzo lo trascendente parece estar ausente de su pensamiento, pero permanece allí de un modo latente. Emerge poco a poco a medida que nuestros fracasos lo iluminan. Ciertamente Jaspers guarda silencio respecto a la religión, pero nos conduce por el camino de la discontinuidad, el pluralismo y la impotencia, a una subjetividad pura y formal que se ofrece como la autenticidad del hombre. La meditación sobre el fracaso le viene muy bien a la burguesía que lamenta la fe que ha perdido porque perdió su confianza en una ideología racionalista y positivista.

«Pero lo que le importa a Jaspers es deducir un pesimismo subjetivo y hacerlo desembocar en un optimismo teológico que no se atreva a decir su nombre; lo trascendente, en efecto, queda velado, sólo se prueba por su ausencia; no se superará el pesimismo, se presentará la reconciliación quedando al nivel de una contradicción insuperable y de un desgarramiento total; esta condenación de la dialéctica ya no está apuntando a Hegel, sino a Marx. Ya no es la negación del Saber sino de la Praxis» [117].

Pero Sartre cree que frente a este existencialismo que enaltece la «subjetividad exquisita» y ensalza una especie de «aristocracia del alma», que canta una especie de «canto de cisne» en el «fracaso», hay otro existencialismo que se esfuerza por encontrar lo concreto y es perfectamente compatible con las bases antropológicas expresadas y descubiertas por Marx. Es un existencialismo que se ha desarrollado al margen del marxismo y no contra él. Como Sartre se refiere a sí mismo se ve obligado a explicar brevemente el desarrollo de su pensamiento.

Sartre declara que desde muy joven conoce las obras fundamentales de Marx, *El Capital* y *La ideología alemana*. Eso no quiere decir que realmente los comprendiera, si comprender significa una auténtica aprehensión de un objeto que transforma la conciencia del que comprende. Por otro lado Sartre declara cómo también el proletariado con su presencia y su lucha ejercía una suerte de fascinación sobre él desde muy joven. Sartre confiesa que de ese modo la expresión de Marx que dice que las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes es una proposición verdadera, que hay que matizar no obstante en el sentido de completar la frase de Marx: «cuando la clase ascendente toma conciencia de ella misma, esta toma de conciencia actúa a distancia sobre los intelectuales y separa las ideas en sus cabezas» [118].

Confiesa Sartre que en la Universidad nadie ha hablado del marxismo. Una obra ejerce una gran influencia sobre su generación, *Vers le concret*, de *Jean Wahl*:

«Pero estábamos un poco decepcionados por este “hacia” (vers); queríamos partir de lo concreto total y queríamos llegar a lo concreto absoluto. Pero la obra nos

gustaba porque embarazaba al idealismo descubriendo paradojas, ambigüedades, conflictos aún no resueltos en el universo. Aprendimos a presentar el pluralismo (ese concepto de derecha) contra el idealismo optimista y monista de nuestros profesores, en nombre de un pensamiento de izquierda que aún se ignoraba» [119].

Sartre confiesa que su acercamiento real y completo, su «comprensión» tuvo lugar durante la guerra:

«Lo que hizo que saltase el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra. La guerra, la ocupación, la resistencia, los años que siguieron. Queríamos luchar al lado de la clase obrera, comprendimos por fin que lo concreto es la historia y la acción dialéctica. Renegamos del pluralismo por haberlo encontrado entre los fascistas y descubrimos el mundo» [120].

Encontrándose con el marxismo como teoría que aparece como la más correcta comprensión de la historia concreta, formula Sartre un interrogante: «¿Por qué el existencialismo conservó entonces, su autonomía? ¿Por qué no se disolvió en el marxismo?». La contestación no se hace esperar. Luego de haber liquidado todas nuestras categorías burguesas de pensamiento y transformado todas nuestras ideas, el marxismo nos deja bruscamente en la estacada, incapaz de satisfacer nuestra necesidad de entender el mundo desde la situación particular y singular en donde nos encontramos existiendo.

Sartre emprende nuevamente un ataque al stalinismo y a sus representantes entre los cuales se encuentra Lukács, el filósofo húngaro. En una crítica al Sartre de *L'être et le néant* Lukács reduce la filosofía de la existencia a una operación de encontrar la «tercera vía» entre el idealismo que se bate en retirada y el materialismo marxista ascendente. El existencialismo sería una respuesta mediadora de tipo burgués, inventada como una alternativa al marxismo. Sartre se revela contra esta simplificación reductora de la realidad, que mutila los hechos y no hace justicia a su obra:

«Observemos aquí simplemente que Lukács no da cuenta en absoluto del hecho principal: estábamos convencidos a la vez de que el materialismo histórico nos daba la única interpretación válida de la historia y de que el existencialismo era ya la única aproximación concreta a la realidad. No pretendemos negar las contradicciones de esta actitud; simplemente digo que Lukács ni siquiera lo sospechaba. Ahora bien, muchos intelectuales y muchos estudiantes vivían y siguen viviendo con la tensión de esta doble realidad» [121].

Actitudes semejantes a la de Lukács nos manifiestan que los marxistas del momento parecen haber renunciado a comprender la realidad y las contradicciones de esa realidad. El marxismo se ha detenido y no dice nada nuevo. El marxista de la actualidad no analiza la realidad y los acontecimientos vivos en toda su complejidad como hizo Marx. La obra histórica de Marx se caracteriza precisamente por su apertura real que hizo posible una teoría sobre el capitalismo que perdura en sus rasgos esenciales. El marxismo vivo es heurístico: en relación con su investigación concreta, sus conocimientos y sus principios de análisis se muestran como ideas orientadoras y reguladoras. La provisionalidad de los conceptos los faculta para enriquecerse con nuevos significados o para corregir significados anteriores. Si no se trabaja con totalidades vivas, la importancia que los marxistas asignan al análisis de la situación resulta carente de sentido.

El análisis de una situación no basta por sí sólo, pero es el primer momento necesario para la posterior reconstrucción sintética. Los marxistas dogmáticos reducen el análisis a una simple ceremonia de la confusión, en donde se eliminan detalles, se exageran ciertos acontecimientos y se les hace entrar con calzador en unos conceptos y en unas interpretaciones previamente elaborados. De ese modo los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado. Pero el marxismo se ha cerrado en un momento en que todavía tiene muchos asuntos pendientes. Se le utiliza por el contrario como si de un Saber Absoluto se tratara. La afirmación de que el marxismo es la «indépassable "philosophie" de nuestro momento histórico se acompaña indefectiblemente» por la afirmación de la «sclerose de la théorie marxiste» (Oui, come Sartre la montre lui-même dans les premiers chapitres de *Critique de la raison dialectique*, le marxisme s'est sclerosé») [122]. El marxismo está siendo utilizado como instrumento de lucha por el stalinismo. Se cumple una paradójica situación:

«El marxismo se ha detenido; precisamente porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque trata de alcanzar “el devenir mundo de la filosofía”, porque es y quiere ser práctica, se ha hecho en ella una auténtica escisión, que ha dejado la teoría por un lado y la práctica por el otro (...) la separación de la doctrina y de la práctica tuvo como resultado que ésta se transformara en un empirismo sin principios, y aquella en un saber puro y estancado (...). El marxismo como interpretación filosófica del hombre y de la historia, tenía que reflejar necesariamente las ideas preconcebidas de la planificación: esta imagen fija del idealismo y de la violencia «ejerció sobre los hechos una violencia» idealista. El intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando los hechos antes de haberlos estudiado» [123].

El marxismo de ese modo se convierte en un idealismo voluntarista. Los conceptos son afirmados a priori sin preocuparse de referirlos convenientemente a los hechos. Los hechos no dicen nada. La teoría no pertenece a este mundo y queda idealmente consagrada por mor del empeño y de la voluntad.

El marxismo dogmático no sólo desconoce la realidad sino también teorías y conocimientos importantes que deben ser estudiados detenidamente. Las ciencias sociales y el psicoanálisis han hecho averiguaciones y han conseguido verdaderas aportaciones al conocimiento humano. Estaban carentes de una teoría suficiente en la mayoría de los casos. Al marxismo hay que achacarle el defecto contrario: Tiene una gran base teórica pero ya no sabe nada.

«Hoy la experiencia social e histórica del saber queda fuera del Saber. Los conceptos burgueses apenas se renuevan y se desgastan rápidamente; los que se mantienen, carecen de fundamento: las adquisiciones reales de la Sociología americana no pueden disimular su incertidumbre teórica; tras un comienzo fulminante, el psicoanálisis se ha estancado. Los conocimientos de detalle son numerosos pero falta la base. En cuanto al marxismo, tiene fundamentos teóricos, abarca a toda la actividad humana, pero ya no sabe nada: sus conceptos son Diktats; su fin no es ya adquirir conocimientos, sino constituirse a priori en saber absoluto» [124].

En contra de esta doble ignorancia se alza el existencialismo que viene a ocupar de ese modo el espacio de la conjunción y la relación entre el Saber y el Ser. Para Sartre de ese modo el existencialismo y el marxismo tienen un acuerdo de principio.



La mala utilización del marxismo ha absorbido nuevamente al hombre en la idea, como hiciera en otro tiempo y de otra manera Hegel. El existencialismo busca al hombre dondequiera se encuentre, en el trabajo, en la calle, en sí mismo. Parte de la convicción de que el hombre es cognoscible -a diferencia de lo que pensaba Kierkegaard -pero es un desconocido. Hay que hacer justicia a los hechos y hay que devolver a la realidad sus derechos:

«Marx convencido de que los hechos no son nunca apariciones aisladas, de que si se producen juntos lo son dentro de la unidad superior de un todo, de que están unidos entre sí por lazos internos, y de que la presencia de uno modifica al otro en su naturaleza profunda, abordó el estudio de la revolución de Febrero de 1848 o del golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte con un espíritu sintético: veía en ellos totalidades desgarradas y producidas, al mismo tiempo, por sus contradicciones internas» [125].

Frente a este método heurístico, que busca la totalidad con un previo análisis detenido y minucioso antes de elevarse a la síntesis totalizadora los marxistas actuales realizan verdaderas mutilaciones reemplazando la realidad por un universal. Sartre dice que este marxismo efectúa dos operaciones típicas: la conceptualización y el paso al límite. Por conceptualización entiende Sartre ese análisis precipitado que consiste en reducir lo real inmediatamente a algún tipo de universal abstracto. Por ejemplo, cuando se dice sin más que Valéry es un burgués. El paso al límite vendría a ser una especie de aplicación indiscriminada de estos universales. No se descubriría nunca en los acontecimientos singulares matices y diferencias genuinas. Son operaciones fetichizadoras de lo real. De ese modo el marxismo no se enriquece y padece una esclerosis y un progresivo envejecimiento.

Eso no quiere decir que haya que abandonar al marxismo. Sartre declara su acuerdo con ciertas afirmaciones fundamentales hechas por Garaudy y por Engels. Acepta la definición marxista de materialismo como «primacía de la existencia sobre la conciencia» -que Lukács usó para distinguir el marxismo del existencialismo-, y nos dice que para el existencialismo, como hasta su propio nombre lo indica, esta primacía es el objeto de una afirmación de principios. Debemos penetrar a fondo en las cuestiones epistemológicas y antropológicas que el marxismo no parece ignorar.

Frente a estas platonizantes actitudes, Sartre reclama para el marxismo una epistemología que compromete una cierta antropología:

«El principio metodológico que hace que la certidumbre empiece por la reflexión, no contradice en absoluto el principio antropológico que define a la persona concreta por su materialidad. La reflexión, para nosotros, no se reduce a la simple inmanencia del subjetivismo idealista; sólo es un punto de partida si nos arroja en el acto sobre las cosas y los hombres, en el mundo. La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda sobre esta verdad de la microfísica: el experimentador forma parte del sistema experimental. Es la única que permite apartar toda ilusión idealista, la única que muestra al hombre real en medio del mundo real» [126].

Esto no significa que para Sartre no sea posible alcanzar un punto de partida previo y reflexivo aunque, desde luego, sea provisional y sometido a los descubrimientos que aporte la acción sobre la realidad:

«No situamos los orígenes de la acción en la toma de conciencia, no vemos en ella un momento necesario de la acción: la acción se da sus propias luces cuando se va cumpliendo. Lo que no obsta para que estas luces aparezcan y por la toma

de conciencia de los agentes; lo que implica que se haga necesariamente una teoría de la conciencia la teoría del conocimiento sigue siendo, por el contrario, el punto débil de marxismo» [127].

Arremete Sartre contra la teoría del conocimiento que parece ser la sustentada oficialmente: la teoría del «reflejo» de Lenin, o, lo que viene a ser lo mismo la «mirada objetiva» de Marx, cuando dice que la concepción materialista del mundo significa simplemente «la concepción de la naturaleza tal y como es, sin ninguna adición extraña».

«Tanto una como otra concepción vuelven a romper la relación real del hombre con la historia, ya que en la primera (la mirada objetiva) el conocimiento es teoría pura, mirada no situada, y ya que en la segunda es simple pasividad. En ésta ya no hay simple experimentación, sólo hay un empirismo escéptico, el hombre se desvanece y el desafío de Hume no puede ser recogido» [128].

Esto no quiere decir que Marx haya estado siempre tan desafortunado. En los escritos de Marx sobre la relación entre la teoría y la praxis, en las críticas al idealismo resultará fácil encontrar las bases para una teoría realista y fecunda:

«Sólo entonces se comprenderá que la conciencia no es conocimiento de las ideas, sino conocimiento práctico de las cosas; entonces podrá suprimirse el reflejo como intermediario inútil y aberrante» [129].

Frente a la «mirada objetiva» que pretende encontrar la «materia pura» hay que tener presente que esa objetividad no significa nada para el hombre. La objetividad no es ni todo ni nada, y se llama así a la mera acción o proceso objetivante al hecho de hacerse cargo de la realidad. Por lo demás en esta «mirada objetiva» acecha un peligro del que precisamente se pretende huir:

«Hay dos maneras de caer en el idealismo: una consiste en disolver lo real en la subjetividad, la otra en negar toda subjetividad real en beneficio de la objetividad» [130].

## II.- La alternativa al método del marxismo dogmático

En el capítulo segundo de *Cuestiones de método*, titulado «El problema de las mediaciones y de las disciplinas auxiliares» continúa Sartre con la crítica a los métodos simplificadores e insuficientes del marxismo dogmático. ¿Cuál es el procedimiento que se utiliza frecuentemente por este marxismo para definir y «situar» un acontecimiento histórico o una persona? ¿Qué hace G. Lukács, por ejemplo para esclarecer y analizar la obra de escritores tan notables como Balzac o como Joice o Proust? ¿Qué hace Garaudy cuando se refiere a Valéry? Para los marxistas todas estas personalidades singulares se reducen a ser mera expresión de la pequeña burguesía. Para Lukács todos ellos muestran «una especie de carnaval permanente de la interioridad fetichizada». Para Garaudy el gran poeta Valéry queda reducido a ser mera expresión de la pequeña burguesía.

«Se quiere “situar” a un autor de hoy día? El idealismo es la tierra nutricia de todas las producciones burguesas; ese idealismo está en movimientos porque refleja a su manera las contradicciones profundas de la sociedad; cada uno de sus conceptos es un arma contra la ideología ascendente el arma es ofensiva o defensiva según la coyuntura. O aún mejor, primero es ofensiva y se vuelve defensiva después. Por eso distinguirá Lukács la falsa quietud de la primera

preguerra, que se expresa “con una especie de carnaval permanente de la interioridad fetichizada”, de la gran penitencia, el reflujo de la posguerra, en la que los escritores buscan «el tercer camino» para disimular su idealismo» [131].

Sartre confiesa que este método «a priori» no le satisface ya que, en vez de deducir los conceptos de la realidad y de la observación, se utilizan ya formados desde el principio como «moldes prefabricados». Esto supone que no constituyen conocimiento; todo está por construir y es necesario todavía encontrar un método y unas bases más hondas de penetración en los fenómenos sociales y antropológicos.

El enjuiciamiento de la obra de Heidegger efectuado por Lukács le parece tan superficial como deformador. No vamos a entrar a fondo en la cuestión evitando caer en repeticiones o tautologías farragosas. Definitivamente Sartre se siente decepcionado por las manifestaciones de un marxismo que encierra para él potencialmente las claves y los principios del método que considera necesario. Una vez más se muestra decepcionado por los exámenes de un marxista como Daniel Guerin, un hombre que por lo demás, es de los que ha hecho análisis más finos y agudos entre ellos.

¿Por qué estamos decepcionados? ¿Por qué reaccionamos contra las demostraciones brillantes y falsas de Guerin? Porque el marxismo concreto tiene que profundizar en los hombres en lugar de disolverlos en un baño de ácido sulfúrico» [132].

Para Sartre los defectos mostrados por estos insuficientes exámenes que «totalizan demasiado deprisa» son peores y más injustificados que los excesos del idealismo de Hegel:

«por lo menos dejaba subsistir lo particular en tanto que particular superado; el marxista creería que pierde el tiempo si, por ejemplo, tratase de comprender un pensamiento burgués en su originalidad» [133].

Sin embargo, Marx ha dado suficientes ejemplos prácticos, y ha expresado suficientes criterios teóricos acerca del método y de la tarea científica:

«Define su método en una carta a Lasalle como una investigación que se eleva de lo "abstracto a lo concreto". Y lo concreto para él es la totalización jerárquica de las determinaciones y de las realidades jerarquizadas. Porque la población es una abstracción si omito, por ejemplo, las clases de que está formada; estas clases a su vez son una palabra carente de sentido si ignoro cuales son los elementos sobre los cuales se apoyan, como por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc...» [134].

Lo que falta al marxismo del momento es una «*jerarquía de mediaciones*», necesaria para captar el proceso mediante el cual una persona y su producto son producidos en el interior de determinada clase y sociedad, en un momento histórico dado. ¿Pero qué significa realmente la expresión una «*jerarquía de mediaciones*»?

Para Sartre precisamente un marxista, *Henri Lefebvre*, ha ofrecido en la actualidad ejemplos concretos y definitivos de esa tarea. Su labor le parece irreprochable para integrar la historia y la sociología en la perspectiva del materialismo dialéctico. Lefebvre advierte que al estudiar, por ejemplo, la realidad de un campesinado -en un trabajo publicado en los *Cahiers de sociologie*, durante el año 1953 y titulado «*Perspectives de sociologie rurale*»- encontramos una «complejidad horizontal, que se refiere a un grupo humano, con sus técnicas productivas agrícolas, su relación con

dichas técnicas y la estructura social que determinan, que a su vez condiciona al grupo. Eso depende de las colectividades a escala internacional y nacional, etc... Luego hay una «complejidad vertical» que es histórica: la coexistencia, en el mundo rural, de formaciones de distinta época y duración. Estas dos complejidades accionan y reaccionan una sobre la otra. Para estudiar semejante situación, conservándole su plena complejidad, Lefebvre delinea un método con tres momentos:

A) *Momento descriptivo*: Observación con mirada informada por la experiencia y por una teoría general...

B) *Momento analítico-regresivo*: Un esfuerzo para encontrar las conexiones reales y vínculos exactos entre los diferentes fenómenos que se presentan. Un esfuerzo para fechar exactamente esas realidades...

C) *Momento histórico-genético*: Esfuerzo para volver a encontrar al presente, pero elucidado, comprendido y explicado.

Este método está empleado por Henri Lefebvre para el análisis sociológico, pero Sartre considera que su campo de extensión puede ser el de «todos los dominios de la antropología».

«Esto es lo que aplicaremos, como después veremos, a las significaciones, a los individuos mismos y a las relaciones concretas entre los individuos. Sólo él puede ser heurístico; sólo él muestra la originalidad del acto permitiendo las comparaciones al mismo tiempo. La lástima es que Lefebvre no haya encontrado imitadores entre los demás intelectuales marxistas» [135].

Sartre nos indicará a continuación lo que para él significa este método en el campo del análisis de la vida personal. Esa forma inmediata de insertar a los hombres en su clase olvida las modulaciones individuales de la existencia afectada por una complejidad de circunstancias singulares e irreductibles. Los hombres han tenido una infancia en donde han recibido procesos de socialización determinados a través no sólo de la cultura de la clase a la que pertenecen, sino también por un agente específico de esa socialización, es decir una familia concreta. Los hombres pertenecen a grupos primarios y secundarios definidos y viven circunstancias históricas y sociales concretas. De ese modo la adscripción a una clase es el principio abstracto que luego hay que enriquecer con el exámen de la realidad con todas sus dimensiones, pasando de la inmediatez de lo aparente, por la acumulación de observaciones y de conocimientos a un concepto concreto y singularizado. El investigador se objetiva y trabaja con los datos de la realidad y no con entes de razón. La realidad ofrece un espacio que no es homogéneo ni regular, de corte cartesiano, sino que se trata de un espacio que no es geométrico sino social. Y del mismo modo trata con unos procesos que transcurren envueltos en un tiempo que es dialéctico y relativo.

Pero todas estas realidades, la familia, la niñez, los grupos de pertenencia y los grupos de referencia, son objetos que el marxismo debe integrar en el análisis de la personalidad. De ahí debe derivarse la jerarquía de mediaciones, necesaria para captar el proceso mediante el cual una persona y su producto son producidos en el interior de determinada clase y sociedad, en un momento histórico dado. Al escribir acerca de Valery y su obra de una forma idealista, el marxismo sólo encuentra en ambas lo que él mismo ha puesto en ellas. Esto hace que curiosamente el azar cobre unas dimensiones inusitadas en el interior de un método que periclita al determinismo. Y de ese modo Engles llegará a decir que si Napoleón no hubiera existido, habría habido otro que ocupara su lugar. Si se trata de captar lo genuino de

cada personalidad no queda más remedio que utilizar unos procedimientos más adecuados.

Sartre hará mención también de la biografía de Flaubert, de la cual posteriormente ha verificado una versión extensa y detallista. Nos indica que *el psicoanálisis* que estudia la infancia y sus traumas e incidencias, nos permite estudiar el proceso por medio del cual un niño, a tientas en la oscuridad, trata al principio de representar el rol que le imponen sus padres. Sólo el psicoanálisis nos muestra si el niño elude el rol, si éste le resulta fatal o si lo asimila por completo. Sólo él nos permite encontrar en el adulto al hombre entero, con el peso total de su historia. Pero el psicoanálisis no tiene principios teóricos suficientes y explícitos. El existencialismo, que no renuncia a los principios materialistas y fundamentales del marxismo puede integrar también el psicoanálisis, asignándole el lugar correcto. El existencialismo, auxiliado por el psicoanálisis, sólo puede estudiar hoy las situaciones en que el hombre se ha perdido desde la infancia, pues en una sociedad basada en la explotación no existen otras situaciones.

Sartre había realizado una crítica del psicoanálisis de Freud, ya que no participa de su causalismo determinista, que explicaba la realidad humana y sus enfermedades psíquicas desde sus traumas infantiles, pero intentó establecer las bases de un psicoanálisis existencial en la última parte de *L'être et le néant*. Las enfermedades psíquicas debían enfocarse desde una perspectiva temporal distinta a la establecida por Freud. Considerando al hombre realidad proyectante y significativa, la enfermedad, afectaba su existencia como una paralización de esa dinamicidad, que el enfermo proyectaba sobre sí mismo: el enfermo se elegía enfermo delante de una realidad cuyo sentido se negaba a asumir. De ese modo, más que una realidad afectada por su pasado, la enfermedad psíquica era una «invento» ante su futuro. El enfermo mental se distinguía del hombre sano, no en tanto que enfermo, sino como hombre, es decir se trataba de un hombre que existía de otra manera. Un joven y malogrado psiquiatra español, por otra parte novelista innovador y relevante: Martín Santos, realizó la prometedor investigación sobre los fundamentos del psicoanálisis de Sartre. Hay que advertir que no todo el análisis existencial está basado en las ideas del filósofo francés. Así, los trabajos de Binswanger, fallecido en 1966, estaban inspirados en Husserl y en Heidegger.

Del mismo modo existe una *sociología* y una *microsociología* que han hecho serias aportaciones al estudio de los grupos. Sus resultados son considerables y deben ser insertados y considerados por los marxistas en sus estudios. Si el psicoanálisis ha hecho el gran aporte teórico describiendo la interiorización e introyección de la exterioridad por el niño como un hecho irreductible, la sociología determina las presiones sociales y las relaciones que el individuo ejercita en el seno de la clase. Los grupos de trabajo, el barrio en donde habita, los sistemas de trabajo, las distancias que le separan de su trabajo, los condicionamientos generales de su profesión...etc, todo ello es necesario para modular el conocimiento concreto de la personalidad.

La sociología comete el error teórico de no estructurar una teoría que esté ala altura de su cometido. También en este caso el existencialismo apoyándose en los principios y las bases teóricas del marxismo puede realizar esa labor teórico-práctica que se definiría como un método total. La sociología metodológicamente hablando comete algunos errores que Sartre, tratando preferentemente de *Kurt Lewin*, señala:

A) *Autonomía ontológica*: desde la mirada exterior con la que estos investigadores operan no puede evitarse la substancialización del objeto, es decir, del grupo que se está estudiando.

B) *Autonomía metodológica*: no puede dejar de proyectar sobre el objeto totalidades acabadas y actuales. El movimiento de totalización dialéctica queda sustituido por estas totalidades. Así, por ejemplo, tenemos la experiencia de lo acontecido con las investigaciones de Kurt Lewin. Según Sartre estos trabajos no han podido evitar el fetichismo de la globalidad y los grupos aparecen demasiado completos e integrados.

C) *La autonomía recíproca*: Investigador y objeto investigado parecen extraños el uno al otro. La tarea investigadora parece completamente independiente del objeto formal que estudia. El investigador parece desconocerse como tal, no profundiza en su propia experiencia, como si nada tuviera que ver con el desarrollo de su personalidad, como si en su vida no se hubiera dado la infancia, como si su vida hubiera transcurrido en el interior de grupos distintos, como si no pudiera establecer ninguna relación fecunda entre la reflexión sobre sí mismo y sus experiencias y los objetos que estudia y quieren comprender. El sociólogo se mantiene exterior a esa exterioridad que se encuentra, a ese objeto que se le muestra dado [136].

Para Sartre esta epistemología positivista que parte de un determinado concepto objetivista de la realidad es insuficiente en su ingenuidad dogmática. En rigor el sociólogo y su objeto forman un par en el cual cada uno es interpretado por el otro, y en el que la relación misma debe ser descifrada como un momento del proceso general del conocer. Ya hemos indicado que Sartre parte de considerar la experiencia cognoscitiva de la microfísica como la experiencia modelo. Sólo las técnicas y los procedimientos del conocer irán construyendo la experiencia cognoscitiva y se irán elaborando los conceptos y los juicios adecuados.

Sartre considera que lo mismo que se ha dicho de *Kurt Lewin* puede generalizarse del resto de los investigadores de la sociología americana. Del mismo modo el concepto de «personalidad de base» que trata de introducir *Kardiner* en el neoculturalismo americano tiene el defecto de ser un concepto cerrado y contradictorio:

«Si sólo quiere verse en ello una cierta manera de totalizar la persona (y) a la sociedad en ella y por ella, como veremos en seguida, la noción es inútil; sería absurdo y vano hablar, por ejemplo, de la “personalidad” de base del proletariado francés si disponemos de un método que permite comprender cómo el trabajador se proyecta hacia su objetivación de sí mismo partiendo de condiciones materiales e históricas. Si por el contrario consideramos a esta personalidad como una realidad objetiva que se impone a los miembros del grupo, aunque sea a título de “base de su personalidad”, es un fetiche: ponemos el hombre antes del hombre y restablecemos el vínculo de causa. Kardiner sitúa a su “personalidad de base” a mitad de camino entre las instituciones primarias (que expresan la acción del medio sobre el individuo) y secundarias (que expresan la acción del individuo sobre el medio). Esta circularidad se mantiene estática a pesar de todo y por otra parte nada muestra mejor que esta «posición a mitad de camino» la inutilidad de la noción encarada» [137].

Sartre cree que esta sociología y estos métodos se pueden explicar históricamente:

«El hiper-empirismo -que por principio desdénia los lazos con el pasado- sólo podía nacer en un país donde la Historia es relativamente corta: la voluntad de poner al sociólogo fuera del campo experimental traduce a la vez “el objetivismo” burgués y cierta exclusión vivida: Lewin exiliado en Alemania y perseguido por los nazis se improvisa como sociólogo para encontrar los medios prácticos de restaurar la comunidad alemana que a su vez está deteriorada por Hitler (...) Es esta Alemania lejana, cerrada, la que al excluirle, le da el tema de la totalidad dinámica. Para democratizar Alemania es necesario -dice él (K. Lewin)- darle otros jefes, pero estos jefes sólo serán obedecidos si todo el grupo está modificado de tal manera que pueda aceptarles. Es sorprendente -continúa Sartre- que este burgués desarraigado no cuente para nada con las contradicciones reales que llevaron al nazismo, ni con una lucha de clases que no ha dejado de vivir por su cuenta. Las desgarraduras de una sociedad, sus divisiones intestinas: eso es lo que un obrero alemán podía vivir en Alemania, eso es lo que podía darle una idea completamente distinta de las condiciones reales de la desnazificación» [138].

Con estas críticas Sartre no pretende terminar con la sociología. No cabe la menor duda de su independencia relativa y de la importancia de sus aportaciones. La investigación de Kardiner sobre las islas Marquesas son de gran riqueza descriptiva y en nada contradicen al materialismo dialéctico. Por el contrario la angustia con la que los machos de las islas Marquesas viven la ausencia de hembras en número suficiente, la forma como esta ausencia incide en las relaciones mismas de los machos, y la angustia general es cierto nivel de lo concreto que, según Sartre, el marxista dogmático «desdeñó sistemáticamente», Sartre indica incluso que Kardiner puede llevar mas a fondo sus investigaciones tal y como lo ha hecho Lévi-Strauss que, en su libro *Les structures élémentaires de la parenté*, pone de manifiesto, todavía más definitivamente que las investigaciones de Kardiner, cómo el matrimonio es una forma de prestación total. La mujer no sólo es una compañera de cama, sino que es un trabajador, una fuerza productiva. El soltero y el huérfano en las sociedades primitivas son una calamidad total.

Sartre insiste en el método de Lefebvre de la complejidad vertical -la historia y las tradiciones- y de la complejidad horizontal -las relaciones personales, las condiciones materiales, las técnicas- como el método más apto para el estudio de las sociedades humanas:

«La sociología, momento provisional de la totalización histórica, con esta forma prospectiva, con su falta de fundamento teórico y la precisión de sus métodos auxiliares-encuestas, tests, estadísticas, etc. -revela mediaciones nuevas entre los hombres concretos y las condiciones materiales de su vida, entre las relaciones humanas y las relaciones de producción, entre las personas y las clases (o cualquiera otra especie de grupo)» [139].

De todas estas ideas se desprende que para Sartre el grupo humano y los fenómenos colectivos y sociales en general no han sido suficientemente estudiados y comprendidos por la sociología y por los marxistas. De acuerdo con estos últimos, el grupo no sería otra cosa que una multiplicidad de relaciones y de relaciones entre relaciones. El grupo no tiene ni puede tener el tipo de existencia metafísica que algunos sociólogos aspiran a darle. De acuerdo con los marxistas en lo principal, la tarea debe consistir en determinar el tipo de realidad y de eficacia que son propios de los fenómenos colectivos y del carácter de lo que se llama el «intermundo»:

«Cuando decimos: sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres (añado que para Merleau-Ponty también cosas y animales, etc.), sólo queremos decir que el soporte de los fenómenos colectivos tiene que buscarse en la actividad concreta de los individuos» [140].

Sartre considera que se les puede reprochar a los marxistas en estas cuestiones dos defectos:

A) «Ciertamente es que muestra «los intereses de clase imponiéndose al individuo contra sus intereses individuales o el mercado, simple complejo de relaciones humanas, tendiendo a hacerse más real que los vendedores y sus clientes; pero sigue siendo incierto en cuanto a la naturaleza y al origen de sus “colectivos”; la teoría del “fetichismo” esbozada por Marx, nunca ha sido desarrollada, y además no podría extenderse a las demás realidades sociales» [141].

B) «Y el segundo reproche que puede hacerse al marxismo es que nunca se ha preocupado por estudiar los objetos en sí mismo, es decir, en todos los niveles de la vida social. Ahora bien, es en su “campo social”, considerado bajo su aspecto más inmediato, donde el hombre hace el aprendizaje de su condición» [142].

Sartre insiste en que no se trata de adjuntarle un método al marxismo. El desarrollo mismo de la filosofía dialéctica debería producir, en un sólo acto de síntesis, una totalización a la vez horizontal y vertical. Sartre advierte que si el marxismo se niega a hacer tal cosa otros lo intentarán.

Los marxistas deben abandonar la absurda psicología pavloviana y deben adquirir de nuevo la dimensión humana, «reconquistar al hombre en el interior del marxismo», haciéndose cargo del proyector humano y existencial como base de su antropología. El existencialismo entonces desaparecerá. Sartre pretende con su investigación acelerar el proceso en el cual las aportaciones objetivistas del método marxista se vean enriquecidas y complementadas por las dimensiones concretas y las relaciones reales e irreductibles.

### **III.- El proyecto humano y la recurrencia**

Al analizar el método de H. Lefebvre como una tarea que construye el concepto de un fenómeno social, haciendo las aportaciones históricas de su dimensión vertical y las aportaciones horizontales por las cuales un fenómeno social se relaciona sincrónicamente con otros fenómenos sociales o no, considera Sartre que toda esta labor reclama y exige el estudio de la acción humana y de la acción social. El método puede generalizarse a toda manifestación humana.

Sartre aceptará la tesis de Engels de que «los hombres hacen su historia, pero en un medio dado que los condiciona» [143]. Pero para Sartre esta expresión queda demasiado indeterminada. Esta indeterminación permite un acuerdo demasiado general ya que del mismo modo pudiera estar suscrita por un idealista que por un materialista. Hay que insistir en que los hombres hacen su historia sobre la base de condiciones anteriores reales (caracteres adquiridos, deformaciones impuestas por el modo de trabajo y de vida, alienaciones, etc...), pero son ellos y no las condiciones anteriores los que hacen la historia. La frase hay que interpretarla en el sentido de peraltar el protagonismo del hombre de sus proyectos y de sus empresas frente a lo que le condiciona. Debemos decir que el hombre en un período en donde todavía subsiste la explotación es, al mismo tiempo, el producto de su propio producto y un agente histórico que no puede ser considerado como mero producto pasivo e inerte.



Para poner de manifiesto suficientemente este hecho es para lo que se requiere la complementación existencialista del marxismo.

Al tratar Sartre someramente en el capítulo anterior de la composición y estructura de los grupos y de los fenómenos colectivos, ha mostrado su desacuerdo ante una interpretación de los mismos que exagera su cohesión y su integración. Esta consideración de los colectivos los deforma y los reifica. El grupo, según Sartre, no puede tener el tipo de existencia autónoma y metafísica que algunos sociólogos afirman demasiado fácilmente. Sartre insiste que sólo hay hombres y relaciones entre hombres. El tejido con el que está hecho el grupo son reciprocidades activas en constante movilidad. El grupo no es otra cosa que una multiplicidad de relaciones, y de relaciones de relaciones mediatizadas por su historia, por la instrumentalización de su existencia material, por los proyectos a los que aspiran. Sartre aducirá un concepto que logrará en su estudio gran relieve: la recurrencia. Es porque en el resultado de la acción del hombre se reúnen y concurren otras muchas acciones humanas por lo que la acción del hombre se aliena y se pierde en el seno de los fenómenos colectivos. La acción que el hombre, junto con otros hombre, lleva en la historia, prende y toma cuerpo desde las condiciones impuestas en un principio por la historia y los elementos dados. La acción del hombre instrumentaliza estas condiciones de partida hacia un futuro que no existe, pero que imagina y delimita con su acción. Pero toda la materialidad que envuelve a la acción humana hace que el objeto humano sea cada vez más distante del hombre que le creó. Las condiciones de la materia provoca una continua transformación de la acción del hombre.

Es bien cierto que los resultados de las acciones humanas se les escapan a los hombres con frecuencia. Pero si la historia se le escapa al hombre, no es por ninguna extraña razón, sino como conclusión de que los demás hombres también existen. Si mi historia se me escapa, no es porque yo no haga mi historia sino porque los otros también hacen la historia. Esto plantea una cuestión que Sartre trata de modo explícito:

«Así hace el hombre la historia: lo que quiere decir que si se objetiviza, se aliena; con este sentido, la Historia, que es la obra propia de toda la actividad de todos los hombres, se les presenta como una fuerza extraña en la exacta medida en que no reconocen el sentido de su empresa (aunque localmente haya tenido éxito) en el resultado total y objetivo: al hacer la paz por separado (...) El marxismo en el siglo XIX, es un intento gigantesco no sólo de hacer la Historia, sino de apoderarse de ella, práctica y teóricamente, unificando el movimiento obrero e iluminando la acción del proletariado con el conocimiento del proceso capitalista y de la realidad objetiva de los trabajadores. En la meta de este esfuerzo, por la unificación de los explotados y por la progresiva reducción de las clases en lucha, la Historia tendrá que tener por fin un sentido para el hombre. Al tomar conciencia de sí mismo, el proletariado se convierte en sujeto de la Historia, es decir, tiene que reconocerse en ella. La clase obrera tiene que obtener resultados conformes con el objetivo a alcanzar, hasta en el combate cotidiano, o por lo menos resultados cuyas consecuencias no acaben volviéndose contra ella» [144].

Observamos la expresión, que tiene resonancias hegelianas, de que la objetivación es alienación. Es evidente que Sartre ubica esta expresión en la coyuntura histórica concreta del modo de producción capitalista en donde existe la alienación. Es la objetivación de la acción proletaria en un campo social concreto caracterizado por unas formaciones sociales concretas y un determinado sistema productivo en donde se aliena esa objetivación. Ciertamente es que precisamente por ello el marxismo es un

intento de apropiación, teórico-práctica de la historia. Pero esto ya es otra cuestión. Es cierto que la tarea histórica de todo marxista es la de aproximar el momento en que la Historia sólo tenga un sentido ya que las clases desaparecerán, pero ese no es el caso que pretende estudiar:

«Pero no estamos en este caso: hay proletariados. Y eso es así, sencillamente porque hay grupos de producción nacionales que se han desarrollado de manera diferente. Desconocer la solidaridad de esos proletarios sería tan absurdo como subestimar su separación. Verdad es que las divisiones brutales y sus consecuencias teóricas (podredumbre de la ideología burguesa, detención momentánea del marxismo) obligan a que nuestra época se haga sin conocerse, pero por otra parte, aunque suframos su violencia, no es verdad que la Historia aparezca para nosotros como una fuerza extraña. Se hace todos los días por obra de nuestras manos de otra manera a como creemos que la hacemos, y, por una vuelta de la llama, nos hace de otra manera a la que creíamos ser o llegar a ser» [145].

Efectivamente hemos de partir de que la acción está alienada. Pero el hombre alienado y cosificado no es realmente una cosa o un objeto. La alienación puede modificar los resultados de la acción pero no su realidad profunda. El hombre alienado puede desconocerse a sí mismo, pero continúa siendo un hombre. Diríamos que el proceso de desconocimiento de sí mismo que el hombre padece en un sistema alienante es un proceso humano. Sólo el hombre puede deshumanizarse.

Sartre considera que éste es un enunciado muy preciso del marxismo. Expone la tercera tesis de Feuerbach en apoyo de sus asertos. «La doctrina materialista según la cual los hombres son un producto de las circunstancias y de la educación ... no tiene en cuenta el hecho de que las circunstancias se modifican precisamente por los hombres y que el educador tiene que ser educado a su vez». Sartre considera como el «aporte teórico más profundo del marxismo» precisamente la voluntad de trascender las oposiciones de la exterioridad y de la interioridad, de la multiplicidad y de la unidad, del análisis y la síntesis...» [146].

¿ Qué caracteriza al hombre como tal? El carácter proyectivo y teleológico de su acción. Esto, dicho de otra manera, significa que el hombre es capaz de interiorizar su entorno y exteriorizar su interioridad en una acción, que siempre le pertenece de una manera inmediata. En la base de toda subsistencia social estará presente una multitud, en algunos casos indefinida, de acciones humanas singulares. Sartre se ve forzado a examinar el proyecto humano como un «a priori» real y objetivo desde el cual debemos comprender la historia.

¿Cuáles son las características de este proyecto en que la existencia consiste? La estructura del proyecto radica en una doble relación simultánea: en relación con lo que la existencia recibe desde fuera de ella misma como algo dado, el proyecto es negatividad pero implica también un determinado grado de positividad: en relación a la finalidad y al objeto al que la existencia apunta, la existencia se afirma a ella misma pero es una positividad que se enfrenta con el futuro caracterizado por un cierto no-ser. El proyecto, por lo tanto, es negación y realización: contiene y revela lo superado que ha negado en su propio movimiento de superación. Esta superación sólo es concebible como la relación de un existente con sus posibilidades. El campo de sus posibilidades es la meta hacia la cual el hombre avanza en la superación de su realidad objetiva. Decir que es un hombre es decir al mismo tiempo lo que puede ser y a la inversa. Ciertamente que en algún caso las posibilidades de realización de la existencia se muestran muy angostas:

«Pero por muy reducido que sea, el campo de lo posible existe siempre y no debemos imaginarlo como una zona de indeterminación, sino, por el contrario, como una región fuertemente estructurada que depende de la Historia entera y que envuelve a sus propias contradicciones. El individuo se objetiva y contribuye a hacer la Historia superando al dato hacia el campo de lo posible y realizando una posibilidad entre otras; su proyecto adquiere entonces una realidad que tal vez ignora el agente y que, por los conflictos que manifiesta y que engendra, influye en el curso de los acontecimientos» [147].

La estructura de la acción proyectándose en el campo de sus posibilidades supone un tiempo dialéctico como temporalidad existencial.

«Entonces tenemos que concebir la posibilidad como desdoblamiento determinado; por una parte está en el corazón de la acción singular, la presencia del porvenir como lo que falta y lo que descubre a la realidad por esta ausencia. Por otra parte, lo que mantiene y transforma sin cesar a la colectividad es el porvenir real y permanente» [148].

Hemos de indicar que el desarrollo de estas consideraciones pertenece a la *Crítica*. Sartre hará tres observaciones que constituyen lo que denomina una problemática sumaria (*problematique sommaire*) del existencialismo. No vamos a extendernos nosotros demasiado en unos problemas que van a constituir la esencia misma de la Crítica de la Razón dialéctica. Permítasenos para evitar repeticiones que en nada favorecen el entendimiento de nuestra labor, el que hagamos una sucinta referencia a cada una de estas tres observaciones:

I-Destaca Sartre al principio el hecho de que todo proyecto presupone un carácter personal. Realmente no sólo superamos una circunstancia material sino también una circunstancia personal. También superamos nuestra infancia y nuestra niñez. Al mismo tiempo que vivíamos una circunstancia social y económica estábamos viviendo una vida personal en la tiniebla de los roles que una vez entraban en nosotros sin violencia y que otra vez suponían violencia. Los adultos proyectan sobre los niños sus frustraciones y sus deseos. En un momento determinado cuando se decide el proyecto tenemos que superar todas esas falsas expectativas que de algún modo nos fueron constituyendo. Vivimos nuestra infancia como un futuro lleno de horizontes y lleno de posibilidades. Todo esto supone la coloración del proyecto, un trabajo prolongado de superación personal en lo concreto que viene a desvelar más nítidamente los condicionamientos de clase y las limitaciones personales sobrevenidas como consecuencia de ellos.

Cada momento de esa superación en la medida que se presenta a sí mismo y se muestra a nuestra conciencia llega a un determinado plano de integración personal. Por ese motivo la vida de una persona se desarrolla en espirales. La existencia se recobra de tanto en tanto en el plano de la conciencia pero enriquecida con nuevas y singulares dimensiones. Sartre pondrá una vez más el ejemplo de Flaubert.

II-En la segunda consideración Sartre insiste en el carácter material y objetivo del proyecto:

«El proyecto tiene que atravesar necesariamente el campo de las necesidades instrumentales. Los caracteres particulares de los instrumentos lo transforman más o menos profundamente; condicionan la objetivación. Ahora bien, el instrumento mismo -sea el que fuere- es el producto de un desarrollo determinado

de las técnicas, y si lo analizamos hasta el fondo, de las fuerzas productoras [149]

III-En última instancia el hombre se define por su proyecto. Este es el tema de su tercera observación sobre la cual cabe detenerse un poco más. El proyecto define la existencia, la manifestación y la presencia de las entidades humanas:

«El proyecto no debe confundirse con la voluntad, que es una entidad abstracta, aunque pueda estar revestido por una forma voluntaria en ciertas circunstancias» [150].

La voluntad, si alguna vez está presente, vendría a acompañar a una realidad, más esencial y anterior. El proyecto no es el propósito que un individuo se hace acerca de un objeto que le motiva más o menos coyuntura) y adventiciamente:

«Esta relación inmediata con el Otro distinto de uno mismo, más allá de los elementos dados y constituidos, esta perpétua producción de sí mismo por el trabajo y la praxis, es nuestra propia estructura; no es ni una necesidad ni una pasión, ni tampoco una voluntad, sino que nuestras necesidades y nuestras pasiones, o el más abstracto de nuestros pensamientos participan de esa estructura: siempre están fuera de ellos hacia... Esto es lo que llamamos existencia. No entiendo por ello una substancia estable que descansa en sí misma, sino un perpetuo desequilibrio, un arrancamiento a sí de todo el cuerpo. Como este impulso hacia la objetivación toma diversas formas según los individuos, como nos proyecta a través de un campo de posibilidades, algunas de las cuales realizamos, excluyendo otras, también lo llamamos elección o libertad [151].

El final de la acción ilumina la trayectoria descrita. Se trata de un proceso significativo que sólo puede ser totalmente comprendido cuando está acabado. El hombre con su acción supera los datos materiales e inscribe valores y significados que sólo pueden ser entendidos como superación permanente de los datos materiales del principio y desde la perspectiva abierta por la síntesis unificadora del final.

«El marxismo contemporáneo, por haber desconocido estos principios, se ha impedido comprender las significaciones y los valores. Porque tan absurdo es reducir las significaciones de un objeto a la pura materialidad inerte de este objeto como querer deducir el derecho del hecho. El sentido de una conducta y su valor sólo se pueden aprehender en perspectiva con el movimiento que realizan los posibles al mostrar lo dado» [152].

Lo que explica la acción del hombre es el sentido vital de la situación con toda su complejidad. Desde ese punto de vista el campo fuertemente estructurado de la posibilidad viene a resultar más auténtico que la pura materia que se presenta como algo externo y objetivo al sujeto. La posibilidad pertenece plenamente al mundo como portador de unos significados propios que el hombre viene a iluminar y a actualizar por la acción que emprende en busca de sus objetivos personales.

«El hombre para sí mismo y para los demás, es un ser significativo, ya que nunca se puede comprender el menor de sus gestos sin superar el presente puro y sin explicarlo por el porvenir. Además es un creador de signos en la medida en que utiliza -siempre por delante de él mismo- ciertos objetos para designar a otros objetos ausentes o futuros. Pero tanto una operación como la otra se reducen a la simple y pura superación: es lo mismo superar las condiciones presentes hacia su cambio posterior que superar el objeto presente hacia una ausencia. El hombre

construye signos porque es significativa en su realidad y es significativa porque es superación dialéctica de todo lo que es simplemente dado. Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural» [153].

Es en el proyecto singular donde ya encontramos el presupuesto ontológico de la cultura. Es en la acción del hombre donde se encuentra el origen de toda complejidad cultural posterior que desde esta estructura integradora y sintética irá adquiriendo formas y niveles significativos de contenido cada vez más substantivo y autónomo.

Es precisamente la permanencia de la acción integradora del proyecto humano lo que nos obliga a utilizar un método de mediaciones que nos facilite su comprensión.

La comprensión como finalidad del método de las mediaciones es la conclusión lógica del hecho de concebir la libertad del hombre como la irreductibilidad del orden cultural al orden natural. Sartre es consciente que el término « *comprensión* » ha sido utilizado sucesivamente a lo largo de la historia de la filosofía por los pensadores neokantianos alemanes y por la psiquiatría:

«Para alcanzar el sentido de una conducta humana, hay que disponer de lo que los psiquiatras y los historiadores alemanes han llamado “comprensión”. Pero no se trata en este caso ni de un don particular ni de una facultad especial de intuición; este conocimiento es sencillamente el movimiento dialéctico que explica el acto por su significación terminal a partir de sus condiciones de partida» [154].

Sartre parece querer eludir de este modo cualquier interpretación idealista e irracionalista de lo que entiende por «comprensión». Después del desarrollo de los métodos mediatizadores estas puntualizaciones quizá están por demás. No se trata de ninguna simpática e inmediata intuición que nos permita insertarnos en la esencia de cualquier ser humano para agotar su conocimiento desde el interior mismo. Sartre ha puesto suficientemente de manifiesto que en todo caso, tanto cuando hablamos de la historia, como cuando tratamos de seres individuales y concretos, debemos comprenderlos como procesos que transcurren en el medio material produciendo las naturales huellas y signos de su paso. Desde ellos cabe entender el supuesto de su trayectoria vital e histórica: aporta un ejemplo que por su fuerza gráfica vale la pena transcribir enteramente:

«Comprendo los gestos de un compañero que se dirige a la ventana partiendo de la situación material en la que los dos nos encontramos: por ejemplo, es que hace demasiado calor. Va a “darnos aire”. Esta acción no está inscrita en la temperatura, no está puesta en movimiento por el calor como si fuese un simple estímulo que provoca reacciones en cadena: se trata de una conducta sintética que unifica ante mis ojos el campo práctico en que estamos uno y otro al unificarse ella misma; los movimientos son nuevos, se adaptan a la situación, a los obstáculos particulares; es que los montajes aprendidos son esquemas motores abstractos e insuficientemente determinados, se determinan en la unidad de la empresa: hay que separar esta mesa; después la ventana tiene hojas, es de guillotina, es corrediza, o tal vez, si estamos en el extranjero, de una especie que aún no conocemos. De todas formas, para superar la sucesión de gestos y percibir la unidad que se dan, es necesario que yo mismo sienta la atmósfera recalentada, necesidad de frescor, necesidad de aire, es decir, que yo mismo sea esa superación vivida de nuestra situación material. Las puertas y las ventanas no han llegado a ser del todo realidades pasivas en la habitación: el trabajo de los otros les ha conferido un sentido, las ha vuelto instrumentos, posibilidades para

otro (cualquiera). Lo que significa que ya las comprendo como estructuras instrumentales y como productos de una actividad dirigida. Pero el movimiento de mi compañero hace explícitas las indicaciones y las designaciones cristalizadas en esos productos; su comportamiento me revela el campo práctico como un “espacio hodológico” (Levin), e inversamente las indicaciones contenidas en los utensilios se convierten en el sentido cristalizado que me permite comprender la empresa. Su conducta unifica a la pieza y la pieza define su conducta» [155].

La comprensión puede ser *regresiva* o *progresiva*, como indica el ejemplo aducido. La comprensión regresiva se da cuando, por ejemplo, una persona, al entrar y sentir inmediatamente los efectos del calor y observar las ventanas cerradas puede pensar al ver a las dos personas sentadas que «la discusión les absorbe de tal manera que se están ahogando».

«Al entrar en la habitación esta persona vive el calor como una necesidad, como una voluntad de ventilar, de refrescar; en el acto la ventana cerrada ha tenido un significado para ella: no porque se fuera a abrir, sino, por el contrario, porque aún no se había abierto. La habitación cerrada y calurosa revela un acto que no ha sido hecho (y que estaba indicado como posibilidad permanente por el trabajo colocado en los utensilios presentes)» [156].

Las significaciones en el ambiente o en el otro jamás aparecen como no sea en la medida en que nosotros mismos somos seres significantes. Nuestra comprensión del otro nunca es contemplativa, es un momento de nuestra praxis, un modo de vivir. Sea por el conflicto, o por la supresión de éste, lo que nos une al otro es la relación humana concreta.

Cualquier simple observación del campo social debería hacernos comprender que la relación con fines es una estructura universal de las empresas humanas y que sobre la base de esta relación los hombres entienden las acciones y las instituciones:

«Hay que rechazar decididamente el pretendido “positivismo” que impregna al marxista de hoy y que le lleva a negar la existencia de estas últimas significaciones. El supremo engaño del positivismo es que pretende abordar la experiencia social sin a priori estructuras fundamentales y reemplazarla por su contrario. Era legítimo que las ciencias de la naturaleza se librasen del antropomorfismo que consiste en atribuir propiedades humanas a los objetos inanimados. Pero es perfectamente absurdo introducir por analogía el desprecio del antropomorfismo en la antropología. ¿Qué puede haber de más exacto, de más riguroso, cuando se estudia al hombre que reconocerle propiedades humanas?» [157].

Esta será una idea que Sartre repetirá más de una vez. En las ciencias naturales y en un momento determinado de su historia, estaba justificada la desconfianza acerca de una posible antropomorfización de las fuerzas y los fenómenos de la naturaleza. Las ciencias físico-naturales lograron su carácter de ciencia mediante la reducción cuantitativa de todos los fenómenos que pretendían estudiar. Pero desde el punto de vista de la indagación social, sacrificar el testimonio del hombre para comprender al hombre es sacrificar la fuente testimonial más importante:

«La simple inspección del campo social hubiera debido hacernos descubrir que la relación con los fines es una estructura permanente de las empresas humanas, y que los hombres reales aprecian las acciones, las instituciones o los establecimiento económicos según esta relación. Hubiera debido verificarse

entonces que nuestra comprensión del otro se hace necesariamente por los fines» [158].

*La Crítica de la Razón Dialéctica partirá precisamente de este «a priori» de la acción del hombre.* Allí reside la dialéctica originaria por la cual toda otra dialéctica posible es inteligible. Desde esta dialéctica debemos defendernos de todo positivismo, pero también de una determinista interpretación de la historia, según la cual, la dialéctica vendría a ser una ley trascendental al quehacer del hombre singular:

«Si nos negamos a ver en el movimiento dialéctico original en el individuo y en su empresa de producir su vida, de objetivarse, habrá que renunciar a la dialéctica o hacer de ella la ley inmanente de la Historia. Se han visto esos dos extremos: a veces, en Engels, la dialéctica explota, los hombres chocan como moléculas físicas, la resultante de todas estas agitaciones contrarias es un promedio; pero a un resultado medio no se puede convertir por sí solo en aparato o en proceso, se registra pasivamente, no se impone, mientras que el capital “como potencia social alienada, autónoma, en tanto que el objeto y en tanto que potencia del capitalismo, se opone a la sociedad por interposición de este objeto” (Das Kapital, t. III, pág. 293); para evitar el resultado medio y el fetichismo stalinista de las estadísticas, algunos marxistas no-comunistas han preferido disolver al hombre concreto en los objetos sintéticos, estudiar las contradicciones y los movimientos de los colectivos en tanto que tales: nada han ganado con ello, la finalidad se refugia en los conceptos que toman o que forjan, la burocracia se convierte en persona, son sus empresas, sus proyectos, etcétera» [159].

Evidentemente que esto no significa, como ya hemos indicado, que la historia tenga un significado unívoco como el que pudiera tener una trayectoria singular y un sujeto único. Por el contrario es difícil distinguir la acción del hombre en una Historia, por el hecho de que las acciones se entrecruzan y concurren y los fenómenos sociales, en la medida en que son producto de la gestión colectiva y de las tácticas y estrategias de acciones encontradas, enmascaran la realidad de la acción del hombre:

«Pero incluso entonces el fin como significación del proyecto vivido de un hombre o un grupo de hombres se mantiene real, en la misma medida en que como dice Hegel, la apariencia como tal apariencia posee una realidad; convendrá, pues, tanto en este caso como en los precedentes, que se determine su función y su eficacia práctica. Mostraré más lejos cómo la estabilización de los precios en un mercado abierto a la competencia reifica la relación del vendedor y del comprador. Como la suerte está echada, las buenas maneras, las dudas, los regateos, son cosas ya sin interés, rechazadas; y, sin embargo, cada uno de estos gestos está vivido por su autor como un acto; no hay duda de que esta actividad cae en el dominio de la pura representación. Pero la posibilidad permanente de que un fin sea transformado en ilusión, caracteriza el campo social y a los modos de alienación; no le quita al fin la estructura irreductible. Mejor aún, las nociones de alienación y de engaño precisamente sólo tienen sentido en la medida en que roban los fines y los descalifican» [160].

Frecuentemente acontece que precisamente por el hecho de que los fines individuales se objetivan de forma colectiva, ya que como seres en el mundo no pueden sustraerse a relacionarse con los demás seres del mundo y no pueden sustraerse a la acción de los demás agentes sociales, los fines, decimos, no se reconocen en el objeto, o, lo que significa lo mismo, el objeto ya no es un fin. Esto significa, claro es, que en su realidad misma postule y remita a una operación

transcurrida, terminada, de la cual ha sido el fin. Una novela, Madame Bovary en concreto, ha sido escrita conscientemente con el esfuerzo del que persigue una creación aunando medios y estableciendo síntesis. En este proceso creativo, a medida que se va elaborando, pasa de lo abstracto a lo concreto, de lo global indefinido a lo concreto materializado y detallado. En la mente del autor el resultado que se quiere alcanzar, por muy nítidamente que sea concebido, resulta para los demás abstracto y distante. El libro ya concretado y terminado es un objeto que permite lecturas diversas y diversas interpretaciones. Lo que era proyecto individual se convierte en fenómeno colectivo:

«Se constituyen así sistemas, aparatos, instrumentos, que son al mismo tiempo objetos reales que poseen bases materiales de existencia y procesos que persiguen -en la sociedad y con frecuencia contra ellos- fines que ya no son de nadie, pero que, como objetivación alienadora de fines realmente perseguidos, se convierten en la unidad objetiva y totalizadora de los objetos colectivos» [161].

Sartre insiste en que el hecho de que exista el proyecto humano no significa que todo sea finalidad personal o impersonal. La finalidad de la acción humana debe conjugarse con las imposiciones de las estructuras colectivas y las necesidades y exigencias concretas de un determinado campo social con los que la acción individual o colectiva se enfrenta. Ya nos ha indicado anteriormente que el campo de las posibilidades está fuertemente estructurado y no se trata de que el sujeto tenga posibilidades infinitas e indeterminadas. Así pues, desde el principio, el proyecto humano cobra sentido desde las vindicaciones y requisitos impuestos por lo social, desde este horizonte previo que delimita los medios y los fines, se objetiva el sujeto teleológicamente. Al final de su acción el resultado, inscrito en el cuerpo social, deja de ser un fin y se convierte en objeto. Sobre todo los objetos colectivos como el capital presentan estas dos caras, estas dos dimensiones, que permiten estudios diversos:

«La verdad es que el texto de Marx muestra que había comprendido la cuestión admirablemente: el capital, dice, se opone a la sociedad. Y sin embargo es una potencia social. La contradicción se explica por el hecho de que ha devenido objeto. Pero este objeto no es un «promedio social» sino, por el contrario, «realidad antisocial», no se mantiene como tal sino en la medida en que está sostenido y dirigido por la potencia real y activa del capitalista (el cual, a su vez, está totalmente poseído por la objetivación alienada de su propio poder, porque este poder es el objeto de otras superaciones por otros capitalistas» [162].

La responsabilidad del capital es de todos y de nadie en concreto. Al decir del capital que es una «realidad antisocial» se está indicando la autonomía y la independencia, que como fenómeno social colectivo, se impone a la sociedad que lo origina. Las preguntas que quedan sin respuesta en *Cuestiones de método* son múltiples. Una de ellas es fundamental: si toda objetivación es alienación todos los fenómenos colectivos ¿serán como el capital realidades antisociales ante las cuales el individuo se debate en la impotencia? ¿Qué significado tiene un proyecto en libertad cuando la estructura de lo social desvirtúa permanentemente las acciones emprendidas y modifica indefectiblemente las transformaciones positivas que la acción del hombre pretende imprimir en los procesos sociales? ¿Qué razón de derecho asiste a Sartre para afirmar que «por la progresiva reducción de las clases en lucha, la Historia tendrá que tener por fin un sentido para el hombre, si los resultados objetivos se alienan siempre al hombre? *Cuestiones de método* supone un avance de ideas



tratadas más ampliamente en *La Crítica de la Razón Dialéctica*, pero nos llena de interrogantes y de indecisiones. Sartre quiere explicar la sociedad y la historia sin olvidar al hombre a lo largo del camino. El intento nos parece justificado. Toda acción social debe ser entendida como consecuencia de multitud de acciones independientes que tienen su propia substantividad y la mantienen. En ningún caso nos encontramos con un macroorganismo como sujeto de la historia, y a la vez, la acción social no debe ser entendida como un mero «promedio» de acciones individuales. Sartre pretende esclarecer la relación real entre lo colectivo y lo social y la acción individual siempre subsistente. En el seno del marxismo la operación está legitimada. Pero ¿ha conseguido Sartre eliminar todas las incógnitas? Creemos que en *Cuestiones de método* los conceptos han sido tratados insuficientemente. Sartre añadió una «Conclusión» en el momento en que el ensayo fue incluido en la edición de *La crítica de la Razón Dialéctica*. Reitera una vez más el propósito de construir una antropología estructural e histórica que venga a complementar el marxismo de forma tal que «la región ontológica de las existencias», «el existente que somos» es precisamente, el que está cuestionado, es el ser-cuestionado por excelencia. Desde esta perspectiva la tarea aparece como la antropología misma, en tanto que trata de darse un fundamento.

«Notemos, en efecto, que el problema es el mismo que Husserl definía a propósito de las ciencias en general: la mecánica clásica, por ejemplo, utiliza el espacio y el tiempo como medios homogéneos y continuos, pero no se interroga sobre el espacio ni sobre el tiempo, ni sobre el movimiento. De la misma manera las ciencias del hombre no se interrogan sobre el hombre» [163].

Pero para Sartre la realidad humana escapa al saber directo. En este tipo de conocimiento el hombre aparece con las determinaciones impuestas por un determinado modo de organización del trabajo que confiere a cada individuo funciones singulares. Pero estas asignaciones son interiorizadas y vividas por el hombre como un proyecto personal que no puede reducirse a meros conceptos sino que debe ser «comprendido» en toda su complejidad y en toda su profundidad. Esto no significa que la existencia no sea susceptible de *denotación*. La utilización de vocablos como «praxis», «trascendencia», y «proyecto» nos manifiesta lo contrario, pero estas expresiones, como la palabra en general, «se limitan a denotar regresivamente el acto reflexivo en tanto que es una estructura de la existencia». No se tratará por tanto de caer en el irracionalismo como le ocurrió a Kierkegaard, pero sí de manifestar cierto anti-intelectualismo. El intelectualismo parte con sus conceptos de una objetividad que no se cuestiona. Se trataría precisamente de volver sobre la fuente de todo signo y, por consiguiente de toda objetividad. Sartre insiste en que no se trata de contraponer un método al marxismo. En Marx hay unos principios antropológicos fundamentales que no han sido suficientemente desarrollados:

«Las nociones que utiliza la investigación marxista para describir nuestra sociedad histórica -explotación, alienación, fetichización, reificación, etc.- son precisamente las que remiten de manera más inmediata a las estructuras existenciales. La noción de praxis y de dialéctica -inseparablemente unidas- están en contradicción con la idea intelectualista de un saber. Y para llegar a lo fundamental, el trabajo, como reproducción por el hombre de su vida, no puede conservar ningún sentido si su estructura fundamental no es proyectar» [164].

Contra quién decididamente está el existencialismo es contra el mecanicismo. Pero las significaciones jamás aparecen como no sea en la medida en que nosotros mismos somos seres significantes.

- 
- [1] GARAUDY, R.: *Les sources Françaises du marxisme-léninisme*. Cahiers du Communisme 23 (Dec. 1946). El autor hizo una refundición en 1949. *Les sources Françaises du socialisme scientifique*. Ed. Hier et Aujourd'hui, 1949.
- [2] GARAUDY, R.: *Perspectivas del hombre*. Fontanella. Barcelona. 1970, p. 275.
- [3] Ibid, p. 277.
- [4] Anteriormente se habían traducido algunas obras de Marx con escaso éxito. *El Capital* databa de 1875; el *Manifiesto Comunista* en traducción de Laura Lagargue, fue editado en 1882 en una revista *L'Egalité*. En 1883 Gabriel Deville escribió un resumen de *El Capital*. En 1886, *Le Socialiste* publicó *La Guerra Civil en Francia* y en 1891 *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Las ideas marxistas se propagaban en *L'Humanité*, en *Bulletin Communiste*, en *Cahiers du bolchevisme*, revistas obreras.
- [5] GARAUDY, R.: *P.H.* p. 316.
- [6] Ibid, p. 279.
- [7] Ibid, p. 279.
- [8] CAUTE, David. *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960*. (1964) Traducción francesa: *Le Communisme et les intellectuels français, 1914-1960*. Gallimard 1967. Hay traducción española en Oikos-Tau: *El comunismo y los intelectuales franceses*. MORIN, Edgard: *Autocritique*. Paris 1959. JOHNSON, R. *The French Communist Party*. VI The Students. New Haven, 1972.
- [9] POSTER, Mark: *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*. Princenton University Press. Princenton, N.J. 1977 p. 39.
- [10] GARAUDY, R.: *P.H.* p. 280.
- [11] GARAUDY, R.: «*Les manuscrits de 1844 de Karl Marx*». Cahiers du Communisme, 39 March, 1963. p. 120.
- [12] Como dice Poster: «scientific, moral and french», en *Existential Marxism in Postwar France*. ob. cit. p. 37.
- [13] BREHIER, E.: *Transformation de la philosophie française*. Paris, 1950.
- [14] TROTIGNON, P.: *Les Philosophes français d'aujourd'hui*. P.U.F., 1977.
- [15] LORQUET, P.: «*Jean-Paul Sartre ou l'interview sans interview*». *Mondes Nouveaux*, N° 2,21 déc., 1944, p. 3.
- [16] SARTRE, J.P.: «*La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*». *Recherches philosophiques*, 6 (1936-37) p. 85-123, Reeditado con «Introduction, notes et appendices» por S. Le Bon en J. Vrin, Paris 1965. Trad. Españ. en Ed. Calden. Buenos Aires. 1968.
- [17] SARTRE, J.P.: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. Situation I. Ed. Gallimard, Paris 1947. p. 32
- [18] DE WAELHENS, A.: *Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*. Ed. Nauwelaerts. Louvain-Paris. 1951 p. 3.
- [19] BELLO, E.: *De Sartre a Merleau-Ponty*. U. de Murcia, 1979.
- [20] GARAUDY, R.: *P. H.* p. 277.
- [21] ALTHUSSER, L.: *Sobre las relaciones de Marx con Hegel* p. 93 «Hegel y el pensamiento moderno» (Seminario dirigido por J. Hyppolite) Siglo XXI. Madrid 1973 Ed. original: *Hegel et la pensée moderne*. P.U.F. Paris, 1970.
- [22] Parece evidente, como señala E. Bello en su libro *De Sartre a Merleau-Ponty*, p. 34, que tanto M. Ponty como Sartre (*L'être et le Néant*), han utilizado la traducción de Hyppolite de 1939, T. II. 1941 Paris. Aubier-Montaigne.
- [23] TRAN-DUC-THAO: *El materialismo de Hegel* Ed. Siglo XX. Buenos Aires, 1965, p. 90 y ss. (La traducción castellana no respetó el título original).
- [24] LEFEBVRE/GUTERMANN: «Que es dialéctica». Ed. Dédalo. Buenos Aires, 1964.
- [25] Ibid, p. 15
- [26] GARAUDY, R.: *P. H.* p. 279.
- [27] LEFEBVRE, H.: «*Le marxisme et la pensée française*». *Les Temps Modernes*, 13, Julio-Agosto 1957, p. 110-138.
- [28] NIEL, H.: «*L'interprétation de Hegel*», *Critique*, 18, Nov. 1974.
- [29] CALVEZ, Jean-Ives: *La pensée de Karl Marx*. Ed. du Seuil, Paris 1956. Hay traducción castellana: *El pensamiento de Carlos Marx*. Ed. Taurus, Madrid. 1964.
- [30] RUBEL, M.: *Pages choisies pour une éthique socialiste; textes réunis, traduits et annotés, précédés d'une introduction à l'éthique marxienne*. Librairie Marcel Rivière, 1948. *Bibliographie des Oeuvres de Karl Marx, avec: Répertoire des oeuvres de f. Engels*. M. Rivière, 1956 *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*. M. Rivière 1956.
- [31] LEFEBVRE, H.: *Le marxisme*. Ed. *Que sais-je?* Paris 1948. Trad. Castell.: *El Marxismo* en EUDEBA. B.A. 1973.
- [32] LEFEBVRE, H.: *Le materialisme dialectique*. Paris 1940, p. 157.
- [33] AXELOS, Kostas: *Marx, penseur de la technique*. Paris, 1961.
- [34] AXELOS, K.: *Argumentos para una investigación*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1973. p. 90.
- [35] Ibid, p. 95.
- [36] LEFEBVRE, H.: *Le marxisme*. Obra citada.
- [37] KLINE, G.L.: «*The existentialist rediscovery of Hegel and Marx*». Sartre. *A collection of critical essays*. Edited by M. Warnock, Anchor books, N.Y. 1971 p. 297.
- [38] DESANTI, D.: *Les Staliniens: une expérience politique*. 1944-1956. Paris 1975.
- [39] Artículo en *Action*. Citado por POSTER, M.: *Existential Marxism in Postwar France*. ob. cit., p. 110.

- [40] JEANSON, F.: *Sartre dans sa vie*. Ed. du Seuil. París, 1974. Trad. al castellano: *Jean-Paul Sartre en su vida*. Barral editores, Barcelona, 1975, p. 167. Sartre había formado un grupo en 1941 «Socialismo y Libertad», que tuvo corta vida.
- [41] MOUGIN, H.: *La Sainte Famille existentialiste*. París 1946.
- [42] En una recensión del libro de Lefebvre: *L'existentialisme*. E. Mounier hizo hincapié en la propia combinación del autor entre marxismo y existencialismo. Ver Sprit, 16. Jun. 1948. p. 141-145.
- [43] LUKACS, G.: *Existentialisme ou marxisme?* Nagel. París. 1948. Trad. al castellano: *La crisis de la filosofía burguesa*. Ed. La Pleyade. B. Aires, 1970.
- [44] WAHL, J.: *Historia del Existencialismo*. Ed Dédalo. B. Aires. 1960.
- [45] COMTAT, M. y RYBALKA, M.: *Les écrits de Sartre*. N.R.F. Gallimard 1970.
- [46] MERLEAU-PONTY M.; «Commentaire» en *Les Temps Modernes*, N° 50, décembre. 1949, p. 1119-1121.
- [47] GARAUDY, R.; *P.H.* p. 117.
- [48] TRAN-DUC-THAO: *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Nueva Visión. B. Aires. 1971 p. 336.
- [49] GARAUDY, R.: *P. H.* p. 333.
- [50] *Ibid*, p. 442.
- [51] SARTRE, J. P.; *L'être et le Néant*. N.R.F. Ed. Gallimard. París 1970. p. 640 (1ª edición: 1943).
- [52] SARTRE, J.P.: *Critique de la raison dialectique précédé de Questions de Méthode*. N.R.F. Gallimard París 1960. p. 24.
- [53] Se puede leer un trabajo interesante sobre este ensayo escrito por Andre Lentin «Sartre, le marxisme et la science», *La Pensée*, N° 9, Octobre, Nov. Déc. 1949, p. 1121-115.
- [54] THODY, Philip: J. P. Sartre. *Estudio literario y político*. Biblioteca breve. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1966.
- [55] RIU, Federico: *Ensayos sobre Sartre*. Monte Avila editores. Caracas, 1968.
- [56] SARTRE, J.P.: «Materialismo y revolución». p. 115, en: *La República del silencio*. Editorial Losada. Buenos Aires 1960, pp. 89-142.
- [57] *Ibid*, p. 115.
- [58] *Ibid*, p. 115.
- [59] *Ibid*, p. 124.
- [60] RIU, Federico: *Ensayos sobre Sartre*, p. 119.
- [61] *Ibid*, p. 119.
- [62] SARTRE, J. P.; Materialismo y revolución, p. 126.
- [63] *Ibid*, p. 125.
- [64] *Ibid*, p. 126.
- [65] HEGEL, W.: *Fenomenología del Espíritu*. F.C.E. B. Aires. 1966, p. 120.
- [66] GRAMSCI, A.: *Introducción a la filosofía de la praxis*. Ediciones de bolsillo N° 243. Ediciones Península. Barcelona 1972.
- [67] THODY, Philip: *Jean-Paul Sartre*. p. 199.
- [68] *Ibid*, p. 200.
- [69] Rassemblement Démocratique Revolutionnaire.
- [70] SARTRE, J.P.: *Merleau-Ponty*, p. 186, en *Literatura y arte* (Situations IV) Ed. Losada. B. Aires 1966.
- [71] Sartre, J. P.: «Los Comunistas y la paz». p. 69 en *Problemas del marxismo*. (Situations IV) Ed. Losada. B. Aires 1965.
- [72] *Ibid*, P. 63.
- [73] *Ibid*, p. 71.
- [74] *Ibid*, p. 94.
- [75] RIU, F.: *Ensayos sobre Sartre*. p. 124.
- [76] SARTRE, J.P.: *Los comunistas y la paz*. p. 159.
- [77] MERLEAU-PONTY, M.: *Las aventuras de la dialéctica*. p. 122-123.
- [78] COMTAT, M y RYBALKA, M.: *Les écrits de Sartre*. p. 289.
- [79] SARTRE, J.P.: *Merleau-Ponty vivant. Les Temps Modernes*, n° spécial 184-185 (1961). Este número especial contiene: el último artículo de M.-Ponty: «L'oeil et l'esprint», seguido de la colaboración de J. Hyppolite, Lacan, Sartre, Pontelis, Waelhens, y Wahl. En castellano en *Literatura y Arte* (Situations IV) ed. Losada. B. Aires, 1966. pp. 142-215.
- [80] SARTRE, J. P.: *Merleau-Ponty*. p. 142.
- [81] *Ibid*, p. 145.
- [82] *Ibid*, p. 145-146.
- [83] *Ibid*, p. 148.
- [84] *Ibid*, p. 148.
- [85] COMTAT, M. y RYBALKA, M.: *Les écrits de Sartre*. p. 29.
- [86] SARTRE, J.P.: *Merleau-Ponty*, p. 147.
- [87] *Ibid*, p. 149.
- [88] MERLEAU-PONTY, M.: *Las aventuras de la dialéctica*. Ed. La Pleyade. B. Aires 1974 p. 218.
- [89] *Ibid*, p. 220.
- [90] *Ibid*, p. 222.
- [91] *Ibid*, p. 116.
- [92] Editado en Castellano con el título: *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Ediciones Siglo XX. Buenos Aires. 1968.
- [93] BELLO, Eduardo: *De Sartre a Merleau-Ponty*. Publicaciones de la Universidad de Murcia. 1979.

- [94] JEANSON, Francis: *P.M. y P. S.* p. 252.
- [95] WAELHENS, A, de: *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty.* Ed. Nauwelaerts, Louvain-París, 1957.
- [96] BELLO, E.: ob. cit. p. 64.
- [97] NATANSON, M: A. *Critique of J. P. Sartre's Ontology.* Martinus Nijhoff. The Hague. 1973. (p: 93). Este libro tuvo una primera edición en 1951, editado por University of Nebraska Studies. Constituyó el primer estudio monográfico dedicado a Sartre en EEUU.
- [98] MARCUSE, Herbert: *Ética de la revolución* . Ed. Taurus. Col. Ensayistas de Hoy. Madrid 1970. p. 74.
- [99] DESAN, Wilfrid: *The Tragic Finale.* N.Y. Harper. (Torchbookl. El traductor al inglés de *L'être et le Néant*, Hazel BARNES opinó lo contrario en el prólogo de su traducción. Desde la conciencia cabe fundar el Ego, desde el Ego no se puede llegar a la conciencia. «Being and Nothingness». N.Y. 1965. Philosophical Library.
- [100] OWENS, Thomas J.: *Phenomenology and Intersubjectivity.* Martinus Nijhoff. The Hague. 1970 p. 49.
- [101] MONTERO MOLINER, F.: «*La interpretación dialéctica de la libertad*». Revista *Teorema*. N° I. Marzo 1972. Reeditado en un libro titulado *Dialéctica y Libertad*. Fernando Torres. Editor. Valencia 1976. p. 118.
- [102] Ibid, p. 119.
- [103] MERLEAU-PONTY: *Las aventuras de la dialéctica.* p. 181.
- [104] BEAUVOIR, Simone de: *M.-Ponty et le pseudo -sarttrisme.* *Les Temps Modernes* 10° année, N° 114-115, juin-juil-let, 1955 (p. 2.073-2.122), p. 2.102.
- [105] SARTRE, J.P.: *Mer/eau-Ponty.* p. 209.
- [106] Ibid, p. 213.
- [107] Ibid, p. 213-214.
- [108] Ibid, p. 215.
- [109] ARON, R.: *Marxismes Imaginaires.* Idées. N.R.F. Galimard 1970, p. 101.
- [110] Ibid, p. 103.
- [111] Ibid, p. 104.
- [112] SARTRE, J.P.: *Questions de Méthode en Critique de la raison dialectique.* Tome I. N.R.F. Ed. Gallimard, 1960. p. 9.
- [113] Ibid, p. 17.
- [114] Ibid, p. 17-18.
- [115] Ibid, p. 18.
- [116] Ibid, p. 19.
- [117] Ibid, p. 22.
- [118] Ibid, p. 23.
- [119] Ibid, p. 23-24.
- [120] Ibid, p. 24.
- [121] Ibid, p. 24-25.
- [122] LEFEBVRE, Henri: *Idéologie et vérité.* *Les cahiers du Centre d'Études Socialistes.* N° 20. París 1962. p. 9.
- [123] SARTRE, J.P.: *Questions de Méthode,* p. 25-26.
- [124] Ibid, p. 28.
- [125] Ibid, p. 26
- [126] Ibid, p. 30.
- [127] Ibid, p. 30.
- [128] Ibid, p. 31.
- [129] Ibid, p. 31.
- [130] Ibid, p. 31.
- [131] Ibid, p. 34.
- [132] Ibid, p. 37.
- [133] Ibid, p. 40.
- [134] Ibid, p. 40-41.
- [135] Ibid, p. 42.
- [136] Ibid, p. 51.
- [137] Ibid, p. 52.
- [138] Ibid, p. 52.
- [139] Ibid, p. 55.
- [140] Ibid, p. 55.
- [141] Ibid, p. 55.
- [142] Ibid, p. 56.
- [143] Ibid, p. 60.
- [144] Ibid, p. 62.
- [145] Ibid, p. 62.
- [146] Ibid, p. 61.
- [147] Ibid, p. 64.
- [148] Ibid, p. 65.

- [149] Ibid, p. 74.  
[150] Ibid, p. 95.  
[151] Ibid, p. 95.  
[152] Ibid, p. 95-96.  
[153] Ibid, p. 96.  
[154] Ibid, p. 96.  
[155] Ibid, p. 96.  
[156] Ibid, p. 97.  
[157] Ibid, p. 98.  
[158] Ibid, p. 98.  
[159] Ibid, p. 100-101.  
[160] Ibid, p. 99.  
[161] Ibid, p. 101.  
[162] Ibid, p. 101.  
[163] SARTRE, J.P.: *Questions de Méthode*. Conclusión. p. 104.  
[164] Ibid, p. 107-1.

## **Parte II**

### **Los motivos de la crítica de la razón dialéctica**

#### **A) ¿Qué significa fundamentar la dialéctica?**

##### **I.- Circunstancias vitales y teóricas de la «crítica»**

Sartre hace preceder la *Crítica de la Razón dialéctica* de una «Introducción» que consta de dos largos y densos capítulos.

En el primer capítulo, que se titula «Dialéctica dogmática y dialéctica crítica», plantea básicamente el motivo principal que guía su trabajo y trata además, de explicar las tergiversaciones y deformaciones que los marxismos predominantes en su época han introducido en la teoría dialéctica materialista. Hay que volver a los orígenes para devolver al marxismo la fuerza de la verdad y con ella su potencialidad revolucionaria. Lo cierto es que para Sartre las filosofías marxistas al uso han abandonado una cuestión básica a cualquier teoría que se pretenda verdadera, su demostración:

«Con otras palabras, para un historiador marxista no se sabe lo que es decir lo verdadero. No porque sea falso el contenido de lo que enuncia, ni mucho menos, sino porque no dispone, del significado de la verdad» [1].

En el capítulo siguiente -«Crítica de la experiencia crítica»- plantea Sartre las condiciones abstractas y los requisitos formales que deben concurrir en la teoría para que llegue a ser el fundamento que la dialéctica necesita. De modo que si en el primer capítulo se desarrolla un tema eminentemente negativo, pues se señalan los caminos equivocados y las soluciones impropias, en el capítulo siguiente se pretende describir el lugar propio de la experiencia dialéctica, el espacio propio en donde su demostración es posible. Y se compilan a la vez todas las cuestiones que tal demostración debe dejar despejadas. En fin, en este segundo capítulo tratará de establecer positivamente los rasgos característicos de la dialéctica fundamentadora:

«¿Por qué experimentación definida esperamos manifestar y aprobar la realidad del proceso dialéctico? ¿Cuáles son nuestros instrumentos? ¿Cuál es el punto de aplicación de estos? ¿Qué sistema experimental debemos construir? ¿Sobre qué hecho? ¿Qué tipo de extrapolación permitirá? ¿Cuál será la validez de la prueba? [2].

Otro aspecto de la *Crítica de la razón dialéctica* que consideramos interesante poner de relieve, son las circunstancias vitales en las que Sartre escribe la obra.

Hemos visto cómo en la trayectoria de su filosofía van cobrando cada vez más fuerza las dimensiones históricas y los dramas concretos de su existencia, en el sentido de que, cada vez más, siente el apremio de hacer una reflexión que recoja esas experiencias y se sitúe a la altura teórica que merecen. En definitiva la urgencia de la teoría en lo que respecta a la suerte del marxismo viene a coincidir con los apremios subjetivos que siente Sartre como intelectual de su época. El compromiso que tiene con su tiempo no es el que se desprende de unas consideraciones morales de tipo especulativo y subjetivo. La experiencia interna de la dialéctica subjetiva, como prueba totalizadora intrínseca del desarrollo dialéctico de la historia general, es una

hipótesis que cuenta desde el principio con un serio aval en las incidencias de su propia existencia, con el modo y manera como en su propio pensamiento han ido apareciendo las urgencias reclamadas por un destino colectivo. En cierto modo la *Crítica de la Razón dialéctica* es la obra más existencial que Sartre ha escrito nunca. Escribe no como quien efectúa un acto gratuito, que pudiera ser sustituido por cualquier otro, sino como una exigencia de los tiempos, un reclamo subjetivo y objetivo a la vez, del tiempo objetivo y del subjetivo.

Tenemos el testimonio de *Simone de Beauvoir*:

«Una vez tomado el ímpetu, comenzó la obra que tituló *Crítica de la Razón dialéctica*. Reflexionaba desde hacía años sobre el tema, pero sus ideas no le parecían aún maduras; fue necesario una exigencia exterior para que se decidiera, por fin a hacerlo» [3].

Desde el horizonte de la libertad absoluta abierto por *El ser y la Nada* nada parecido era concebible. Para esa suprema libertad todo compromiso era una decisión y una determinación que el sujeto llevaba a cabo desde sí mismo frente a un mundo absurdo y sin sentido, un mundo que no parecía requerir ningún tipo de aportación teórica ni práctica determinada. Ahora, sin embargo, hay en ese mundo una Razón dialéctica que exige una determinada operación de fundamentación teórica, y muchas cosas de ese mundo parecen estar afectadas por este fenómeno. El mismo Sartre escribe:

«Para que se nos comprenda mejor, diré que la *Crítica de la Razón dialéctica* sólo puede aparecer después (la traducción castellana dice “antes” erróneamente) de que la totalización histórica haya producido lo universal singularizado que llamamos dialéctica, es decir, después (vuelve la traducción a repetir “antes”) de que se haya presentado por sí misma a través de la filosofía de Hegel y de Marx. Tampoco puede aparecer antes de los abusos que han oscurecido nuestra noción de racionalidad dialéctica y que han producido un nuevo divorcio entre la praxis y el conocimiento que la ilumina. La Crítica, en efecto, toma su sentido etimológico y nace de la *necesidad real* (el subrayado es nuestro) de separar lo verdadero de lo falso, de limitar el alcance de las actividades totalizadoras para darles su validez. Dicho de otra manera la experiencia crítica no puede tener lugar en nuestra historia antes de que el idealismo stalinista haya “esclerosado” a la vez las prácticas y los métodos epistemológicos. Sólo puede tener lugar como expresión intelectual de la puesta en orden que caracteriza en este One World que es el nuestro, al período post-stalinista» [4].

Como vemos las circunstancias han cambiado. Sartre escribe ahora sintiendo el imperativo histórico de situaciones políticas e intelectuales, sintiendo la exigencia impuesta por la violencia de la historia, por la discusión de valores colectivos, por la necesidad de vivir comunitariamente la verdad.

Este entrelazamiento de lo subjetivo y lo objetivo, será también el tema básico de su propia obra, el tema de su hipótesis, Ignacio Sotelo ha escrito:

«Pero las dos cuestiones que surgen originariamente -1) qué es la dialéctica; 2) hacer patente e inteligible que la realidad humana es dialéctica- son en realidad una y la misma: porque “hemos sufrido” la dialéctica en que consiste la realidad humana, pensamos dialécticamente y porque pensamos dialécticamente descubrimos esta realidad como dialéctica. Nos encontramos, pues, desde el primer momento encerrados en un círculo: la experiencia dialéctica sólo es asequible a

aquel que previamente esta dentro de ella. O, dicho de otra manera, la razón dialéctica lo es a priori» [5].

Este «círculo» dialéctico, en donde el conocimiento dialéctico se corresponde, en el momento mismo de su génesis, con la realidad dialéctica misma, será una experiencia en donde se manifestarán esas otras características de la dialéctica que son la libertad relacionada con la necesidad, lo interior y lo exterior en la vida del hombre, una lógica de los imperativos externos y de las respuestas comprometidas pero libres del hombre. En todo caso, se tratará de una libertad que se logra en la medida en que es capaz de trascender los impedimentos de unas circunstancias que se ofrecen con caracteres oprimentes, respecto a los cuales no siempre saldrá triunfante. En todo caso, aquella libertad omnímoda, que caracterizaba su filosofía anterior ha desaparecido. En la *Crítica de la Razón dialéctica* nuestro autor no puede reducirse a las características de un simple pensador de corte *voluntarista* o «*decesionista*», como lo ha considerado Jürgen Habermas [6]. Tampoco cabe reducirlo a su polo opuesto; no es tampoco un pensador fatalista, completamente diferente al de su primera época, un pensador de la necesidad histórica, tal como parece concebirlo Pietro Chiodi [7].

A continuación nosotros vamos a tratar dos aspectos de esta introducción que nos parecen de notable importancia. En primer lugar analizaremos la postura de Sartre ante el «dogmatismo» marxista. Después señalaremos su actitud respecto a la razón analítica. Y proseguiremos nuestro análisis de esta «Introducción» destacando el «acercamiento» de Sartre a la problemática de la vida cotidiana. Para Sartre este será el espacio de la experiencia dialéctica, el lugar propio e inmediato en donde tendrá lugar el encuentro de todos los momentos dialécticos básicos, las tensiones entre la inercia de lo establecido, de lo constituido y las acciones del hombre como «praxis» constituyente. Los momentos creadores de la historia y los aspectos inertes y rutinarios de la subsistencia humana. Con ello tendremos configurado todo el significado propio de la hipótesis dialéctica. Su «demostración», su «patentización» será el objeto de todos los capítulos posteriores.

¿Es absolutamente necesario tratar tan explícitamente esta «Introducción»? ¿No sería más útil dejarla a un lado y enfrentarnos decididamente con el contenido propio de la *Crítica de la Razón dialéctica*? Nos parece obligado analizar esta «Introducción» por varios motivos.

Desde el punto de vista de la congruencia de nuestro trabajo, desde el punto de vista de una radical búsqueda de la inteligibilidad de la *Crítica*, resulta imposible marginar estos temas que forman como un puente, engarce entre su obra anterior y su obra máxima. Es cierto que algunas de las cosas que se dicen en esta «Introducción», de manera quizá excesivamente somera y apresurada, ya han quedado esbozadas o insinuadas en su obra anterior. En algunos casos tratadas con detenimiento [8]. Pero reunidas todas estas cuestiones aquí y ahora, están intencionalmente referidas a preludiar los temas que se tratarán a continuación, pero situándola en un campo de referencias y contextos teóricos que tratan de poner bien de manifiesto la urgencia y la misma naturaleza de la inteligibilidad dialéctica. Por otra parte Sartre en estas líneas traza el carácter hipotético de la fundamentación que deberá ser debidamente contrastada a lo largo de toda la obra y describe varias refutaciones teóricas de supuestas dialécticas al uso. En definitiva Sartre pretende fundamentar la dialéctica materialista.



## II.-¿ Qué significa fundamentar para Sartre?

¿Qué significa dialéctica y qué significa materialismo dialéctico? Todo esto deberá ser tratado en un intento de sacar de la crisis al pensamiento marxista, una crisis que tiene consecuencias prácticas, según nuestro autor, pues el movimiento obrero ha quedado paralizado por esta falta de objetivos que a la teoría le corresponde definir [9]. Pero en sí es una crisis teórica importante. Una crisis teórica que se manifiesta, por ejemplo, en la ambigua actitud de algunos científicos e historiadores que utilizando el método marxista, se muestran remisos y renuentes a la hora de aceptar algunas consecuencias que los dogmáticos marxistas esgrimen sin dudar y sin patentizar sus razones. Este es el caso por ejemplo de George Lefebvre, frente a las conclusiones simplistas de Jaurés respecto a la interpretación excesivamente determinista desde el punto de vista económico de la Revolución francesa. Para nuestro autor esta ambigüedad es explicable. Es lógico que el pensamiento y la investigación histórica utilice principios dialécticos y materialistas, pero es también lógico que se resistan ante las reducciones de tipo determinista, y que no acepten planteamientos de tipo metafísico que nada tienen que ver con el objeto de su trabajo. Pero esto supone un vacío en el interior del marxismo. ¿En qué consiste la fecundidad del método? ¿Cuáles son las razones últimas que justifican su utilización y en qué consiste su fecundidad?

«Lo que después de todo significa que se nos remita a la necesidad de fundar la dialéctica como método universal y como ley universal de la antropología» [10].

Por otra parte para Sartre esta fundamentación dialéctica no puede hacerse desde los datos suministrados por la simple experiencia de los sentidos y utilizando un *método inductivo*, es decir, elevando a generalizaciones abstractas las aportaciones determinadas de la observación de la vida cotidiana. La dialéctica no se entrega, no aparece con la patencia y rotundidad a la observación sensible que parece caracterizar algún otro campo de la realidad. En este caso el hombre pasivamente podría ver desfilar ante sí los hechos dialécticos sin más. Esta parece ser la conclusión del sociólogo G. Gurtvich, tal como la entiende Sartre [11].

Pero es sabido que en los límites impuestos por la experiencia sensible la fundamentación es imposible. Fue Kant el que nos demostró de forma irrefutable, que es imposible extraer algún tipo de apodicticidad a partir de los datos suministrados por la sensibilidad. Será en otro tipo de experiencia más compleja y totalizadora, en donde concurren la práctica del hombre y su entendimiento donde encontraremos los fundamentos que andamos buscando. En todo caso, se trata de plantear radicalmente el problema de la verdad, abandonando el prejuicio que tilda de idealista toda la problemática histórica en torno a la teoría del conocimiento. Se tratará de salir al paso de la paradójica situación en la que se encuentra el marxismo, que si por un lado se admite como la sola verdad de la historia, por otro lado aparece como una absoluta indeterminación de la verdad. Se tratará de poner remedio a la condición en la que se encuentran los historiadores inspirados en las ideas marxistas, que en última instancia no pueden dar cuenta cabal y definitiva de su actitud.

Hay que devolver al marxismo las razones *de derecho* que le pertenecen. No se trata de que *de hecho* el marxismo no ocupe el lugar que le corresponde en las ciencias humanas. Como método «todo el mundo» se apoya en él a la hora de enfrentarse con su tarea. Pero hay que restituir al marxismo las bases epistemológicas por las que cabe afirmarlo con *toda* legimitidad. Y es evidente que Sartre no está pensando

sólo en el quehacer teórico o en los planteamientos de la historiografía contemporánea. Salvar al marxismo de su parálisis teórica es salvarlo de su parálisis práctica, porque se trata de restituir debidamente las relaciones entre la teoría y la práctica, se trata de solucionar un problema antropológico que tendrá consecuencias históricas. En definitiva las deficiencias filosóficas que padece el marxismo, paralizan su realización teórico-práctica y constituyen un vacío en el interior más hondo del sistema [12].

Hemos dicho que se trata de una carencia de tipo filosófico y conviene señalarlo. Se trata de que lo que le ocurre al marxismo es que siendo una filosofía -la insoslayable sabiduría de nuestro tiempo- lo es insuficientemente. Y es filosofía porque pretende solucionar, entre otras cosas, un problema que sólo la filosofía puede solucionar. Se trata de captar las verdaderas y correctas relaciones entre el ser y el pensar, la función de la teoría en la vida del hombre. Este problema viene dado por la superación crítica que Marx procura hacer del idealismo de Hegel. Para el filósofo idealista el problema estaba resuelto. De hecho no acababa de manifestarse en toda su dificultad y rigor porque el idealismo hegeliano -a condición de que se crea en él- tiene sus ventajas por las que no necesita probarse. Dice Sartre refiriéndose a Hegel:

«En primer lugar se ha colocado en el comienzo del fin de la historia es decir, en ese instante de la Verdad que es la muerte (...) Pero además -y sobre todo- el movimiento del ser es uno con el proceso del Saber» [13].

En Hegel el Saber del Otro (objeto, mundo, naturaleza) es un Saber de sí y recíprocamente, y de tal suerte, el empirismo absoluto se identifica con la necesidad absoluta. En definitiva, la suerte del objeto del conocimiento y del objeto conocido, están trazadas de antemano en un proceso en donde los dos factores relacionados gozan de radical connaturalidad:

«Kant puede conservar el dualismo de los noumenos y de los fenómenos porque la unificación de la experiencia sensible en él se opera con principios formales e intemporales; el contenido del Saber no puede cambiar el modo del conocer. Pero cuando se modifican juntos la forma y el conocimiento y uno por el otro, cuando la necesidad no es la de una pura actividad conceptual, sino la de una perpetua transformación y perpetuamente total, la necesidad tiene que ser soportada en el ser para que sea reconocida en el desarrollo del Saber, tiene que ser vivida en el movimiento del conocimiento para que pueda ser afirmada en el desarrollo del objeto: la consecuencia necesaria de esta exigencia parece ser en tiempos de Hegel la identidad del Saber y de su objeto: la conciencia es conciencia del Otro y el Otro es el ser-otro de la conciencia» [14].

Frente al idealismo la crítica de Marx devuelve la dificultad al problema:

«La originalidad de Marx es establecer irrefutablemente contra Hegel que la Historia está en curso, que el ser se mantiene irreductible al Saber y, a la vez, el querer conservar el movimiento dialéctico en el ser y en el Saber» [15].

Sartre considera que Marx ha efectuado una crítica acertada, pero, el marxismo ha seguido el camino fácil de un dogmatismo positivista en el peor sentido de la palabra, en tanto que el positivismo cae en la manifestación de leyes trascendentales y al mismo tiempo hace gala de una concepción relativista del conocimiento:

«Hay que establecer contra él (el positivismo) cómo la Razón dialéctica puede enunciar hoy mismo, si no toda la Verdad, por lo menos verdades totalizadoras» [16].

El marxismo debe poder ofrecer *una teoría del conocimiento* acorde con su método, lo cual supone unas constantes históricas sobre las cuales hay que operar para conseguir los fundamentos de toda la teoría y sus dimensiones prácticas. En la medida que esa explicación supone la aceptación de que todos los componentes del problema filosófico están relacionados entre sí, puede decirse que estamos ante *una teoría monista*; en la medida en que estos elementos son dispares, irreductibles y gozan de una cierta autonomía, será una teoría *dualista*:

«Es dualista porque es monista. Marx definió su monismo ontológico al afirmar la irreductibilidad del ser en el pensamiento y al reintegrar por el contrario los pensamientos en lo real como cierto tipo de actividad humana» [17].

Pero el problema surgirá de inmediato si el pensamiento es negado y aparece como una simple manifestación o reflejo de la realidad como ocurre en la llamada «*dialéctica de la naturaleza*», que se convierte en un materialismo «*trascendental*», un materialismo que se concibe situado más allá de la historia del hombre, con caracteres ya dialécticos.

«De hecho sabemos que la idea dialéctica ha surgido en la Historia por muy diferentes caminos, y que tanto Hegel como Marx la descubrieron y la definieron en las relaciones del hombre con la materia y en la de los hombres entre sí. Después, y por voluntad de unificar, se quiso encontrar el movimiento de la historia humana en la historia natural. Así la afirmación de que hay una dialéctica de la Naturaleza recae sobre la totalidad de los hechos materiales -pasados, presentes, futuros- o si se quiere, se acompaña con una totalización de la temporalidad. Se parece, de una manera curiosa, a esas Ideas de la Razón, de las cuales nos explica Kant que son reguladoras y que no las puede justificar ninguna experiencia singular» [18].

De estas palabras se infiere que tal concepción parte de unas experiencias básicas que posteriormente se extrapolan y se proyectan al universo material. Sartre pretende conducir la reflexión al lugar propiamente dialéctico. A una especie de punto de partida de la inteligibilidad dialéctica, sin trasvasar sus límites sino profundizando en el examen de sus elementos. De modo que junto a este materialismo trascendental de naturaleza omnidialéctica y omnicompreensiva, considera que hay otro materialismo para el cual hay una experiencia básica, una experiencia ubicada «en las relaciones del hombre con la materia y en la de los hombres entre sí». Y tiene que ser esta experiencia la que solucione el problema suscitado por la crítica de Marx a Hegel. Esta filosofía materialista deberá aportar los cimientos sólidos al método dialéctico. Y deberá sustentarse en sí misma. Esta será la hipótesis dialéctica propiamente dicha. Será una experiencia en donde concurren los elementos teóricos y prácticos que la dialéctica requiere, que ofrezca la diferenciación de sus elementos, que manifieste una lógica de la libertad y de la necesidad:

«Hay un idealismo materialista que en el fondo sólo es un discurso sobre la idea de materia. Su verdadero opuesto es el materialismo realista, pensamiento de un hombre situado en el mundo» [19].

De modo que frente al materialismo idealista, este otro materialismo será como un retorno a los orígenes de la experiencia dialéctica, un devolverle a la Historia del hombre lo que es suyo. El materialismo histórico dialéctico ocupa en Sartre el lugar

de este saber filosófico sin abandonar sus límites, más bien profundizando en los supuestos de un hombre circunscrito a las experiencias básicas de su cotidianidad. Entre la vida y la historia se perfila el ámbito propiamente dialéctico. Como dice Sartre, todo ésto es lo que hay que probar. En definitiva la Razón dialéctica -y esto es lo que Sartre propone y tratará de demostrar- requiere un conocimiento a priori, autosuficiente, original y originario respecto a cualquier otro saber:

«Hay que volver así a tomar el problema desde el principio y preguntarse cuales son los límites, la validez y la extensión de la Razón dialéctica. Y si se dice que esta Razón dialéctica solo puede ser criticada (en el sentido en que Kant tomó este término) por la Razón dialéctica misma, contestaremos que es verdad pero precisamente hay que dejarla que se funde y que se desarrolle como libre crítica de sí misma al mismo tiempo que como movimiento de la Historia y del conocimiento. Es lo que hasta ahora no se ha hecho: la han bloqueado en el dogmatismo» [20].

Fundamentar el marxismo significará para Sartre encontrar las razones últimas y más radicales de la dialéctica, las causas básicas del acontecer dialéctico de la historia, sometiendo con todo rigor crítico las teorías dogmáticas y los excesos y simplificaciones infundados. Y como ya vimos en *Cuestiones de método*, este principio originario no puede encontrarse tampoco en ningún mentalismo de tipo husserliano. De modo que no se puede encontrar en los datos de la experiencia sensible, pero tampoco en una elucubración sobre la naturaleza de nuestros conceptos y la índole de los entes de razón:

«Husserl pudo hablar sin mucha dificultad de evidencia apodíctica, pero es que estaba en el terreno de la pura conciencia formal aprehendiéndose a sí misma en su formalidad: hay que encontrar nuestra experiencia apodíctica en el mundo concreto de la Historia» [21].

De modo que Sartre abandona los intentos de Husserl de conseguir un saber «als strenge Wissenschaft» siempre que eso signifique abandonar el mundo de la experiencia de nuestra praxis. Hay que tener presente que esta crítica vale para el Husserl de las *Ideas* o de la *Lógica formal y trascendental*. Pero la aparición del tema del *Lebenswelt* en la *Crisis* modifica la situación. Del mismo modo el rechazo del dogmatismo y del empirismo y la búsqueda de la antropología posible fue el intento de Kant, respecto del cual tomó Sartre sus distancias. El a priori que reclama es de tipo material y práctico. De ningún modo se tratará de partir de la dialéctica como si se tratara de un sistema de conocimientos y de categorías ya organizados perfectamente o imperfectamente en la unidad de un sistema. Escribe Sartre:

«No hay una dialéctica que se imponga a los hechos como las categorías de Kant a los fenómenos. (...) No puede haber en ninguna parte ni en la cabeza ni en el cielo inteligible un esquema preestablecido que se imponga a los desarrollos singulares: si la dialéctica existe, es porque algunas regiones de la materialidad son tales por estructura que no puede no existir» [22].

R. Aron ha considerado el trabajo de Sartre como una tarea de parentesco indudable con *La Crítica de la Razón Pura* puesto que Sartre intentará en su obra una tarea parecida respecto a la Razón dialéctica a lo que la *Crítica de la Razón Pura* ha sido respecto a la Razón analítica.

«Entreprise d'inspiration kantienne puis qu'elle devrait accomplir pour la Raison dialectique, ce que la Critique de la Raison pure aurait accompli pour la Raison analytique» [23].

En todo caso la dialéctica tal como la entiende Sartre, no puede ser reducida a los planteamientos kantianos ni muchos menos: El objetivo de Sartre es la racionalidad o inteligibilidad dialéctica, entendida no como una facultad cognoscitiva, sino como el principio ontológico que configura un sector de la realidad. Un sector de la realidad en donde los principios de la dialéctica aparecen «a través de contradicciones terribles» y «que sólo la razón dialéctica puede hacer inteligible». Pero de ninguna manera es algo distinto y apartado de la existencia de los hombres singulares que la constituyen, como si se tratara de un motor anterior a su existencia, como una fuerza preestablecida que empujara la voluntad de los hombres.

«Antes de ser un motor, la contradicción es un resultado y la dialéctica aparece en el plano ontológico como el único tipo de relación que pueden establecer entre sí en nombre de su constitución individuos situados y constituidos de una manera determinada» [24].

De modo que la dialéctica no será ni anterior ni posterior a esta experiencia de los hombres en relación consigo mismo y con el mundo, sino, por el contrario la razón de estas relaciones, la comprensión de estas circunstancias como la inteligibilidad máxima, la más radical, que dotará de inteligibilidad cualquier otra razón.

«Si tiene que ser una razón y una ley ciega, se tiene que dar a sí mismo como una realidad insuperable. El contenido, el desarrollo, el orden de aparición de las negaciones, negaciones de negaciones, conflictos etc... las fases de la lucha entre términos opuestos... será todo gobernado por los condicionamientos de base» [25].

En este sentido la razón dialéctica superará el marco de la metodología; se confundirá con la forma de un sector del universo, será un sistema racional singular que pretende superar a todos los modelos de racionalidad e integrarlos.

### III.-Analogías con Heidegger

De modo que puestos todos estos condicionantes, el rechazo del dogmatismo y el empirismo, la crítica de Kant y de Husserl, cabe preguntarse cual es el precedente más asimilable a las tesis sustentadas por nuestro pensador. Creemos que la analogía con *Heidegger* es bien patente. Cuando Heidegger establece en *Sein und Zeit*, que el sentido originario de la comprensión del ser es el tiempo, distingue dos tipos de pruebas: *la extrínseca y la intrínseca*. La primera consiste en mostrar que el concepto de tiempo ha funcionado de hecho en todos los estadios decisivos de la historia de la ontología. La segunda, en cambio, consiste en inquirir cómo viene el tiempo a constituir este criterio ontológico fundamental.

«La exégesis del carácter temporal de la historia se llevó a cabo sin tomar en cuenta el “hecho” de que todo gestarse histórico transcurre en el “tiempo”. En el curso del análisis temporal-existencial de la historicidad no se le concedió la palabra a la comprensión cotidiana del “ser-ahí”; que fácticamente sólo tiene noción de la historia como un gestarse histórico “intratemporal”. Si la analítica existencial ha de lograr que el “ser-ahí” tomado justamente en su facticidad permita ver a través de él ontológicamente, entonces hay que reivindicar

expresamente los derechos de la interpretación “temporal-óptica” y fáctica de la historia. El tiempo «en que» hacen frente los entes pide un análisis fundamental, tanto más indispensable cuanto que además la historia también los procesos naturales están determinados «por el tiempo» [26].

Lo que Sartre reclama para la dialéctica marxista es este segundo tipo de prueba intrínseca, de prueba fundamental que Heidegger «reivindicaba expresamente» para conseguir «el sentido de la comprensión del ser». Al margen de esta similitud, la labor de Sartre tiene como objetivo algo radicalmente distinto a la intención de Heidegger. Sartre pretenderá a través o desde la dialéctica del existir del hombre, de sus proyectos y de sus relaciones con otros hombres en el interior de la situación concreta en la que se inscribe la existencia temporal humana, establecer el sentido de la dialéctica de forma que consiga una evidencia que pueda considerarse el fundamento de la historicidad dialéctica del género humano, de la Historia general, mientras que Heidegger pretende encontrar el sentido del ser, desde el cual pueda ser medida y calificada esa existencia histórica, como algo radicalmente sumido en la inautenticidad del olvido del Ser. Mientras que Heidegger pretende un conocimiento autónomo y esencial, Sartre pretende llenar un vacío en el materialismo dialéctico, fundar su aportación teórica al saber de la época:

«El día en que la búsqueda marxista tome la dimensión humana (es decir, el proyecto existencial) como el fundamento del Saber antropológico, el existencialismo ya no tendrá más razón de ser: absorbido, superado y conservado por el movimiento totalizador de la filosofía» [27].

En cierto sentido la filosofía de Sartre es el intento más intenso de engarzar la ontología existencial fenomenológica con los planteamientos del marxismo, para lo cual, Sartre realiza un acercamiento a Heidegger por un lado y una correspondiente depuración del marxismo que más pudiera estar en oposición con esta fusión.

Efectivamente la prueba interna de la dialéctica la encontrará Sartre en el análisis existencial que captará los dinamismos constitutivos del ser humano como esencialmente dialécticos, lo que le permitirá acercarse al máximo la dialéctica concreta del individuo singular a la dialéctica ya constituida de los acontecimientos históricos y objetivos:

«Si algo existe como un materialismo dialéctico, tiene que ser un materialismo histórico, es decir, un materialismo desde dentro; es una cosa hacerlo y sufrirlo, vivirlo y conocerlo» [28].

La dialéctica que considera es tal que, aún estando fundamentada a priori, no es apriorística, no deforma la realidad con una imposición dogmática. Sartre nos propone en el campo temático de la dialéctica, un equivalente metodológico de lo que Heidegger ha desarrollado en *Ser y tiempo* en el campo de la ontología. En *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla la idea de una ontología fundamental concebida como fundamento a priori de la *ontología general*. Paralelamente Sartre viene a proponernos en la «Introducción» a la *Crítica de la Razón dialéctica*, una «dialéctica fundamental» que funcione también como fundamento a priori de la «dialéctica general». La relación y las diferencias entre estas dos dialécticas no sólo están determinadas -como ocurre en el planteamiento heideggeriano de la ontología- por un supuesto metodológico, sino ontológico. En efecto la «ontología general» se ocupa del ser desde el punto de vista de las categorías más generales que lo explicitan, de la relación y unidad internas de estas categorías, de los problemas correlativos a su aplicación a la experiencia. En el mismo sentido, la «dialéctica

general» se ocuparía también de las categorías dialécticas más universales, de su posible unidad sistemática, de su aplicación a la experiencia. Por otro lado lo que Heidegger designa como «ontología fundamental» se ocupa de la explicitación del sentido originario de la «comprensión del ser». También Sartre -siempre en orden paralelo trata de una explicitación del sentido originario de la dialéctica -de una «dialéctica fundamental»-, y del procedimiento para llevarla a cabo. La relación metodológico -siempre limitada formalmente a las ideas de fundamento- de estos dos pares correlativos de disciplinas será como sigue: la «ontología fundamental» es fundamento a priori de la ontología general en dos sentidos:

a) trata de aclarar el «a priori» subyacente, implícito en la ontología general: «la comprensión del ser».

b) investiga el fundamento de ese a priori.

Del mismo modo, la «dialéctica fundamental» vendría a ser también el fundamento de la «dialéctica general» (del conocimiento dialéctico), no sólo en el sentido de que descubre el significado originario de la dialéctica, sino en que trata de fundamentar este significado.

Esta es la hipótesis dialéctica que hay que verificar. Este materialismo «desde dentro» debe encontrar en una experiencia definida la prueba intrínseca que la metodología dialéctica está necesitando. Porque, al contrario de lo que ocurre con «el idealismo materialista trascendental», se requiere una prueba, un tipo de experimentación:

«¿Por qué experimentación definida esperamos manifestar y probar la realidad del proceso dialéctico? ¿Cuales son nuestros instrumentos? ¿Cuál es el punto de aplicación de éstos? ¿Qué sistema experimental debemos construir? ¿Sobre qué hecho? ¿Qué tipo de extrapolación permitirá? ¿Cuál será la validez de la prueba?» [29].

Todo este materialismo que debe explicar la dualidad del ser y del pensar, de la materialidad de la vida humana, sin sacrificar ninguna de las dimensiones irreductibles del hombre a la inercia de lo material, que deberá unificar, por lo tanto elementos heterogéneos en conexión dialéctica, estará dependiendo de una experimentación definida y concreta.

«Hay dialéctica si existe en un sector ontológico de la realidad una totalización en curso que sea inmediatamente accesible a un pensamiento que se totalice sin cesar en la comprensión misma de la totalización de la cual emana y que se hace su objeto ella misma» [30].

Pero ¿existe ese «sector ontológico»? Esto es lo que todo el libro intentará probar. Se tratará de una experiencia de plena o suficiente inteligibilidad dialéctica respecto a los condicionamientos manifestados en la hipótesis. Se tratará de una experiencia que contemplará en su génesis, en su nacimiento mismo las raíces de su universalidad y de su necesidad. Y en este sentido hay que decir que consistirá en un apriorismo materialista. Siempre que se piensa en apriorismo no puede dejarse de pensar en Kant. Pero ya hemos indicado que para Kant la cuestión era distinta. No se trata ahora de averiguar la existencia de juicios sintéticos *a priori* que en Kant valen para representaciones no derivadas de la experiencia. Para Sartre se trata de otra cosa.

«A priori -dice- no se refiere a ciertos principios constitutivos y anteriores de la experiencia, sino a una universalidad y necesidad contenidos en toda experiencia y que desborde toda experiencia» [31].

También respecto a este tema existe relación entre la filosofía de Heidegger y la de nuestro autor. Concretamente en *Ser y tiempo* se establece que la «*analítica de la existencia*» es «anterior» (a priori) a toda psicología, antropología y biología. Y dentro del pensamiento fenomenológico que hunde las raíces en la filosofía husserliano, también en Max Scheler, en la larga y exhaustiva discusión que dedica al comienzo de su *Ética* al concepto de *a priori*, hallamos el mismo planteamiento:

«A priori material es todo conjunto de proposiciones que, en relación con otras proposiciones aprióricas -por ejemplo las de la lógica pura- tienen validez para una esfera más especial de objetos» [32].

No cabe duda que, guardando todas las distancias pertinentes con estos autores y entre estos autores, la idea de a priori material se mueve en la línea iniciada por E. Husserl. Sin embargo en el caso de Sartre el a priori, no cumple su función fundamentadora sino porque está inmerso en el seno de otra realidad y respecto de esa otra realidad. En la medida en que toda realidad histórica y social supone y postula la realidad básica de un hombre en acción, acción a su vez histórica; se tratará de acciones y prácticas sociales de diversa entidad, una de las cuales es en su inteligibilidad imprescindible para la comprensión de la otra, y siempre teniendo en cuenta las correspondientes dependencias. El caso de Husserl como ya hemos visto era diferente. La analogía con Heidegger subsiste. ¿En qué sentido?

Fundamentar críticamente la razón dialéctica significa para Sartre instituir su validez *a priori*, pero refiriéndose necesariamente a la experiencia. Sartre se da cuenta de que hablar de «razón dialéctica» significa presuponer una relación de necesidad entre razón y realidad de los hechos humanos e históricos, pero cree poder dar una fundamentación no dogmática de esa necesidad, es decir, una fundamentación que no signifique una mixtificación de la experiencia, absorbiendo el hecho en el *a priori*. Este es el significado de su crítica. Hay que insistir en el hecho importante de que la relación de dependencia que acabamos de exponer es, en uno y otro caso, metodológica, por serlo previamente ontológica. En efecto, en el caso de Heidegger «la comprensión del ser» es ella misma, el modo de ser del Dasein. Este ente se caracteriza porque comprende el ser que es él mismo y el que no lo es; funciona por lo tanto en una forma preteórica y preconceptual al nivel de la praxis (del «curarse de» del «procurar por»). En el caso de Sartre la dialéctica funciona de la misma forma por ser también el modo de ser del hombre dialéctico antes de toda explicitación teórica y conceptual de la dialéctica, antes de toda ciencia o filosofía dialéctica:

«Cuando hayamos cumplido con la totalidad de nuestra experiencia, veremos que la praxis individual, que siempre es inseparable del medio que constituye, que la condiciona o que la aliena, es al mismo tiempo la Razón constituyente misma en el seno de la Historia aprehendida como razón constituida [33].

*Observemos aquí una cuestión fundamental:* sólo en este ámbito de la experiencia dialéctica halla solución, según Sartre, la dualidad entre pensar y ser postulada por la crítica marxiana al idealismo hegeliano. En efecto, esta dualidad es insuperable si el pensar se considera, desde un principio, como pensar teórico ya constituido en la mente del filósofo, y la realidad como completamente independiente. En ese caso, el vínculo entre los términos tiene que aparecer necesariamente como determinado



externamente, bien sea en forma dogmática o empírica. Por el contrario, si retrocedemos al nivel más originario en el que el comprender es como señala Sartre, -basándose en la idea heideggeriana de «comprensión»- la inteligibilidad misma de los proyectos humanos en la esfera práctica, y la dialéctica el modo de ser del hombre; entonces la dualidad queda superada porque los dos términos son proclamados en un mismo nivel originario e igualmente contemporáneos. Las analogías con Heidegger no se agotan en los argumentos expuestos. Pietro Chiodi, que es el autor que más ha profundizado en esta cuestión, encuentra otras similitudes [34]. Para él, Sartre efectúa en la *Crítica* un abandono de la preeminencia de la conciencia, que en sus obras anteriores era perfectamente detestable, junto con una correlativa valoración superior de la acción frente al pensamiento. Pero hay más aspectos homologables con la filosofía y la obra de Heidegger.

Por ejemplo ambos autores -Sartre en la *Crítica* y Heidegger en el *Ser y Tiempo*- se proponen lograr el sentido del ser o de la dialéctica en su historicidad; coinciden aun en el hecho de que a ambos les falta hasta el presente el segundo tomo. Es posible que en relación a esto se esconda también una dificultad común: la del paso de un análisis existencial a una teorización del sentido del ser, según Heidegger, y del significado profundo de la dialéctica de la Historia, según Sartre: «es difícil -apunta Chiodi- pasar de las letras minúsculas a las mayúsculas».

Otro aspecto que señala Chiodi es la identificación de las nociones de «proyecto» y de «praxis». Chiodi resalta el hecho de que tanto el proyecto de Sartre como la «cura» de Heidegger, y la «praxis» de Marx, han surgido al filo de una crítica contra el primado de la conciencia, en unos casos tal y como esa primacía era concebida por Hegel, en otros casos tal y como era concebida por Husserl. Es evidente que este último autor apuntaba en su filosofía, en la filosofía de su última hora, hacia una solución más abierta a la experiencia y a la historia, abandonando el solipsismo detectado en sus primeros momentos fenomenológicos. En este sentido la evolución de la fenomenología de Husserl iría desembocando en posiciones más similares a las de Merleau-Ponty y a las de Sartre que a las de Heidegger [35]. Pero podemos considerar como válida la argumentación de Chiodi respecto a los primeros momentos y las primeras manifestaciones de la fenomenología de Husserl.

#### **IV.-La fundamentación sartreana y otras fundamentaciones**

##### 1) La fundamentación ontológica de Lukács

Los trabajos realizados por Sartre a guisa de complementación antropológica del marxismo se inscriben en la corriente ideológica considerada como el marxismo occidental, cuyas primeras y decisivas aportaciones tuvieron lugar el año 1923. Entonces aparecieron el ensayo de Karl Korsch *Marxismus und Philosophie*, publicado en la revista *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* y, poco antes, en Malik Verlag, Berlin, se había publicado *Geschichte und Klassenbewusstsein* de Georg Lukács. Así pues, 1923 es el año decisivo para el pensamiento materialista occidental inspirado en los escritos de Marx que recibe las aportaciones de Korsch y, sobre todo la de Lukács como complementaciones mediadoras, clarificadoras y fecundas.

1923 es el año también de acontecimientos históricos importantes. Para Claude Klein este año se puede considerar como un «año terrible» para Alemania [36]. Las reparaciones pagadas por Alemania a causa de la Gran Guerra del 14 están llevando

al país a un estado económico delicado. La inflación parece incontenible. Alemania no puede continuar pagando. El 11 de Enero de 1923, Francia y Bélgica invaden la cuenca del Ruhr. Millones de obreros se declaran en huelga. La ocupación se endurece. En Baviera tendrá lugar una reacción fuertemente nacionalista. Surgirá la Reichswehr negra que intentará un «putch» al mando del general Von Seeckt. El 8 de Noviembre del mismo año Hitler intenta también la toma del poder y también fracasa. La república de Weimar parece agonizante, asediada por los separatismos y por los movimientos de izquierda y de derecha. Los obreros temiendo la toma del poder por la derecha se lanzan a la calle. Pero aunque en algunos lugares del territorio alemán la lucha se mantuvo durante días, el proletariado acaba cediendo ante las fuerzas del orden. En medio de todos estos acontecimientos el nacionalismo alemán, frente a la ocupación extranjera, frente a los separatismos, frente a los hostigamientos obreros inicia una marcha hacia el poder, equipándose con elementos ideológicos antisemitas, paramilitares, centralistas. Fue también en 1923 cuando apareció la primera edición del libro de Moeller Van Den Bruck, *El tercer Reich*. El cine de terror y el expresionismo dominan el ambiente artístico alemán. A partir de 1923 la iniciativa del movimiento socialista internacional se traslada de Alemania a Moscú. El partido comunista ha sido prohibido en Alemania y en Rusia el fracaso del movimiento obrero centroeuropeo tendrá consecuencias políticas y filosóficas importantes. El artículo de Lenin en *Pravda*, «Mejor pocos, pero mejores» (Marzo de 1923) se centra en la afirmación de que los países occidentales no marchan hacia el socialismo «de la manera que anteriormente esperábamos» [37]. Lenin muere en enero de 1924 pero la dirección del partido ruso emprende, bajo la consigna de «propaganda del leninismo», la bolchevización ideológica de todos los partidos no rusos afiliados a la Internacional comunista. En 1923 Rusia se dio la Nueva constitución. Fortalecida interiormente, la política internacional irá dirigida a consolidar lo que más tarde se denominará «el socialismo en un solo país», principio impartido por Stalin y secundado por la Internacional Comunista.

Naturalmente los principios ideológicos y filosóficos de Lukács y de Korsch, en la medida en que mantenían elementos críticos y pensamientos revolucionarios, ciertamente, pero no considerados oportunos por los dirigentes marxistas-leninistas fueron objeto de represión. Cuando en 1930, Korsch revisa su ensayo para una nueva edición le pone una Antecrítica (El estado actual del problema «marxismo y filosofía») en el que entre otras cosas escribe haciendo balance de sus actividades de teórico militante:

«Esta filosofía-marxista-leninista que se difundía hacia Occidente hallaba en mis escritos, en los de Lukács y en los de otros comunistas «occidentales» una tendencia filosófica opuesta en el seno mismo de la Internacional Comunista; allí chocaban de hecho las dos tendencias revolucionarias surgidas en la anteguerra de la Internacional Socialdemócrata y que desde el principio habían logrado una pura apariencia de unificación» [38].

Cuando durante la postguerra última, la influencia de Lukács se hace sentir en Francia, se vuelven a reproducir disputas de índole revolucionaria que estaban presentes de hecho desde el principio de las organizaciones políticas socialistas. Merleau-Ponty escribirá elogiosamente acerca de *Geschichte und Klassenbewusstsein* en *Les Aventures de la dialectique* de 1955. La traducción del libro de Lukács al francés se editará en 1960 -año de la publicación de la *Critique de la raison dialectique*- y se convertirá definitivamente, en «la Biblia del marxismo occidental» avalado por los comentarios y las defensas de Lucien Goldmann.

No cabe duda de que el libro de Sartre está profundamente afectado por el «marxismo occidental» de Lukács y de Merleau-Ponty. Curiosamente, hasta entonces, ha recibido duras críticas de ambos autores y críticas contradictorias por cierto. Lukács había escrito en 1947 un libro aparecido en Francia en la editorial Nagel [39] en donde la crítica al existencialismo de Sartre había sido muy dura. Las concepciones de la libertad sartreanas fueron juzgadas como las manifestaciones típicas de una «robinsonada intelectual de la ideología nihilista» [40]. La base de la argumentación antisartreana de Lukács se basaba en la falta de objetividad de su pensamiento. Podría estar de acuerdo con Sartre en la no aceptación de la «dialéctica de la naturaleza» pero Sartre carece de fundamento para la comprensión de la Historia del hombre sobre bases realmente objetivas:

«Como historia él no reconoce más que la de la humanidad. Pero cómo sería esto posible sin base objetiva, sin leyes objetivas, sin tendencias generales objetivamente existentes? [41].

Sartre no sólo no fundamenta los principios básicos de la objetividad histórica, sino que fracasa en su interpretación del *trabajo*, y como consecuencia escamotea la concreción marxista de las relaciones históricas y sociales entre los hombres por la economía y por la transformación histórica de la estructura económica de la sociedad. Sus ideas son las típicas del pensamiento pequeño burgués.

Para Merleau-Ponty, que se enfrenta con el Sartre de *Los comunistas y la paz*, se trata de que en este ensayo son detectables las características típicas de una ideología «ultrabolchevique»; ya hemos estudiado esta cuestión. En el fondo de ambos ataques existe la misma razón básica: Sartre no alcanzaba a comprender la objetividad histórica. El subjetivismo de su teoría se lo impide.

En la *CDR* todo parece significar que Sartre ha encajado las críticas de estos autores. En la fundamentación que va a intentar establecer del marxismo podrá observarse, efectivamente, la influencia de Heidegger, como hemos examinado en el capítulo anterior. Creemos que el concepto de praxis utilizado por Sartre y desarrollado en la *Critique*, es deudor de su propia filosofía y la de Heidegger, utilizada esta última como cabeza de puente entre su pensamiento anterior y la praxis de Marx. Pero intentará Sartre, además, conseguir las dimensiones objetivas de la historia que para Lukács y para Merleau-Ponty constituía la deficiencia básica de su obra anterior. Y hay que aducir en favor de Sartre, además, que en ese intento de comprensión objetiva de la historia, no sacrificará las dimensiones subjetivas de la misma como parece ser el caso de Lukács. De aquí se derivarán similitudes y diferencias con Lukács que nos parece necesario aclarar.

La fundamentación marxista de Lukács ha sido considerada como de corte ontológico e historicista. Frente a la posterior fundamentación epistemológica de Althusser y la fundamentación sartreana -considerada como el modelo de una fundamentación antropológica- el pensamiento de Lukács pudiera considerarse como una aportación en donde el concepto de «ser social», desarrollado, caracterizado y definido, está en la base de la comprensión teórica del marxismo y de sus virtualidades intrínsecamente revolucionarias [42].

Sartre intentará llegar a establecer la inteligibilidad del ser social pero sobre las bases antropológicas del ser del hombre. Establecerá por tanto una ontología previa al ser social, sin intentar por eso un sacrificio de las dimensiones sociales del hombre. Esta antropología deberá hacer comprensible definitivamente la historia. Antropología, sociología e historia deben ser consideradas de forma entrelazada y dialéctica. Si

alguna vez ha sido considerada la obra de Martin Heidegger como una réplica a la filosofía de Lukács -una réplica sospechosamente elaborada en la Alemania pre-nazi-1927- *Sartre vendría a establecer una síntesis de ambos pensadores, sobre la base de su propio pensamiento*, de los acontecimientos de Francia y la crítica de Merleau-Ponty. Ha sido L. Goldmann el que ha considerado decisiva la relación Heidegger-Lukács para entender la moderna filosofía francesa sobre la base de una problemática cuyo antecedente básico se encuentra en Kant. Refiriéndose a *Sein und Zeit* escribió Goldmann.

«No se puede comprender ese libro sin darse cuenta que representa en gran parte -puede ser implícitamente- una discusión con Lask y, sobre todo con la obra de Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein* [43].

Lukács [44] escribe su obra pensando en la recuperación ortodoxa de la teoría marxista que ha sido dervirtuada a su entender por los desviacionismos tanto revisionista de tipo positivista, tal la obra de Bernstein como por las formulaciones de los utopistas. Pero en cuestiones de marxismo -según nos dice- la ortodoxia se refiere exclusivamente al método, es decir, no se trata de repetir dogmáticamente o miméticamente los textos marxistas como si se trataran de una escritura «sagrada», sino de investigar la naturaleza del método profundizando en sus supuestos, aportando luz acerca de su naturaleza, su origen, su alcance. Efectivamente se tratará de establecer una teoría de la teoría, una conciencia de la conciencia metodológica, un saber que sustenta otro saber.

Uno de los supuestos de esa teoría, es el de que se trata de una dialéctica materialista como una dialéctica revolucionaria. Este es uno de los axiomas de los que Lukács parte, uno de los principios reguladores fundamentales que no hay que perder de vista. El marxismo por tanto no puede constituirse en un mero saber más o menos académico con un contenido teórico al margen de la acción política. Consecuentemente, cualquier división entre la teoría y la práctica, es espúrea respecto a la ortodoxia. El requisito de la teoría será el de constituir un instrumento adecuado y estimulante para la acción social revolucionaria. Pero la practicidad de esa teoría no puede ser un acto voluntarista y artificial sino que debe basarse en hechos reales y objetivos, debe proclamar verdades que resulten de la adecuada relación epistemológica entre la conciencia cognoscente y la realidad conocida. Solo si en el plano de la teoría se reproduce fielmente la relación real entre el sujeto y el objeto, puede ser revolucionaria esa teoría. La indagación acerca de la idoneidad del método obligará al estudio de la realidad que ha hecho surgir esa teoría, establecerá su legitimidad y su eficacia.

Lukács considera que la solución acerca de la ortodoxia de una teoría, se solventa no en el plano abstracto de la comparación con otras teorías, no en una discusión filosófica, sino en el ámbito práctico, se trata de que una teoría pueda resistir sin contradicción sus afirmaciones, aplicándose a ella misma sus principios. Así, partiendo de la base de que toda formación ideológica se sustenta en previas formaciones sociales que las originan y las practican, pretenden proyectar este principio marxista a la propia teoría. ¿Qué formación social posibilita la teoría marxista? Lo que le interesa poner de manifiesto a Lukács ortodoxamente de acuerdo con la teoría misma, es develar el ser «realizando una utilización metódica de la posibilidad objetiva de la teoría marxista. Se trata de la aplicación del principio hermenéutico de que no es la conciencia la que afecta a la realidad social, sino la realidad social la que afecta a la conciencia y a sus productos. Lukács es consciente de que el marxismo no ha desarrollado una teoría de la conciencia. También es

consciente de que la teoría es revolucionaria a partir del principio de que el sujeto revolucionario es el proletariado, pero, como es sabido, la obra más importante de Marx se interrumpió precisamente en el punto en que iba a iniciarse la determinación de las clases, lo cual ha tenido graves consecuencias para la práctica y la teoría. Sin embargo con todos estos problemas esbozados, considera Lukács que la indagación acerca de la conciencia del proletariado y la determinación de su función histórica, vendrán implícitas en la investigación acerca de las posibilidades sociales e históricas de la teoría misma.

Al contrario de lo que pensará más tarde Althusser, el trabajo de Lukács será eminentemente ontológico, será la consecución de una ontología del ser social en donde aparezcan las condiciones de posibilidad de las categorías del marxismo como formación teórica dependiente y al mismo tiempo revolucionaria, es decir, con capacidad de incidir sobre el mismo suelo nutritivo que la sustenta: «Pues solo en este punto, cuando el núcleo del ser se ha revelado como acontecer social, puede aparecer el ser como producto -hasta ahora por supuesto inconsciente- de la actividad humana, y esa actividad misma, a su vez, como elemento decisivo de la transformación del ser», Althusser, por el contrario buscará la ortodoxia en una operación purificadora sobre el mismo sistema categorial, insistiendo en que el núcleo esencial de la doctrina se conseguirá realizando una «coupure épistémologique», que separa las obras de formación del Marx joven de las obras de madurez científica. Lukács pretende enriquecer el sistema aplicando sus mismos principios pero añadiendo desde fuera del sistema elementos que reclama pero que no ha desarrollado. Esto obligará a Lukács a trabajar seriamente sobre las obras del joven Marx y por su pretensión de aportar una teoría de la conciencia y del «ser social», se verá obligado a plantearse el tema de la alienación y el de la praxis, así como el de la «objetivación» del ser social y su posible «reificación». Althusser reaccionará contra todo ello.

Así pues, para Lukács la relación cognoscitiva sujeto-objeto no es una relación inmediata, neutral, en donde un sujeto kantiano establezca una relación inmediata y absoluta con el objeto conocido, sino una relación mediada por antecedentes sociales e históricos. Tanto el sujeto de la relación como el objeto de la misma, reúnen una serie de condiciones previas que afectan al conocimiento. El sujeto se origina a lo largo de una historia que constituye al mismo tiempo una serie de manifestaciones objetivas, entre las cuales se dará el producto que puede ser objeto del conocimiento. Ambos están ligados por una estructura social que los realiza y los pone en relación en el interior de un contexto más amplio. Separados por las características de sujeto y objeto están enlazados por la sociedad a la que pertenecen como productos.

Al margen, pues, de los aspectos fenomenológicos y aparentes de la relación epistemológica, existirá una formación social subyacente que constituirá propiamente la esencia de una determinada sociedad, que será la que genere la doctrina de referencia. Consecuentemente el conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la realidad más que en este contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una totalidad como momentos del desarrollo social. La totalidad será la categoría máxima de la teoría, al mismo tiempo que categoría propiamente dicha de la realidad.

El método marxista, equipado con esa categoría, será el único que puede captar la realidad social, puesto que, apresando las esencias del ser social evitará la pérdida de la conciencia en los aspectos fenomenológicos y empíricos respecto a los cuales

no puede haber teoría, ni revolución. Pero esta «totalidad es una categoría epistemológica y una realidad externa». Al contrario de lo que ocurría con el idealismo, que su cumbió en este punto a la ilusión de confundir el proceso mental de reproducción de la realidad con el proceso de construcción de la realidad misma, la totalidad de la que el marxismo habla, no es una abstracción sino una totalidad concreta y singular. El sistema capitalista es la materialización histórica de esa totalidad concreta. ¿Lo es efectivamente, se puede demostrar? El sistema capitalista manifiesta con caracteres especialmente puros esa totalidad comprensiva de todos los elementos. En todas las formaciones sociales es factible encontrar el núcleo en torno al cual se forma todo el resto de la organización. En todos ellos el factor económico actuará como centro pregnante de esa totalidad, pero en las formas precapitalistas esta integración unitaria no se ejerce del mismo modo. Durante el medioevo y la sociedad estamental estas vinculaciones estaban obscurecidas por las ideologías y la religión, el sistema económico tenía características menos opresivas y dominantes, existían sectores sociales con mayor autonomía. Con el capitalismo, la racionalidad mercantil y contable ha llegado al interior de todo el cuerpo social. Lukács, discípulo de Max Weber y de Simmel, observa esa racionalidad del capitalismo, que lo constituye como «la forma más pura» del «ser social», una expresión que nos recuerda la «tipología» de Weber. La misión histórico-universal del proceso civilizador que culmina en el capitalismo, es la consecución del dominio humano sobre la naturaleza. El capitalismo manifiesta la unidad del sistema como ninguna otra formación social puesto que ha logrado, como ninguna otra, una organización social distante de los imperativos naturales. En él se realiza un mayor dominio de la naturaleza.

Evidentemente Lukács cae en un círculo, puesto que el objeto de la teoría, que al mismo tiempo constituye a la teoría, es además producto de la teoría misma. La concepción del capitalismo como totalización presenta el objeto que la teoría captará, pero al mismo tiempo Lukács deberá desarrollar una consecuente teoría del sujeto cognoscente: efectivamente el proletariado será el sujeto cognoscente en la medida en que sea capaz de captar la esencia del sistema que al mismo tiempo lo constituye. Pero ¿por qué el proletariado y no la burguesía?

La burguesía no puede elaborar una conciencia suficientemente cognoscente del sistema porque queda bloqueada por sus intereses. La burguesía tendrá una conciencia económica, pero no histórica. Pendiente de la suerte del capital, no tendrá capacidad de penetración para elaborar los conocimientos pertinentes para aprehender el carácter histórico y contingente de unas estructuras que privilegian su situación. Para el proletariado la teoría es cuestión vital. La burguesía tenderá a construir teorías sociales que objetivicen los hechos, que los observen en su determinación fenoménica. Existirá una confluencia histórica entre las ciencias de la naturaleza y los intereses de la burguesía. Al contrario de lo que ocurre con la burguesía, el proletariado tomará conciencia del sistema social como proceso unitario en la medida en que se siente definido y manipulado por el mismo, en la medida en que es víctima de la opresión. Como decíamos, el sujeto cognoscente no tiene las características del sujeto cognoscente kantiano que nunca puede ser objeto: « No es un espectador neutral de ese proceso. El proletariado no es sólo parte activa y sufriente de ese todo, sino que, además, el ascenso y desarrollo de su conocimiento, así como su ascenso y desarrollo mismo en el curso de la historia, son simplemente dos aspectos de un mismo proceso real».

La teoría no puede dejar de ser revolucionaria porque ilumina la situación social e histórica del sujeto cognoscente. El proletariado tiene acceso directo a una realidad que le hace sufrir y explica su sufrimiento. Capta su realidad objetiva y su génesis histórica. Al contrario de lo que ocurre con la conciencia burguesa, la conciencia proletaria se mostrará especialmente sensibilizada a las dimensiones cambiantes y transformadoras del sistema. La «falsa conciencia» burguesa quedaba reducida a la superficie fenoménica de la realidad, abocada al positivismo, reificando la realidad social. La conciencia proletaria será una conciencia justa sobre todo porque es histórica y reveladora del ser social. Ha sido producida por el desarrollo económico que ha producido al proletariado mismo, y se ha ido conformando como teoría del proceso mismo de constitución del proletariado. De tal manera la conciencia proletaria es conciencia histórica porque en su constitución, a medida que supera sus dimensiones subjetivas y objetivas, ha observado su dependencia de él mismo y de todas las cosas respecto a la unidad del sistema y a su base económica.

Realmente la teoría de Lukács acaba cayendo en la metafísica y en el historicismo. La ontología social centrada en la categoría «totalidad» está afectada de insuficiencia ontológica. Por una parte no explica suficientemente la génesis de lo superestructural ni la autonomía de los niveles del sistema. Eso puede explicar lo que Sacristán ha llamado la «insensibilidad para los problemas del conocimiento positivo» [45].

Por otra parte no se puede captar con claridad suficiente los engarces entre lo sociológico y lo histórico.

Lukács insiste en que la unificación hegeliana de pensamiento y ser, la idea de su unidad y totalidad de un proceso, es también la esencia de la filosofía de la historia del marxismo y del materialismo histórico. Ciertamente que Lukács, evitando caer en la «dialéctica de la naturaleza» sustentada por Engels, recupera una categoría de Hegel a la que cree liberar de sus aditamentos idealistas haciendo hincapié en el sistema económico y materialista y en la génesis histórica del mismo. Pero esa relación entre pensamiento y ser queda como un residuo idealista que lesiona gravemente su teoría. Sartre insistirá en que lo constitutivo del pensamiento de Marx será precisamente la irreductibilidad mutua entre ser y pensar. Como dijo en carta enviada a Roger Garaudy, «...yo fundo la Razón en la distinción entre el Saber y el Ser» [46].

Lukács tanto al describir el «Ser social», como la «historia», como la «conciencia», hace abstracción permanente del hombre, rehuendo sistemáticamente el problema antropológico. La teoría del sujeto está afectada de una abstracción de corte evidentemente hegeliano. ¿Cómo conoce el proletariado? Lukács no acepta que el proletariado sea conducido desde fuera del mismo por intelectuales o por científicos cualesquiera. Es natural que más tarde, cuando Lukács tuvo que retractarse del libro comulgando con el stalinismo, esta teoría de un proletariado autónomamente revolucionario, sin necesidad de un partido como «punta de lanza» iluminando desde fuera y orientando su camino, fuera sospechosa. Lukács no ha examinado ni ha desarrollado a fondo la génesis y la constitución de tal conciencia proletaria, no ha valorado debidamente la aportación a la teoría realizada por intelectuales a veces -como ya es tópico señalar- procedentes precisamente de la burguesía. Caso de Marx y de Engels. Hay momentos en que Lukács describe algunas aportaciones teóricas con caracteres muy elogiosos, incluso hasta en la forma biográfica y personal con que fueron escritos. Incluso le parece que ese acento personal es característico del renacimiento de las ideas marxistas: «Por eso no es nada casual que las dos obras básicas con las que empieza teoréticamente el renacimiento del

marxismo, *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo y *Estado y revolución* de Lenin, recurren desde el punto de vista literario a esa forma del joven Marx. Lukács estuvo siempre en contra de aceptar el tema del individuo como propio de la teoría y de la conciencia de clase. No aceptó nunca la contraposición individuo sociedad. Los intentos de Max Adler de integrar en la teoría esta cuestión fueron atacados por él sin reserva alguna: «el problema central subrayado por Max Adler (...) no es sino una de las formas típicas por las cuales llega a expresarse ideológicamente el carácter antagónico de la sociedad capitalista». Feuerbach, siempre según Lukács, «ha desplazado al hombre hacia una objetividad fija y aparte». Como vemos el tema es típico de la mentalidad capitalista.

Es evidente que Lukács deja de este modo sin contestar muchas cosas. Lo que en sustancia plantea el punto de vista antropológico, es que si el proceso histórico es un proceso dialéctico y su sujeto es el hombre, ¿por qué no buscar el fundamento de esta dialéctica histórica en la praxis del individuo mismo? [47]. Es en ese punto en donde la relación entre el existencialismo sartreano a partir del ser-en-el-mundo desde la praxis, con los diversos momentos constituyentes y constituidos, pueden reportar gran fecundidad a la teoría y a la génesis de un concepto menos metafísico de la conciencia obrera o de la historia. Porque también la historia es en Lukács una figura mítica [48].

El proletariado queda convertido en el trasunto inmanente del Espíritu de Hegel. Todas las categorías empleadas por Lukács son hegelianas. El proletariado, incluso, está llamado a reconciliar la conciencia subjetiva y la objetiva. El objetivismo y el carácter totalizador con los que en algunos instantes concibe el transcurrir histórico, acaba absorbido por un teleologismo que evidentemente se fundamenta en el hecho político que está en la base del libro. Cuando Lukács escribió, -entre 1918 y 1923- la revolución proletaria europea parecía inevitable, inminente. El libro recogió la atmósfera épica del momento y se dejó arrastrar por la mitología.

## 2) Sartre y la antropología marxista

Tenemos que distinguir forzosamente entre los pensadores que abordan la problemática del hombre desde la fenomenología -caso de Husserl, de Heidegger y de Sartre- de aquellos otros que abordan el tema desde los textos marxistas, es decir, que intentan profundizar en la antropología de Marx llevados de un espíritu de fidelidad y convencidos de que en ellos se encuentran los principios fundamentales que permitan realizar o desarrollar la antropología.

Todo parece indicar sin embargo que los textos marxistas se plantearon siempre el ser del hombre desde una perspectiva eminentemente histórica y genérica y la antropología nunca fue objetivo principal. De forma que estos textos pueden ser tomados como marco general pero de ninguna manera con carácter definitivo. Por otra parte planteadas así las cosas, la visión del individuo necesariamente se realiza desde el exterior y no puede hacerse desde su misma conciencia. Esto es lo que pretende realizar Sartre que, desde una ontología subjetiva, intentará alcanzar las categorías marxistas como una ontología social compatible con la suya.

Partiendo de los trabajos marxistas sin más, los hombres se encuentran siempre dentro de las relaciones sociales como soportes y creadores de esas relaciones, pero siempre concebidos con un grado de abstracción y nunca en su concreta estructura constituyente. Así para Cesare Luporini el punto de vista funcional es el único posible como punto de partida para crear la ciencia del individuo marxista:



«Es importante tener en claro que esta no constituye de manera alguna la solución del problema del individuo, de aquella realidad que nosotros mismos somos, sino únicamente el punto de partida para plantearnos el problema» [49].

Recordemos que para Lukács profundizar en este tema era insistir en la filosofía de Feuerbach, caer en los peligros de considerar una naturaleza humana como esencia histórica e inmutable, fundamento de un idealismo que eternizaba el ser del hombre, teoría definitivamente puesta fuera de toda consideración a partir de las críticas de Marx.

Entre los pensadores clásicos que trataron el tema del individuo resalta Jorge Plejanov. Su obra no pasa de plantearse el juego desempeñado por los grandes hombres en el decurso de la historia de la humanidad, y de ninguna manera aporta elementos positivos que expliquen la génesis de las estructuras sociales. Algunos de sus textos pueden ser cotejados con escritos sartreanos de significado diametralmente opuesto. Así cuando dice:

«El gran hombre lo es no porque sus particularidades individuales impriman una fisonomía individual a los grandes acontecimientos históricos sino porque está dotado de particularidades que le hacen el individuo más capaz de servir a las grandes necesidades sociales de su época, surgidas bajo la influencia de causas generales y particulares» [50].

Podríamos entresacar textos sartreanos que vienen a decir justo lo opuesto: los grupos sociales se proponen acciones de estructura individualizada y sus capacidades suelen descubrirse a posteriori de las funciones realizadas. Sartre efectivamente dedica algún párrafo a la crítica de Plejanov para el cual la historia misma no necesita para nada la acción individual para constituirse:

«Pero ¿quienes hacen la historia? La historia es hecha por el ser social, que es su “factor” único. El ser social crea él mismo sus relaciones, es decir, las relaciones sociales» [51].

El desprecio a toda consideración de la vida individual es manifiesto y realmente eso se explica por las mismas o parecidas razones que en el caso de G. Lukács. Se trataba de textos polémicos que atacaban al concepto de una naturaleza humana que pudiera aducirse contra el primado historicista que sustentaban:

«Actualmente ya no es posible considerar a la naturaleza humana como la causa determinante y más general del movimiento histórico: si es constante no puede explicar el curso variable en extremo, de la historia, y si cambia, es evidente que sus cambios están condicionados por el movimiento histórico» [52].

Otra razón a tener en cuenta para explicar la pobreza de los planteamientos antropológicos del marxismo de los primeros años del siglo XX -el libro de Lukács es de 1923- es el hecho de que todo el mundo pensaba por entonces en términos de la inminencia de la revolución proletaria europea. El hecho político, que se consideraba consecuencia de la revolución de Octubre, impregnó el trabajo de todos ellos. El estupendo prólogo que acerca de la edición castellana de su libro escribió Lukács es muy explícito sobre esta cuestión.

«Ya he indicado que *Historia y Conciencia de Clases* era en cierto sentido resumen y conclusión del período de mi evolución que empezó en 1918-1919. Los años siguientes lo pusieron cada vez más de manifiesto. Ante todo, el utopismo

mesiánico de aquel período fue perdiendo cada vez más rápidamente todo suelo real» [53].

Fue este «utopismo mesiánico» y la influencia de Hegel los que inclinaron el libro hacia el idealismo de la «conciencia proletaria» y a no plantearse los temas antropológicos que la teoría reclamaba.

El marxismo posterior, sobre todo el marxismo posterior a la Segunda Guerra Mundial, ha cambiado sobre este asunto. Cuando el marxismo comenzó a despertar de su «esclerosis» dogmática -término empleado por Sartre y que gozó de mucha fortuna recogiendo escritores tanto del Este como del Oeste- el problema del individuo, el de su libertad, la necesidad de una antropología profunda se fue imponiendo. No fueron ajenos a esta tendencia las disputas mantenidas por Sartre contra Lukács y de éste contra todo el existencialismo francés, pero hubo otras causas a nuestro entender más importantes y que las siguientes palabras de Adam Schaff sintetizan perfectamente:

«El predominio de la problemática antropológica en la filosofía moderna se deriva de la necesidad de una respuesta a la cuestión de la existencia humana en una época en la cual esa existencia se halla amenazada» [54].

Efectivamente esos peligros aducidos por Schaff eran muchos y de distinta índole. Pero no todos ellos provenían de las estructuras económicas capitalistas y del fascismo. La experiencia socialista había descubierto temas que ahora necesariamente había que tratar. El stalinismo, la dictadura del partido, el culto a la personalidad, la existencia real de alienación en esos estados socialistas, el problema del poder. Esto obliga a plantearse el tema y a valorar debidamente los textos de juventud de Marx, a respetar los problemas planteados en torno a la libertad individual y a situar la conciencia subjetiva en el lugar del sistema correspondiente. Ciertamente que Lukács, en el libro indicado, había tratado el tema de la objetividad del ser social y el tema de la alienación, que había concedido eficaz importancia a los escritos del joven Marx, pero todos estos problemas estaban referidos a la sociedad capitalista cuya definitiva superación esperaba el autor, de un momento a otro. Cuando A. Schaff lo hace -1965- la experiencia del socialismo real es lo suficientemente profunda como para que estos conceptos haya que referirlos también a las estructuras del Este. Todas las categorías marxistas se empleaban ahora en otra dirección. Siempre se había considerado que el marxismo era la teoría de la sociedad capitalista -una de las premisas del libro de Lukács- sin embargo, Adam Schaff intentará dotarlas de un alcance más universal y para ello es necesario sumergirse en las profundidades de la antropología:

«Se puede y se debe interpretar los pensamientos del Marx maduro a la luz de las premisas y tesis de su antropología filosófica» [55].

La obra de Schaff estaba presente en muchos de los escritores de este momento. Mientras que Lukács realizaba una experiencia que le hacía comprender lo que hasta entonces no entendía de la literatura moderna, muchos intelectuales de los países socialistas se enfrascaban en la lectura de la literatura del absurdo, y el existencialismo logró éxito inesperado. La experiencia de Lukács en 1956 fue la siguiente, tal y como nos la narra Fritz J. Raddatz:

«Tras encarcelarlo de noche en Budapest en 1956, conducirlo rápidamente en coche con las cortinillas echadas a un aeropuerto militar desconocido, llevarlo en un avión sin emblema a un país ignoto y tras llegar al fin a una villa de apariencia palaciega situada junto a un mar rutilante, en la que viviría medio como huesped

oficial ceremoniosamente agasajado, medio como presidiario, pero, siempre sin saber en absoluto donde se encontraba, Georg Lukács comentó: «Pues sí, Kafka era un realista» [56].

En Hungría se hacía la experiencia de la alienación del poder. Tema que Sartre tratará ampliamente también en la *C.R.D.* Como ha indicado I. Sotelo uno de los puntos más débiles del pensamiento socialista marxista es, sin duda, su comprensión del poder:

«Si en Marx el problema del poder tiene una significación secundaria, *La Crítica de la Razón dialéctica* contiene en cambio, toda una filosofía del poder. La experiencia histórica del siglo XX hace insoslayable que nos preguntemos qué significa terror y qué poder; qué es soberanía y cuál la misión del estado, que lejos de decrecer, se ha transformado en la primera realidad social de nuestro tiempo» [57].

Pero el tema del poder se trata por Sartre arraigado en el interior de una dialéctica constituida que supone la dialéctica constituyente que es la propia del individuo. La teoría del poder -y especialmente «el culto de la personalidad»- obliga a plantearnos el problema del individuo en el interior de la sociedad y no como se lo planteaba Plejanov, desde la magnificencia abstracta de la función del gran hombre, como lo hiciera Carlile en su tiempo y Hegel en el propio, sino en la perspectiva de una antropología concreta. En el capítulo dedicado a tratar el tema del individuo y la historia, de la actividad consciente y del desarrollo espontáneo, libertad de elección y factores que determinan esa elección, escribe Schaff:

«Esa cuestión surgió en el terreno del existencialismo y resulta comprensible que fuera allí donde surgiera. Pero se trata de una cuestión que resulta justificadora también en el terreno del marxismo, una cuestión que -a mi juicio- ha de responder afirmativamente en una interpretación ajustada de las palabras «individuo», «estructura irreplicable» y microcosmos» [58].

El trabajo de Adam Schaff es imprescindible respecto a la moderna consideración de la vida individual y la búsqueda de la felicidad en el interior de una concepción del hombre basada en los textos de Marx. Se trataría de la producción de una filosofía del hombre -«das Schicksal des Menschen als Gegenstand der Philosophie» [59]- conseguida a través de la obra entera de Marx y no, simplemente, desde los escritos de juventud. A. Schaff está en contra de la separación de la producción de Marx, en obras de juventud y de madurez. Se opone igualmente a las tesis inspiradas en el primero, -el existencialismo- como en las tesis científicas inspiradas en el segundo Marx-Althusser. Se plantea igualmente el significado del término «filosofía» y del término «ciencia», cosa que resulta insólita en un marxista ortodoxo. Pero hay más:

«Considero por lo demás inexcusable para el desarrollo de la antropología filosófica marxista contemporánea, comenzar el estudio comparativo de las ideas del marxismo, del personalismo y del existencialismo en este terreno, y sobre esa base mostrar su vigor heurístico. Es deseo mío hacer eso alguna vez, y si no he estructurado el presente trabajo según el principio comparativo, se debe a que la carencia de estudios profundos del marxismo al respecto lo hacen difícil, si no totalmente imposible» [60].

Reconoce Schaff que existe respecto al tema del individuo en el marxismo una desventaja de partida, pero perfectamente subsanable si se tiene presente las deficiencias subjetivistas de las especulaciones sartreanas:

«Según Schaff, la antropología existencialista contiene una contradicción interna. Concibe al individuo como *soberano*, completamente libre en sus decisiones, pero al mismo tiempo «indefenso y trágicamente envuelto en una inútil y desesperada lucha contra el malévol destino» [61].

El matrimonio entre existencialismo y marxismo que Sartre preconiza, solo puede producir frutos espúreos -«Materialismus und Idealismus, Feuer und Wasser kann man nicht vereinen»- y, por tanto, no se puede considerar a Sartre el «renovador» que algunos admiradores polacos -«polnischen Bewunderer»- afirman [62].

Para el marxismo «los tres pilares de la antropología marxista» son los siguientes principios. El hombre se concibe como:

-Ejemplar del género biológico. Esto es, como parte integrante de la naturaleza.

-Simultáneamente como miembro de una determinada sociedad dentro de un determinado período del desarrollo histórico. Esto es; el hombre es un producto de la sociedad en el sentido de declarar sus ideas y sus juicios de valor, como función de las condiciones sociales.

-Y finalmente como creador de la sociedad, como sujeto activo en la esfera del trabajo, de la praxis. Esto es, en el proceso de la transformación del hombre mismo.

A. Schaff cree que desde estos tres principios reguladores se superan las dimensiones «naturalistas» de Feuerbach, denunciadas por Marx en *Thesen über Feuerbach*, y se superan igualmente los aspectos «subjetivos» de Sartre. Este último también será atacado por Schaff por la forma como tiene de concebir el problema de la rareza y de la miseria. Sartre es víctima de las ideas que ya atacó Marx en sus escritos contra Malthus y contra Proudhon [63]. Sobre este último tema hubiera sido muy interesante que Schaff se hubiera detenido más. Pero remite a las ideas de Marx sin el menor comentario.

Todo el trabajo filosófico de A. Schaff es enormemente significativo de una amplia apertura dentro de la ortodoxia marxista. Dentro de ese horizonte abierto y filosóficamente muy activo, cabe enmarcar sus trabajos sobre el lenguaje y sobre la historia. Schaff plantea todas estas cuestiones desde una renovada teoría del conocimiento que necesariamente debe plantearse las dimensiones sociales del mismo, lo que significa tener que superar el relativismo en el que cayeron algunos pensadores huyendo del hegelianismo de G. Lukács. Es el caso de Karl Mannheim por ejemplo. Lo que nos ocurre con Schaff es que sus obras suelen plantear los temas pero no encontramos todavía en ellos las soluciones definitivas. En el caso de la antropología, sus trabajos no parece que puedan superar el objetivismo que Sartre acusaba en el marxismo tradicional. En todo caso nos parece que la perspectiva sartreana y la del marxismo polaco debe ser cotejada profundamente. Al decir «marxismo polaco» nos estamos refiriendo a la escuela que pueda haber detrás de los trabajos de Schaff.

En la filosofía húngara posterior a Lukács un miembro del Instituto Filosófico de la Academia Húngara de las Ciencias, György Márkus, escribió un libro sobre el tema del hombre: *Marxismo y antropología* es la única obra conocida en castellano del autor [64].

El problema que se propone tratar Márkus es si existe la posibilidad de atribuir a Marx una «antropología filosófica» y, en el caso de que la respuesta sea afirmativa, qué relación pueda existir entre dicha antropología y la concepción materialista de la historia. El trabajo de Márkus se concentrará en torno al concepto de «esencia

humana» («*menschliche Wesen*») a través de la importante función que cumple dicho concepto en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Para este autor tampoco las obras de madurez y vejez de Marx se pueden entender del todo, si no se conoce o no se tiene en cuenta aquella concepción filosófica temprana. Coincide, pues, con el pensamiento de Adam Schaff, pero Márkus insiste en instalar el tema antropológico en la tradición lukasiana, es decir, la «concepción filosófica antropológica» del ser humano debe considerarse reductivamente como una «ontología marxiana del ser social», la expresión construida por Lukács en la última obra extensa de su vida [65].

Las conclusiones de Márkus no parecen superar substancialmente los planteamiento de su maestro. El hombre llega a ser individuo humano en la medida en que se inserta en el transcurso concreto de la historia. Si se entiende por «antropología filosófica» la descripción de rasgos humanos extrahistóricos, suprahistóricos o simplemente independientes de la historia, entonces, para Márkus, hay que decir que Marx no dispone de «antropología» alguna, y que niega incluso que semejante antropología sea de alguna utilidad para conocer el ser del hombre:

«Pero si se entiende por “antropología” la respuesta a la pregunta por el “ser humano”, entonces hay que decir que Marx tiene una antropología, la cual no es una abstracción de la historia, sino el abstracto de la historia» [66].

Así la concepción de Marx se contraponen diametralmente a todas las tendencias a separar insalvablemente y contraponer una a otra la antropología y la sociología, el estudio de la esencialidad y la investigación de la estructuración sociohistórica del hombre. Para Marx el «ser humano» del hombre se encuentra precisamente en el «ser» del proceso social global y evolutivo de la humanidad, en la unidad interna del proceso. Eso no quiere decir que K. Popper tenga razón cuando considera a la concepción marxiana de la historia una hipostización de la sociedad como entidad autónoma supraindividual y, con ello, una justificación de la sociedad totalitaria [67]. Según Márkus las teorías de Marx están alejadas tanto del «sociologismo» como del «naturalismo». La sociedad no es sino el conjunto de las relaciones reales entre los individuos. No hay por encima de esas relaciones ninguna entidad real. Tampoco se explica el ser del hombre desde una consideración de las necesidades humanas inmutables como pensaba Feuerbach.

La comprensión del hombre se ha de captar desde sus peculiaridades históricas comparándolas a las de las otras entidades naturales. Tampoco es detectable en la historia concebida por Marx una historia cuya legalidad o finalidad sean ajenas al contenido de la actividad del individuo. La concepción marxiana de la humanidad es sobre todo un *método* «destinado a comprender y a configurar» [68] la *tendencia* general de la historia desde el punto de vista de las acciones conscientes humanas [69]. El transcurso histórico y el progreso debe ser captado desde el punto de vista de la especie y también desde el punto de vista individual. Desde el punto de vista técnico el capitalismo puede significar un progreso respecto a etapas anteriores, pero puede significar también la alienación de la especie.

Todas estas ideas confieren a Márkus las categorías de un pensador contemporáneo al «marxismo occidental», sin abandonar la preocupación por la ortodoxia típica de los pensadores del Este. Especialmente interesante a nuestros efectos es la importancia que concede a la conciencia individual en los eventos históricos y una concepción de la libertad humana que nos recuerda la obra sartreana. Distingue

Márkus entre la libertad como concepto «abstracto-negativo» y otro «concreto-positivo»:

«En sentido negativo, la libertad significa libertad respecto de algo, la capacidad de liberarse de las concretas determinaciones, propiedades y relaciones que se han convertido en cadenas» [70].

Entendida en este sentido la libertad aparece como expresión del «principio de negatividad», una capacidad característica del hombre y de su conciencia que está ausente en el animal. En sentido positivo la libertad es fuerza acumulada, dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre la propia creatividad.

«Desde luego que tampoco en el comunismo se identifica la libertad del individuo con la independencia respecto de las determinaciones sociales» [71].

Las estructuras sociales, como creaciones humanas afectadas de objetividad, pueden alienar la existencia humana. Desde luego Márkus valora diferentemente la fuerza alienadora capitalista de la existente en los sistemas comunistas pero sus ideas, próximas a las de Adam Schaff, superan las de su maestro Lukács. Tanto por las distinciones sobre la libertad como por su concepto de alienación, los escritos de György Márkus significan un acercamiento a las ideas del «marxismo occidental».

Más adelante, vamos a volver a tratar estos pensadores observando su confluencia con el «marxismo occidental» -sobre todo con el marxismo de Sartre y de H. Lefebvre-, sobre la base de su común preocupación por el análisis de la vida cotidiana. Hemos examinado hasta aquí la progresiva aceptación del tema antropológico, a partir de ciertos planteamientos de G. Lukács que de alguna manera lo preludiaban al realizar una teoría de la conciencia, de la objetividad y de la alienación. Estudiaremos más adelante la convergencia que se realiza sobre la cotidianidad, considerada por Márkus como el «centro» del acontecer histórico, y por Lefebvre «la primera esfera del significado».

## **B) El dogmatismo y la crítica**

### **I.-El marxismo esclerotizado y el problema de la «inversión» de la filosofía hegeliana**

Sartre establece su crítica fundamentadora tanto respecto al positivismo como respecto al dogmatismo del marxismo oficial. Hemos visto al estudiar *Cuestiones de método* cuales son, básicamente, los reproches teóricos que lanza nuestro autor ante el estado esclerotizado del marxismo de su tiempo. En esta «Introducción» volverá sobre el tema.

El término marxismo «esclerotizado» utilizado por Sartre ha gozado de buena fortuna a partir de su obra. Lo hemos encontrado frecuentemente en textos marxistas posteriores a la *Crítica de la Razón Dialéctica*:

«Oui, comme Sartre l'a montré lui-même dans les premiers chapitres de Critique de la raison dialectique, le marxisme s'est sclerosé» [72].

Precisamente para salir al paso de esta paralización del marxismo detectada por Sartre han surgido las obras de Lefebvre, Althusser, Godelier en Francia, Della Volpe, Colletti, en Italia:

«Efectivamente la dialéctica ha sido descuidada, se había esclerotizado y convertido en manos de cierta filosofía oficial en un trasto inútil, no ya ideológico sino retórico» [73].

Pero la crítica de Sartre se remontará incluso a algunos textos de los clásicos de la teoría. No ya a Engels sino incluso al mismo Marx. Pero, sobre todo, las ideas de Engels sobre la «dialéctica de la naturaleza», y todos los supuestos que lleva consigo, resultan absolutamente incompatibles con la dialéctica que Sartre considera como la filosofía de nuestra época.

El problema para Sartre consiste en una desviación ideológica, que la teoría ha sufrido a partir de las correcciones efectuadas al idealismo de Hegel. Será una motivación teórica interna la que ha promovido la conversión en dogmatismo de una teoría crítica. Al margen de la situación política y social por donde el marxismo ha pasado, hay una dificultad interna mal solucionada que ha suscitado toda la cuestión.

Esta circunstancia interna, inherente al hecho de corregir el idealismo dialéctico de Hegel y colocarlo debidamente materializado -«de pie» y no de «cabeza», según terminología de Marx mismo- es lo que Sartre denomina «*la dificultad del marxismo*». Conviene prestar atención al análisis sartreano de esa dificultad para explicar, por una parte, la excesiva facilidad simplificadora de las tesis implícitas en la teoría de la «dialéctica de la naturaleza», pero también para comprender las soluciones aportadas por el marxismo existencialista sartreano.

Posteriormente ha sido Louis Althusser el que ha puesto bien de manifiesto que la «inversión» de la dialéctica hegeliana no podía suponer para Marx un simple cambio rotativo:

«¡El hombre puesto cabeza abajo, cuando camina al fin sobre los pies, es el mismo hombre! Y una filosofía así invertida no puede ser considerada como algo totalmente diferente de la filosofía que se ha invertido, sino a través de una metáfora teórica: en verdad su estructura, sus problemas, el sentido de sus problemas continúan sometidos a la misma problemática» [74].

Para Althusser, quien perpetua esa mecánica inversión, es Feuerbach, pero en absoluto Marx. Lo que realiza Marx es una «vuelta atrás» consistente en una «vuelta a la historia real» del capitalismo y de las circunstancias históricas concretas recogiendo tal y como han sucedido en realidad. Se trata de abandonar a Hegel para retornar a la historia real, a «una experiencia efectiva».

«Lo que Marx descubrió de este modo en Francia fue: la clase obrera organizada, y Engels en Inglaterra: el capitalismo desarrollado y una lucha de clases que seguía sus propias leyes, prescindiendo de la filosofía y de los filósofos» [75].

De modo que para Althusser se debe abandonar el término de «superación» (Aufhebung) como clave para comprender correctamente las relaciones de Marx con Hegel. Este término de origen hegeliano significa una filiación, que Althusser no admite, del pensamiento de Marx al de Hegel. Marx, según este autor, realizó una verdadera liberación del pensamiento hegeliano que le dominó en un principio.

Tampoco para Sartre esta liberación de Hegel se realizó como debiera haberse hecho. La teoría de la «dialéctica de la naturaleza» indica que la metafísica se introdujo de nuevo en el sistema de nuestros autores, Marx y Engels, llegando a concluir en una filosofía dogmática peor que la de Hegel. La interpretación sartreana del marxismo, a guisa de complementación del mismo, significará algo bien distinto

de la labor efectuada por Althusser. Al final de nuestro trabajo efectuamos una comparación entre estos dos autores.

Lo cierto es que hoy el tema de la «dialéctica de la naturaleza» es cuestión superada en el ámbito de los pensadores de inspiración marxista. Quizá el primero en el tiempo, que señaló su inconsistencia, fue Bernstein, que en este aspecto como en otros, delineó los principios de la socialdemocracia alemana. En el espacio propio del marxismo italiano «la dialéctica de la naturaleza» no ha superado las críticas de Benedetto Croce y de Antonio Gramsci. Prácticamente no conocemos filósofos marxistas hoy en Italia, que sustenten esta teoría del mismo modo que lo hizo Engels o los teóricos de la II Internacional influidos por Engels.

Efectivamente está por hacer un estudio exhaustivo acerca de la influencia de Engels sobre la formación de los principales inspiradores de la II Internacional. Para Colletti esta influencia se debe a numerosos motivos [76]. En primer lugar, los escritos de Engels coinciden con la etapa de formación de Kautski y Plejanov, con los que Engels tiene numerosos intereses comunes (el darwinismo, las investigaciones etnológicas y, en suma, el ambiente cultural de la época). En segundo lugar, los escritos de Engels gozaron de gran resonancia en el grupo, debido, no ya solo al contacto personal, ni a una mayor asequibilidad y sencillez que Marx, sino también al hecho de que Engels en el *Antidüring* y en *La dialéctica materialista* había dado unas dimensiones más amplias a la dialéctica, que había dejado de ser una teoría histórica para convertirse en una teoría cosmológica, en un materialismo dialéctico, denominación que acuña el mismo Engels. Hay que decir que este aspecto tuvo también un peso decisivo en la generación posterior, como por ejemplo, en Max Adler, quien en su escrito, *Engels als Denker* (Berlín, 1925) destaca precisamente como gran mérito de Engels el de haber liberado al marxismo de la especial forma «económico-social» que le había dado Marx, ampliándolo hasta convertirlo en «eine Weltauffassung». Ciertamente el *Antidüring* ha sido considerado durante mucho tiempo como un «manual del marxismo», «als Leherbuch des Sozialismus», reputado como una amplia, provechosa síntesis, que trascendiendo la polémica concreta impuesta por los escritos de Düring, recopilaba orgánicamente lo esencial del *Manifiesto* y de *El Capital*, incorporaba cuestiones filosóficas y científicas que habían quedado al margen de las investigaciones de dichas obras. Es allí donde las leyes de la dialéctica aparecen como leyes de la naturaleza y del cosmos entero. Estas leyes serán en esencia las mismas que las de Hegel, sólo que revestidas ahora de una apariencia de materialismo radical. Se trata de una «inversión» rígida, -apuntalada con la filosofía determinista del momento y con pretensiones omnicomprensivas y trascendentales- del pensamiento de Hegel [77].

Esta obra como la *Dialéctica de la naturaleza* parecen inspiradas por el mismo Marx, aunque hoy es cada día más frecuente desvincular la obra de Marx de la de Engels. Históricamente el *Antidüring* vino a llenar una especie de vacío y una exigencia popular sentida por el mismo Marx. Es cierto que Engels tenía presente la influencia negativa que a su entender estaba produciendo la obra de Düring entre los afectos del marxismo, pero también parece que Marx le incitó a escribir sobre ello. Efectivamente en carta fechada el 7 de Julio de 1866, comunica a Engels las impresiones recibidas tras una reciente lectura de Comte. No participa en absoluto del entusiasmo desahogado que algunos de sus coetáneos parecen sentir hacia el positivista francés. A Marx, por el contrario, le parece un pensador detestable, ante el cual no duda en emplear adjetivos especialmente duros, «positivismo mierdoso». Pero Marx explica su éxito por una cuestión formal y secundaria; por lo «enciclopédico de su tesis». Y



llega a confesar que la tarea de dar una versión enciclopédica y global de la dialéctica, una exposición elemental del «núcleo racional» de la filosofía de Hegel, sería una labor que de tener tiempo emprendería gustoso, puesto que lo considera necesario. Todo parece indicar que Engels aprovechó la ocasión que le brindó la réplica que tenía que efectuar a Düring, para realizar esa síntesis global que Marx reclamaba. Engels reaccionó indignado ante las críticas de Düring hacia la «jerga» hegeliana, defendiendo el valor general de algunas categorías de la dialéctica de Hegel. Y todo parece indicar que se sobrepasó en su tarea reivindicativa, llegando a incluir, por ejemplo, en la misma fórmula de la «negación de la negación», temas tan dispares como el comunismo y el grano de cebada, el cálculo integral y Rousseau, etc. Se trata de una extrapolación abusiva y de una mecánica reducción del pensamiento idealista que explica las tergiversaciones idealistas y simplistas que el marxismo ha sufrido a su vez, posteriormente.

En definitiva, la «dialéctica de la naturaleza» es una consecuencia de la reacción frente al positivismo de Comte, en el caso de Marx, frente al positivismo de Düring en el caso de Engels, que provocó una renovación del hegelianismo en el interior del pensamiento materialista, lesionando la concepción de una dialéctica materialista correcta.

## II.-La crítica al dogmatismo

Pero Sartre retorna a la intención originaria de Marx respecto a Hegel. Se trataba de evitar el idealismo hegeliano.

«La superioridad del dogmatismo hegeliano -a condición de que se crea en él- reside precisamente en lo que hoy rechazamos de él: su idealismo. En él, la dialéctica no tiene necesidad de probarse. En primer lugar se ha colocado -según él- en el comienzo del fin de la Historia, es decir, en este instante de la verdad que es la muerte. Es hora de juzgar, ya que después no habrá nada que pueda discutir ni al filósofo ni a su juicio (...) Pero además y sobre todo el movimiento del Ser es uno con el proceso del conocer: entonces, como muy bien lo dice Hyppolite, el Saber del otro (objeto, mundo, naturaleza) es un saber de sí y recíprocamente» [78].

En el caso del idealismo hegeliano la fundamentación del conocimiento no tiene sentido. El problema del idealismo será justo al contrario, es decir, establecer las heterogeneidades y las diferencias en el interior del Espíritu Absoluto.

Sartre describe las conclusiones que se extraen de la *Fenomenología del espíritu*.

«En la Fenomenología del Espíritu, la conciencia capta en el Otro su propia necesidad, y al mismo tiempo encuentra en sí misma la necesidad del Otro; pero según Hegel el Cristianismo y el Escepticismo me dan una luz para comprender el momento anterior, el Estoicismo, y sobre todo que el Ser es Saber. Así ocurre que el pensamiento se encuentra que es a la vez constituyente y constituido: en un mismo movimiento sufre su ley en tanto que constituido y la conoce en tanto constituyente» [79].

En definitiva, la dialéctica en Hegel se sustenta sobre la base de que el sistema supone la identidad del *ser* del *hacer* y del *saber*. La experiencia se convierte en una experiencia que el Absoluto hace de sí mismo sin salir de sí mismo. El final de la Historia será como el final que otorga pleno sentido y conclusión a todos los episodios.

Entonces para Sartre la crítica de Marx a Hegel supone dos cuestiones básicas:

A) El saber, el hacer y el ser son irreductibles entre sí. Esto supone la aceptación de un dualismo en el conocimiento.

B) Pero Marx se definió como monista ontológico al integrar nuevamente sobre nuevas bases, los pensamientos al ser.

Desgraciadamente esto no fue suficientemente matizado y explicado y no se pudieron evitar los excesos. Estos fueron los típicos en un principio de la ideología de la clase ascendente. Pero después de la nefasta experiencia stalinista, en donde ese dogmatismo se convirtió en instrumento de represión, se hace indispensable -piensa Sartre- iniciar las puntualizaciones críticas sobre este materialismo que viene a suprimir al hombre, sumergiéndolo en una Naturaleza omnicomprendiva. Es realmente una deficiencia radical de la teoría porque *en el mismo Marx* podemos encontrar ya las simientes de esta mala interpretación, cuando dice:

«La concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la Naturaleza tal y como es, sin ninguna adición extraña» [80].

Según esta «concepción del mundo» *la historia del hombre queda diluida en una «historia natural»*; efectivamente separamos del mundo al hombre como una «adición extraña» y ponemos en su lugar un objeto absoluto, reemplazamos la noción de verdad por la de éxito, volvemos al escepticismo velado del «reflejo». Por otra parte, este pensamiento mistificado se cree científico y objetivo. Pretende que la dialéctica sea como una ley del mundo y Engels dice descubrir las leyes de dicha dialéctica como Newton descubrió las leyes de la «gravitación universal». La razón se convierte en parte del universo, como un «hueso» o un «accidente». Naturalmente las incógnitas permanecen. Así dice Sartre:

«¿Cómo arreglarse con este desdoblamiento de la personalidad? ¿Cómo un hombre perdido en el mundo atravesado por un movimiento absoluto que le viene de todo, puede ser también esta conciencia segura de sí misma y de la verdad» [81].

Para Sartre todo conocimiento sea cual sea la forma que adopte, es cierta relación del hombre con el mundo, es decir, supone cierta autonomía del sujeto cognoscente respecto a las estructuras del mundo. Si el hombre no existe como polo activo de esa relación, dicha relación no existe. Sartre se apoya en una expresión de *Whitehead* para hacerse comprender mejor. El célebre filósofo de la ciencia dijo en cierta ocasión que una ley de la naturaleza empieza como una hipótesis y termina convirtiéndose en un «hecho». De ese modo cuando decimos que la Tierra gira, no tenemos la sensación de que simplemente estamos postulando una proposición que cobra sentido en el interior de un sistema de referencia determinado. Pensamos encontrarnos en presencia del «hecho» mismo, a tal punto que, de pronto, nos escamoteamos como sujetos cognoscentes, y por una nueva treta -igualmente de escamoteo- eliminamos nuestro propio acto de eliminación, haciendo afirmaciones sobre el mundo. El conocedor y el conocimiento se suprimen de ese modo, se diluyen en el mundo, y sólo quedan los «hechos». Del mismo modo, cuando Engels está estableciendo lo que considera leyes dialécticas, no parece que está manifestando una teoría más o menos hipotética, no se revela, en definitiva, como un intento de establecer una síntesis general del conocimiento humano, sino como una simple organización de hechos reales. Los «hechos» son afirmados con autonomía propia, sin la menor referencia a la constitución que todo «hecho» en tanto objeto

científico comporta. Sería completamente erróneo pretender que las teorías científicas se ocupan de «hechos» en el sentido hipostasiado de la palabra, cuando éstos corren el riesgo de ser modificados por el progreso de las ciencias. Este intento de hablar del mundo como si fuera posible una visión absoluta del mismo, como si el mundo no se ofreciera siempre a través de la perspectiva significativa de un sujeto o de un sistema de conocimientos, puede llamarse, al parecer de Sartre, un «*materialismo dialéctico transcendental*»:

«Esta concepción tiene la ventaja de escamotear el problema: presenta a la dialéctica a priori y sin justificación como ley fundamental de la Naturaleza. Este materialismo del exterior impone la dialéctica como exterioridad: la Naturaleza del hombre reside fuera de él en una regla a priori, en una naturaleza extra-humana, en una historia que comienza en las nebulosas. Para esta dialéctica universal, las totalizaciones parciales no tienen ni siquiera un valor provisional: no existen, todo remite siempre a la totalidad de la Historia Natural, cuya historia humana es una especificación.» [82].

En definitiva, Sartre ataca al marxismo como «concepción del mundo» y considera -frente a esto- que lo que debe precisarse y comprender debidamente es la relación del «hacer» con el «saber». Por no haberlo hecho así desde un principio, se han cometido errores importantes. Nosotros -a través de la lectura de Sartre- los clasificamos de este modo:

I) Se creará -erróneamente- que un pensamiento es verdadero en la medida en que se puede reducir a una simple cosa, a un simple resultado: «nos ponemos fuera del hombre y del lado de la cosa para aprehender la idea como significada por las cosas y no como un acto significativo.»

II) El hombre concreto desaparece, ya que se lo considera «una adición extraña»: «En su lugar ponemos un objeto absoluto: lo que llamamos sujeto no es otra cosa que un objeto considerado como sede de reacciones particulares».

III) En ausencia de un estudio detenido de la cuestión, nos quedamos en una actitud epistemológica -si se puede llamar así- «pragmática», o volveremos al escepticismo velado del «reflejo».

IV) Volvemos a caer en pleno idealismo dogmático, puesto que la dialéctica aparece como ley del mundo:

«En efecto, las leyes científicas con hipótesis experimentales verificadas por los hechos. El principio absoluto de que la «Naturaleza es dialéctica», hoy por hoy no es, por el contrario, susceptible de ninguna verificación.

Si se declara que un conjunto de leyes establecidas por los sabios representa a cierto movimiento dialéctico en los objetos de esas leyes, no se tiene ningún medio válido de probarlo» [83].

Esta teoría que se substraen en absoluto, al control de su verificabilidad y de su legitimidad, que supone la reducción del materialismo histórico dialéctico a la dialéctica de la naturaleza, sin la más mínima solución de continuidad, no sólo significa una teoría extracientífica, sino propiamente una «*hipótesis metafísica*».

Sartre dice que se trata del «procedimiento del pensamiento más aberrante».

«En cuanto a la dialéctica de la Naturaleza, se considere como se considere, sólo puede ser el objeto de una hipótesis metafísica. El movimiento del espíritu consiste en descubrir la racionalidad dialéctica en la praxis, en proyectarla como

una ley incondicionada en el mundo no organizado y en volver desde *allí* a las sociedades pretendiendo que la ley de naturaleza en su irracional opacidad, las condiciona, la tenemos por el procedimiento de pensamiento más aberrante; se encuentra una relación humana que se aprehende porque uno mismo es un hombre, se hipostasía, se le quita todo carácter humano y, para terminar, se sustituye esta cosa original y forjada en lugar de la verdadera relación que se había encontrado en primer lugar. Así en nombre del monismo se sustituye a la racionalidad práctica del hombre haciendo Historia por la ciega necesidad antigua, lo claro por lo oscuro, lo evidente por la conjetura, la Verdad por la «Ciencia-ficción» [84].

Este procedimiento es el utilizado por Engels. En *La dialéctica de la Naturaleza*, Engels, al parecer de Sartre, presenta las leyes de la Razón como si se tratara de leyes naturales:

«¿Pero qué se puede pensar de una doctrina que nos presenta las leyes de la Razón como Newton hacía con la de la gravitación? Si se hubiese preguntado a Engels: ¿ Por qué hay tres leyes y no diez o una sólo? ¿ Por qué las leyes del pensamiento son esas y no otras? ¿De dónde nos vienen? ¿Existe un principio más general del cual podría ser consecuencia necesaria en lugar de aparecérsenos en toda la contingencia del hecho?» [85].

El resultado no se hace esperar. Si Engels reprocha a Hegel el que imponga a la materia leyes del pensamiento, otro tanto hace él mismo, puesto que violenta la interpretación de las aportaciones científicas para que de algún modo verifique unas leyes dialécticas. Leyes y razón dialéctica que, por otra parte, Engels sólo ha podido descubrir en los avatares del mundo social. Sólo que en el mundo histórico y social, la razón dialéctica descubre su campo propio de aplicabilidad -como Sartre pretende demostrar a lo largo de su obra- mientras que al transportarlas y referirlas al mundo físico y natural, Engels les priva de sentido y de racionalidad. Se comete una extrapolación abusiva. Nos encontramos en el terreno propio de la metafísica. Por el contrario, para Sartre la Historia y lo Social son los únicos reinos verdaderos de la razón dialéctica. Transportar la dialéctica al mundo material, del cual el hombre de ciencia ha sido desgajado, equivale a privarle de racionalidad, porque ya no es una dialéctica que el hombre haga al hacerse a sí mismo.

Se trata de una hipótesis metafísica en la cual se puede o no creer. Sartre no niega la existencia de relaciones dialécticas en la naturaleza inanimada. Su actitud consiste en definir como objeto de creencia, el aceptar que las leyes de la física y de la química manifiestan una dialéctica. Pero aquí se trata de la razón en un sentido regulativo, no en un sentido constitutivo. Es necesario establecer los límites y la validez de la evidencia dialéctica. Una dialéctica de la naturaleza es posible pero no se presenta con carácter apodíctico y necesario. La dialéctica, según Sartre sólo se manifiesta en el interior de la historia humana, es decir, en la praxis de hombres insertos en condiciones materiales concretas:

«Si hay hoy una dialéctica y si tenemos que fundarla, la buscaremos donde esté: aceptaremos la idea de que el hombre es un ser material entre otros y de que no goza en tanto que tal de un status privilegiado, ni siquiera negaremos a priori la posibilidad de que una dialéctica concreta de la Naturaleza pueda descubrirse un día, lo que significa que el método dialéctico se volvería heurístico en las ciencias de la naturaleza y sería utilizado por los sabios mismos y con el control de la experiencia. Decimos simplemente que la Razón dialéctica debía ser dada vuelta

una vez más, que tiene que ser aprehendida donde se deje ver, en vez de soñarla donde aún no tenemos los medios de aprehenderla. Hay un materialismo histórico y la ley de ese materialismo es la dialéctica. Pero si, como algunos autores lo quieren, entendemos por materialismo dialéctico, un monismo que pretende gobernar desde el exterior la historia humana, entonces hay que decir que no hay -o no hay todavía- materialismo dialéctico.» [86].

De estas críticas al materialismo dogmático se desprende que Sartre reclama para sustentar la razón dialéctica, algún tipo de experiencia.

Este tipo de experiencia -no obstante- tendrá que ser diferente al de la experiencia tal y como la entiende el empirismo. Así, otra de las soluciones rechazadas por Sartre será la empirista. En opinión de Sartre el «hiperempirismo dialéctico» que sustenta Gurvitch parte del principio, no suficientemente patentizado, de que la dialéctica está presente en todo el universo de los fenómenos sociales y resulta inmediatamente accesible a la razón. Es una solución materialista porque parte del primado del ser sobre el pensar y de la irreductibilidad y heterogeneidad de ambos. Pero el empirismo no puede sustentarse después de la crítica que le enjaretara D. Hume. ¿Cómo es posible, dada la irreductibilidad de ambas instancias la inmediata accesibilidad de la dialéctica al conocimiento?.

«Un sociólogo G. Gurvitch, la ha definido exactamente como un «hiperempirismo dialéctico». Se trata de un neopositivismo que rechaza todo apriorismo; no se puede justificar racionalmente ni el recurso exclusivo a la Razón analítica ni la incondicionada elección de la Razón dialéctica; sin prejuzgar sobre los tipos de racionalidad que encontramos en nuestras investigaciones, tenemos que tomar el objeto tal y como se da y dejar que se desarrolle libremente ante nuestros ojos: es él el que nos dicta el método, la manera de aproximarnos. Poco importa que G. Gurvitch llame dialéctico a su hiperempirismo: lo que con esto quiere indicar es que su objeto (los hechos sociales) se da en la experiencia como dialéctico; su dialecticismo es también una conclusión empírica» [87].

Este tipo de prueba fue definitivamente criticado por David Hume y por Kant. El empirismo no puede ser nunca garantía de una fundamentación apodíctica. Por su parte G. Gurvitch ha criticado el intento de Sartre [88].

En resumen:

Para Sartre el auténtico marxismo es el que ha planteado el problema de dos principios que deben ser los puntos de partida que reclaman y postulan su comprensión superadora. Hay que partir del supuesto de que el ser y el pensar son mutuamente irreductibles y, por otra parte, hay que partir de que el ser y el pensamiento forman parte del mismo movimiento dialéctico y se reclaman mutuamente. La «dificultad del marxismo» consiste en que parte de dos principios difícilmente reconciliables. Una de las condiciones de su superación es la de no considerar este problema como una antítesis radical:

«La única posibilidad de que una dialéctica exista es a su vez dialéctica; o si se prefiere, la única unidad posible de la dialéctica como ley del desarrollo histórico y de la dialéctica como conocimiento en movimiento de ese desarrollo tiene que ser la unidad de un movimiento dialéctico. El ser es negación del conocer y el conocer toma su ser por la negación del ser» [89].

Esta mutua negación o irreductibilidad del ser y del conocer plantea el problema epistemológico de su relación, el problema de la verdad en definitiva. La cuestión

tiene antecedentes ilustres en la historia de la célebre polémica en torno a la cuestión de «la comunicación de las sustancias».

«Si, en efecto, el ser material, la «praxis» y el conocimiento, son realidades irreductibles, ¿no es preciso recurrir a la armonía preestablecida para concordar sus movimientos?» [90].

Otra solución idealista sería la de Hegel:

«Hemos visto que la apodicticidad del conocimiento dialéctico implicaba en Hegel la identidad del ser, del hacer y del saber» [91].

Es evidente que Sartre no acepta tal tipo de soluciones y que parte de la crítica efectuada por Marx a las mismas. Las tesis materialistas pueden ser de diversa índole. Una de ellas sería la solución pretendidamente materialista de Engels que encierra un solapado y subyacente hegelianismo, peor que el de Hegel. Es el discurso teórico que acabamos de examinar y que, como hemos visto, Sartre considera que no es más que un «materialismo dialéctico transcendental» que soslaya el problema reduciendo el pensamiento a ser una simple determinación de una materia que resulta dialéctica toda ella. La historia del hombre es un simple episodio de esa dialéctica.

Del mismo modo se rechaza lo que podríamos denominar «empirismo absoluto» de Gurvitch, según el cual la dialéctica es accesible en todo tipo de experiencia. Para Sartre no es así. Ya veremos más adelante cómo hay sectores de la realidad que reclaman para su inteligibilidad a la razón analítica. Se trata, por tanto, de que la experiencia dialéctica se reduzca a un campo propio.

Sartre rechazará también una solución epistemológica semejante a la kantiana. Ya queda dicho. Es evidente que para Sartre lo único que queda vivo del pensamiento kantiano es el intento de fundamentación de las ciencias físico-naturales, como tal intento.

Sartre volvió a insistir en su refutación de la «dialéctica de la naturaleza» en un acto público que tuvo lugar en diciembre de 1961, en la Mutualidad de París con ocasión de una semana dedicada al «Pensamiento Marxista». En aquella ocasión se estableció un debate intenso en el que tomaron parte junto con Sartre, y en algunos casos contra sus tesis, Jean Hyppolite, Roger Garaudy, Jean Pierre Vigier, estando presidida la sesión por J. Orcel. Los argumentos de Sartre no ofrecen a nuestro parecer novedad, tan sólo añaden algún matiz que no juzgamos relevante [92].

En esta sesión faltó la voz de Merleau-Ponty. El 4 de mayo del mismo año había muerto víctima de una embolia el autor de *Les Aventures de la Dialectique* (1955), una obra que resulta antecedente imprescindible para Sartre y su evolución hacia la *Critique*. Precisamente la obra que Merleau-Ponty publicará en 1960, *Signes*, denota cierta confluencia de opiniones.

## **C) Razón dialéctica y razón analítica**

### **I.-Requisitos de la inteligibilidad dialéctica**

La inteligibilidad dialéctica no puede lograrse desde los supuestos de la metafísica dialéctica de Engels. Si la dialéctica debe ser fundamentada hay que partir de la crítica de Marx a la filosofía hegeliana. No es lo mismo el Ser que el Conocer, la confusión idealista de Hegel debe ser evitada. Pero la inteligibilidad dialéctica obliga a

que las diferencias entre los distintos componentes que están en juego, no evite sus correspondencias y sus mutuas dependencias. Y eso es lo hay que explicar. Y del mismo modo debe captar en algún tipo de experiencia esa lógica de la necesidad y de la libertad que parece ser una de las características incuestionables de la dialéctica:

«En una palabra si voy a poder conservar la idea hegeliana (la Conciencia se conoce en el Otro y conoce al Otro en sí), suprimiendo radicalmente el idealismo, voy a poder decir que la praxis de todos como movimiento dialéctico se tiene que descubrir en cada uno como la necesidad de su propia praxis, y, recíprocamente, que la libertad en cada uno de su praxis singular tiene que volver a descubrirse en todos» [93].

La *hipótesis dialéctica* propiamente dicha debe consistir en una propuesta teórica que debe tener su debida contrastación, su experiencia confirmadora, para defenderse de toda metafísica, cuyas hipótesis se sustraen, por definición, a cualquier tipo de contrastación o comprobación. La hipótesis dialéctica propiamente dicha, exige su experiencia, pero esta experiencia no puede reducirse a la experiencia que se requiere en las hipótesis científicas:

«Pero no vayamos a imaginar que esta experiencia es comparable a las intuiciones de los empiristas ni siquiera a determinadas experiencias científicas, cuya elaboración es larga y difícil, pero cuyo resultado se verifica instantáneamente» [94].

El tipo de experiencia que confirmará la dialéctica es la que se deriva del movimiento totalizador en que nuestro existir consiste. No será la captación instantánea de unos determinados fenómenos acotados en el interior de un experimento científico, sino que será una experimentación temporalizada, una estructura compleja, dinamizada, pero de tipo globalizador:

«La experiencia de la dialéctica es dialéctica a su vez; lo que quiere decir que se persigue y se organiza en todos los planos. Es al mismo tiempo la experiencia misma del vivir, ya que vivir es actuar y sufrir y ya que la dialéctica es la racionalidad de la praxis» [95].

Lejos de la hipótesis metafísica, se diferenciará también de las hipótesis científicas por su temporalización y su globalidad, o mejor, como él dice, por ser un fenómeno totalizador, en donde la praxis y la teoría aparecen conjugadas y en debida correspondencia. Una de las aportaciones teóricas más importantes de Sartre al marxismo creemos que es este concepto de la totalización empírica, como opuesto a la totalidad que hasta ese momento y desde Lukács ha estado presente en las teorías de inspiración marxista:

«Si la razón dialéctica existe, sólo puede ser -según el punto de vista ontológico- la totalización en curso donde esta totalización ha tenido lugar, y -según el punto de vista epistemológico- la permeabilidad de esta totalización a un conocimiento cuyos movimientos por principio sean totalizadores» [96].

Efectivamente ese proceso temporal totalizador debe ser transparente a la razón, al conocimiento. No sólo debe tener traslucidez sino que además la reflexión teórica, el conocimiento totalizador es un momento constitutivo de la totalización:

«Pero como no se puede admitir que el conocimiento totalizador venga a la totalización ontológica como una nueva totalización de éste, es preciso que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización, o, si se prefiere, que la

totalización comprenda en sí misma su retotalización reflexiva como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso del conjunto» [97].

Las leyes de la dialéctica se encontrarán en el interior de esta experiencia y toda la inteligibilidad del conjunto se hace en el interior de esta totalización:

«Estas indicaciones nos permiten definir un primer carácter de la experiencia crítica: se hace en el interior de la totalización y no puede ser una aprehensión contemplativa del movimiento totalizador» [98].

Este *primer carácter de la experiencia crítica* es la condición fundamental de la experiencia que se requiere por la hipótesis dialéctica.

Efectivamente la interiorización de la inteligibilidad dialéctica en el proceso totalizador como un requisito imprescindible de su experiencia, supone que de ninguna manera puede ser captada, dicha inteligibilidad, desde fuera de un proceso totalizador. Esto supone que el investigador dialéctico debe situarse respecto de su objeto comprendiéndose como participante de la experiencia, debe captar su vivir como una experiencia totalizadora:

«La dialéctica solo se descubre a un observador situado en interioridad, es decir, a un investigador que vive su investigación como una contribución posible a la ideología de la época entera y al mismo tiempo como la praxis particular de un individuo definido por su aventura histórica y personal en el seno de una historia más amplia que le condiciona» [99].

En definitiva si la dialéctica logra su inteligibilidad en la medida que se considera la *racionalidad de la acción* la primera condición del investigador dialéctico es la de concebirse a sí mismo como un agente activo en el interior de un proceso social e histórico de características definidas y en permanente proceso dialéctico. Percatarse de esa condición personal parece ser una exigencia imprescindible para Sartre, para llegar a percibir las razones de la Razón dialéctica.

## II.- Diferencias entre razón dialéctica y razón analítica

En este sentido la razón analítica será diferente a la razón dialéctica. La razón analítica parte del *supuesto del investigador des-situado*, un hombre que hace abstracción de su circunstancia histórica y se erige en conciencia intemporal, que juzga desde una especie de plataforma de absolutez incondicionada:

«La posición del experimentador des-situado tiende a mantener a la razón analítica como tipo de inteligibilidad; la propia pasividad del sabio en relación con el sistema le descubriría una pasividad del sistema en relación consigo mismo» [100].

Pero este supuesto de neutralidad respecto a las circunstancias sociales, esta pasividad, no es para Sartre sino un momento que se concibe en el interior mismo de la inteligibilidad dialéctica, de tal forma que será una especie de modalidad de la Razón dialéctica con la cual ésta se enfrenta a objetos de naturaleza definida, susceptibles precisamente de ser dominados por esta capacidad analítica que se da como un momento constitutivo de la dialéctica:

«Así la Razón analítica, como esquema universal y puro de las leyes naturales, solo es el resultado de una transformación sintética o, si se prefiere, sólo un determinado momento práctico de la Razón dialéctica: ésta, como los



animales-herramientas utiliza sus poderes orgánicos para en algunos sectores hacerse residuo casi inorgánico que descifra lo inerte a través de su propia inercia» [101].

De modo que la dialéctica se instrumentaliza a sí misma haciéndose analítico-práctica, con el interés de tratar mejor ciertos objetos de naturaleza discontinua y parcelada, exterior de hecho al mismo proceso dialéctico, pero de alguna manera presente a través precisamente de este procedimiento interiorizador:

«La razón dialéctica sostiene, dirige y vuelve a inventar sin cesar a la Razón positivista como su relación de exterioridad con la exterioridad natural. Pero esta razón analítica, producida como los carapachos quitinosos de algunos insectos, sólo tiene su fundamento, y su inteligibilidad en la Razón dialéctica» [102].

De modo que el fundamento de la Razón dialéctica lo será también de la Analítica. No serán disposiciones distintas del hombre que pudieran responder a facultades cognoscitivas diferentes, sino que todo forma parte del mismo cuerpo estructural dialéctico, surge, en última instancia, de las mismas circunstancias de la vida humana, que en algunos casos, como interioridad se exterioriza para «interiorizar la exterioridad»:

«Así la ciencia natural tiene la estructura misma de la máquina: la gobierna un pensamiento totalizador, la enriquece, inventa sus aplicaciones y, al mismo tiempo, la unidad de sus movimientos (que es acumulación) totaliza para el hombre unos conjuntos y unos sistemas de orden mecánico. La interioridad se exterioriza para interiorizar la exterioridad» [103].

Es por ello que para Sartre, al contrario de lo que ocurre en las ciencias naturales, que no deben tener necesariamente conciencia de sus últimos fundamentos filosóficos para ser operacionalmente efectivas, para, realizar sus hipótesis y sus experimentos, la dialéctica, el conocimiento dialéctico, es inseparable del acontecer dialéctico del que forma parte, de modo que allí mismo logra su propio fundamento. De tal modo que una instancia no es separable de la otra inmediatamente. La Razón dialéctica no adopta una posición fuera del sistema al cual debe aplicarse. La Razón dialéctica depende de una hipótesis que la afecta plenamente en tanto fundamento «a priori» material de toda la dialéctica, pero de ninguna manera es independiente del proceso de su mostración. Al contrario que parece sucederle al científico moderno:

«El sabio moderno considera a la Razón independientemente de todo sistema racional particular: para él la Razón es el espíritu como vacío unificador; el dialéctico, por su parte, se coloca en un sistema: define una Razón, rechaza a priori a la Razón puramente analítica del siglo XVII o, si se quiere, la integra como el primer momento de una síntesis progresiva» [104].

Como Razón histórica Sartre considera que la dialéctica está en condiciones de explicar cualquier modalidad que haya podido adoptar en el pasado o pueda adoptar en el futuro. De modo que la Razón dialéctica se caracteriza a sí misma, puede definir su naturaleza, describir su área de aplicación -siempre que encuentre la experiencia totalizadora que la evidencia- pero, además puede dar debida cuenta de cualquier otro procedimiento racional existente:

«Este sistema singular pretende superar a todos los modelos de racionalidad e integrarlos: la Razón dialéctica que se constituye en el mundo y por él disolviendo en ella a todas las razones constituidas para constituir otras nuevas, que supera y

disuelve a la vez. Es, pues, un tipo de racionalidad y la superación de todos los tipos racionales» [105].

Esta es una conclusión bastante coherente con el hecho de que la hipótesis que la dialéctica supone, reclama una experiencia de carácter globalizador, de carácter totalizador. Cualquier parcial condición humana, que reclama algún tipo específico de comportamiento inteligente, debe ser considerada algo coyuntural y adventicio, mientras que la razón dialéctica atenderá las necesidades estructurales de la vida humana si logramos demostrar, si Sartre logra demostrar, que la vida humana tiene ese carácter totalizador. Esta es la apuesta que Sartre tiene que ganar y eso es lo que pretende con la *Crítica de la Razón dialéctica*, demostrar la suprema vigencia de la totalización humana, como realidad originaria fundamentadora de la dialéctica.

Respecto a las ciencias y sus condicionamientos categoriales básicos, Sartre sigue, o cree seguir, las indicaciones husserlianas:

«Notemos, en efecto, que el problema es el mismo que Husserl definía a propósito de las ciencias en general: la mecánica clásica, por ejemplo utiliza el espacio y el tiempo como medios homogéneos y continuos, pero no se interroga ni sobre el espacio ni sobre el tiempo ni sobre el movimiento» [106].

Creemos que Sartre se refiere a las diferencias establecidas en Husserl entre las «ontologías regionales» y las ciencias positivas, en donde Husserl establecía una relación de fundamentación apriorística. Por supuesto que las diferencias entre Sartre y Husserl persisten porque Husserl establece siempre las diferencias ontológicas regionales desde el plano de la conciencia, mientras que Sartre parte siempre de una consideración de las prácticas en el interior de una operación totalizadora, en donde la conciencia ocupa su lugar ciertamente, pero no aparece como una instancia absoluta desde la cual pueda, sin más, definir y concretar esos diferentes momentos constitutivos de las ontologías regionales. Queremos decir, que la fundamentación que Sartre reclama tiene inmediatamente connotaciones prácticas mientras que en Husserl siempre predomina la dimensión logicista del problema:

«Únicamente puede hablarse de semejantes regiones teniendo en cuenta su relación con la conciencia en la que en cada caso, se convierten en objetos las clases y regiones del ente» [107].

Es cierto que Husserl fue derivando sus indagaciones hacia actitudes más historicistas y precategóricas, pero en última instancia creemos que las diferencias se mantienen pues Sartre parte de considerar la filosofía marxista y dialéctica como el saber insuperable de nuestro tiempo, (por emplear una expresión conocida y característica de su intento), mientras que Husserl siempre se mostró independiente en sus investigaciones. Sartre se pregunta acerca de los límites, la naturaleza, la validez y la extensión de la Razón dialéctica, y sobre todo acerca de la experiencia totalizadora.

Toda la cuestión está pendiente de encontrar el puesto de la dialéctica, la experiencia totalizadora que la manifieste o la rechace:

«Hay dialéctica si al menos existe en un sector ontológico una totalización en curso que sea inmediatamente accesible a un pensamiento que se totaliza sin cesar en la comprensión misma de la totalización de la cual emana y que se hace su objeto ella misma» [108].

Lo que Sartre tiene que probar es que la historia humana es el sector del ser en que la totalización es la forma de existencia. De esa forma se habrá vencido realmente a Hegel y se habrá salvado la dialéctica.

El problema de la Razón dialéctica y la Razón analítica vuelve una y otra vez en la obra de Sartre. Creemos, no obstante, que la polémica con el estructuralismo presenta la cuestión de una forma radical. Tratamos al final de nuestro trabajo esta polémica y, por tanto, volvemos a tratar este tema. Sartre ha intentado sustraerse a una concepción metafísica de la dialéctica sin caer en el positivismo. Para algún comentarista, Sartre no ha podido vencer la tentación y los defectos de la metafísica. Dice Tierno Galván:

«Este es el punto de divergencia fundamental con el que en este libro sostenemos. La apreciación metodológica de la Razón mecánica es analizable como proceso dialéctico por la Razón dialéctica. Sartre se ha percatado de la imposibilidad de una dialéctica englobante en la sociedad actual, pero ha buscado una *solución metafísica e histórica*, planteando la cuestión a un nivel que no tiene interés práctico, ya que el interés práctico se centra en organizar la globalidad parcial de la inteligencia dialéctica respecto de la mentalidad aquí y ahora, con plena consciencia de la ausencia de una dialéctica interna a la Razón mecánica. Esto es, esencialmente, materialismo, pues la categoría Razón mecánica se «disolverá» con el tiempo en conocimientos empíricos, permaneciendo sólo como expresión lógico-lingüística» [109].

Sartre ha intentado evitar las «caídas» en la metafísica, que no obstante, el profesor Tierno percibe, de dos maneras. Efectuando una severa definición de la metafísica implícita en la concepción de Engels de su «dialéctica de la naturaleza» y criticándola como una seria desviación en el dogmatismo, y, por otra parte exigiendo a la dialéctica una necesaria contrastación experimental. Pero esta experiencia no puede reducirse a la experimentación de las ciencias positivas o a las disecciones de la razón analítica. En todo caso no debemos olvidar dos cosas importantes.

En primer lugar, debemos decir que la obra de Sartre es una labor inacabada y que muchas de las cuestiones que su obra deja en la penumbra deberían ser tratadas en la natural culminación de su pensamiento.

En segundo lugar, la polémica en torno a la dialéctica y a la razón analítica ha tenido momentos intensos en la vida del pensamiento europeo durante estos años. En el año 1969 aparecía en Berlín una obra que recopilaba el contenido de un debate importante que tuvo lugar por entonces en Alemania. La obra de Sartre podía considerarse pionera en la cuestión, aunque el tema pueda remontarse a los orígenes mismos del pensamiento dialéctico. Por otra parte las dos principales figuras enfrentadas gozaban por sí solas de suficiente relieve -Adorno y K. Popper- como para suscitar por sí mismas el encuentro filosófico. El caso es que la disputa estaba en el ambiente del momento y la obra de Sartre sin duda estaba en el horizonte de esta situación [110]. ¿Cuál fue el balance de aquel encuentro entre críticos y positivistas, más o menos?

Creemos poder aseverar, basándonos por ejemplo en las conclusiones de R. Dahrendorf, que una de las conclusiones en las que las dos tendencias pudieron estar de acuerdo -en un contexto, por otra parte, en el que las diferencias no aparecieron tan agudas como en un principio se esperaba- era en recabar, tanto para las ciencias naturales como para las ciencias humanas, un replanteo más a fondo de la cuestión antropológica y de la función del conocimiento humano en relación con el

transcurso de la historia y con la práctica humana. Este será uno de los motivos dominantes en la obra de J.P. Sartre.

## **D) El hombre y la dialéctica**

### **I.-La vida cotidiana y la praxis totalizadora**

Podemos decir que para Sartre el tema de la inteligibilidad dialéctica pasa por las dimensiones inteligibles de la cotidianidad, como lugar de una empresa totalizadora que permite fundamentar la dialéctica. Porque, como ya hemos visto, no es posible conseguir la inteligibilidad dialéctica, desde la «dialéctica de la naturaleza», desde una teoría cosmológica, metafísica, omnicomprensiva tanto de los fenómenos de la Naturaleza como de los fenómenos de la Historia sin distinción. Tampoco es posible una fundamentación desde unas bases empíricas, a través de los aportes de nuestra sensibilidad. Desde Kant ha quedado claro que desde la experiencia sensible es imposible arribar a formulaciones más amplias que tengan carácter apodíctico. Para Sartre la Razón analítica tampoco puede, por definición, fundamentar la Razón dialéctica. Por el contrario la crítica debe desenmascarar estas posibilidades supuestamente legitimadoras. Todavía más, la crítica dialéctica debe avanzar positivamente hasta las condiciones concretas en donde sea posible distinguir el lugar en donde la dialéctica aparezca como fundamento de sí misma. La crítica debe señalar el lugar de la experiencia dialéctica, debe indicar las bases de sustentación dialécticas, el lugar de encuentro de esa lógica de la necesidad y de la libertad, el espacio ontológico en donde emergerán, constitutivamente reclamados en una misma totalización, el pensar y la realidad, pero también todas las leyes dialécticas. Por ejemplo, la aparición de lo negativo, la negación de la negación, etc...

Y, como decimos, para Sartre todo esto supone el hacernos cargo de las características de lo cotidiano, supone el examen de nuestra vida diaria. Esto significa reconocer la naturaleza histórica de nuestra existencia, pero también una historia que se muestra en las incidencias de la vida cotidiana.

Así pues, en la vida singular de cualquiera, a poco que se profundice, debe encontrarse lo substantivo del acontecer dialéctico:

«El lugar de nuestra experiencia crítica no es otra cosa que la identidad fundamental de una vida singular y de la historia humana (o, según un punto de vista metodológico, de la «reciprocidad de sus perspectivas»)[111].

#### **1) El tema de la cotidianidad en el marxismo**

En el marxismo el tema de la cotidianidad ha sido tematizado modernamente. En realidad el momento histórico determinante ha sido la muerte de Stalin, en lo que respecta a los pensadores del Este de Europa. Pero parece que la influencia de Heidegger y de Sartre ha desempeñado su papel en esta integración, en esta presencia de los análisis de la cotidianidad en textos de inspiración marxiana. Lo decisivo es que al ponerse en cuestión el marxismo oficial, ha surgido este asunto de la cotidianidad como elemento indispensable del pensamiento dialéctico.

Efectivamente, por el énfasis puesto en la cotidianidad, Sartre se emparenta con la escuela de Budapest, que se configura en torno al último Lukács, de quien son estas palabras:

«Yo creo que es imposible descender de esta forma superior hasta la forma más inferior. Desde la forma newtoniana del análisis, desde la física newtoniana es imposible llegar a las nociones de que se ha servido un cazador prehistórico para establecer, en virtud de determinados ruidos, si lo que se acerca es un ciervo o un corzo. Por el contrario, si parto del imperativo categórico, tampoco entenderé las simples acciones prácticas del hombre en la vida cotidiana. En consecuencia estimo que el camino a seguir -y con ello estamos de lleno en el terreno de los problemas ontológicos- es un problema genético, es decir, tenemos que tratar de estudiar y entender las circunstancias en sus formas aparentiales iniciales y las condiciones bajo las cuales pueden estas formas aparienciales hacerse cada vez más complicadas y mediadas» [112].

Podríamos citar otros textos en donde *Lukács* considera este problema de la vida cotidiana como un asunto que hay que desvelar a la luz de las alienaciones del momento. Pero quizá su labor ha quedado mejor plasmada en los trabajos de sus discípulos. *Agnés Heller*, que durante los años 1955 hasta 1958 fue ayudante de *Lukács*, ha escrito un libro cuyo título ya es sumamente sugerente: *Historia y vida cotidiana*. Manuel Sacristán ha escrito el prólogo de la obra, en el que se puede leer lo siguiente:

«Para Agnés Heller, la preocupación por la cotidianidad se impone al pensamiento marxista por causa “del abrupto final, en el mundo capitalista, de la época optimista y llena de ilusiones que siguió a la derrota del fascismo, así como por causa de que esa derrota no suscitó una nueva Europa de izquierdas” (...) “En el socialismo se agudizó ese mismo problema (el de la cotidianidad) en la época subsiguiente a la muerte de Stalin. En este caso resultaba que la mera desaparición del poder de Stalin, aunque era condición imprescindible de la producción de una forma de vida humanizada, no era ni mucho menos condición suficiente. Pues en los países en que se realizó esa liquidación -con mayor o menor consecuencia- quedó por resolver -entre otras- la cuestión de la función configuradora de las formas de vida socialista» [113].

*Agnés Heller* intenta con sus estudios, complementarios a la labor antropológica efectuada por György Markus [114] establecer los fundamentos de una ética materialista y social a partir de lo cotidiano. Podemos observar en sus textos la misma confluencia de lo histórico con la cotidianidad que tanto recuerda los textos de Sartre:

«La vida cotidiana no está “fuera” de la historia sino en el “centro” del acontecer histórico: es la verdadera “esencia” de la sustancia social» [115].

En Francia un autor que se ha ocupado ampliamente de la vida cotidiana ha sido *Henri Lefebvre*. En su libro «*La vida cotidiana en el mundo moderno*», Lefebvre después de estudiar la irrupción de lo cotidiano en la literatura, con especial análisis de la obra de James Joyce, pero llegando hasta el teatro de Ionesco, al cine de Resnais o la poesía de Ponge escribe:

«Lo cotidiano, considerado como conjunto de actividades en apariencia modestas, como conjunto de productos y de obras muy diferentes de los seres vivos (plantas, animales que nacen de la Fisis, en la Naturaleza). No parece ser tan solo lo que escapa a los mitos, los de la naturaleza, de lo divino y de lo humano. ¿No constituirá una primera esfera de significado, un campo en el que se proyecta la actividad productiva (creadora) saliendo así al encuentro de nuevas creaciones?» [116].

Para Lefebvre esta «*primera esfera de significado*» manifiesta una «interacción dialéctica tal que sería imposible no partir de ella para realizar lo posible». Y es desde lo cotidiano como hay que superar efectivamente la problemática que desde Hegel tiene planteada la filosofía. «O bien ir más lejos que Hegel» escribe «o bien volver hacia la metafísica», lo que parece indicar que el ir más lejos que Hegel supone partir del análisis de la realidad cotidiana y de su dialéctica. La otra alternativa es perderse en los entresijos de la subjetividad, «hacia la angustia y la desesperación de Kierkegaard, hacia ese nihilismo que Nietzsche quería superar; volver a los mitos y finalmente, hacer de la filosofía misma el último de los mitos cosmogónicos y teológicos» [117].

Estas mismas frases pudieron haber sido escritas por Sartre. Párrafos parecidos encontramos en la *Crítica de la Razón dialéctica*, pero el libro de Lefebvre está escrito en 1968. Ocho años separa los dos escritos. Y Lefebvre es consciente de que el tema viene suscitado por el «desencanto» de la Francia de la Liberación y su estudio es posible porque en 1968 ya se tiene una cierta perspectiva [118].

## 2) El tema de la cotidianidad en el marxismo fenomenológico

Seguramente tienen razón *Agnés Heller* y *Lefebvre* cuando piensan que el estudio de la vida cotidiana es el único camino para salir del atolladero en donde están las sociedades del Este y del Oeste después de los momentos agudos de la dominación stalinista y fascista. Pero cuando Sartre emprende el trabajo es consciente de ambos hechos con lúcida anticipación. Lo que ocurre es que en la esfera de la fenomenología y del existencialismo el tema de la vida cotidiana viene propuesto en las indagaciones de *Husserl* y de *Heidegger*. Es por ello que Sartre viene a coincidir asombrosamente con las especulaciones de un marxista profundamente imbuido de la filosofía heideggeriana. Nos referimos a *Karel Kosik*. En su libro, *Diálectica de lo concreto* Kosik nos propone toda una «Metafísica de la vida cotidiana» en donde las similitudes con el libro de Sartre, quizá por esa influencia mutua de Heidegger, son extraordinarias. Kosik está completamente en armonía con Sartre cuando manifiesta que entre la Historia y la cotidianidad deben encontrarse las mutuas y reales implicaciones. Para Kosik también la vía de acceso, el punto de partida de la comprensión, se establece en el espacio de la vida cotidiana, pero debe ser también debidamente complementado por la otra perspectiva:

«Hemos señalado que la separación radical de la cotidianidad respecto de la variabilidad y la acción histórica conduce, de una parte a mistificar la Historia, que se presenta como el emperador a caballo y como la Historia; y, de otra, a vaciar la cotidianidad, a la banalidad y a la “religión de la laboriosidad”. Separada de la Historia se vacía la cotidianidad y queda reducida a una absurda inmutabilidad, mientras que la Historia separada de la cotidianidad se convierte en un coloso absurdamente impotente, que irrumpe como una catástrofe sobre la cotidianidad, sin poder modificarla, es decir, sin poder eliminar su banalidad y darle contenido» [119].

Y del mismo modo que Sartre, el «encuentro» entre lo cotidiano y lo histórico no es un hecho espontáneo sino que debe ser objeto de investigación que supere el absurdo y el automatismo con el que la vida cotidiana se presenta.

«La separación de la cotidianidad de la historia, separación que constituye el punto de vista -inicial, transitorio, permanente de la conciencia cotidiana, se

muestra prácticamente, en este encuentro, como una mistificación. La cotidianidad y la historia se compenetran» [120].

Aunque podemos demostrar, respecto al tema de la cotidianidad, un amplio tratamiento por parte del pensamiento marxista, lo que hay que poner de manifiesto es que en ningún caso el tema tiene la importancia filosófica que adquiere en la *Crítica de la Razón dialéctica*. En la objetivación de la vida humana que se da en la vida cotidiana, han de poderse lograr las razones básicas de una concepción histórica dialéctica. La antropología, la historia y la epistemología se encuentran ante una especie de experimento crucial y definitivo.

Efectivamente en Sartre se trata de una cuestión de explicación y de hermenéutica de importancia trascendental. Si la única explicación posible de la historia del hombre se tiene que efectuar desde «fuera» del mismo, con una visión objetivante, que hace permanente abstracción de la condición subjetiva y del individuo, sin que se dé la reciprocidad, es decir, sin que los complejos colectivos y las situaciones históricas puedan ser comprendidas también desde las praxis individuales, desde los hombres que entrelazan sus acciones y conforman los elementos activos de esos colectivos, el conocimiento que se lograra será radicalmente insuficiente y de ninguna manera auténticamente dialéctico. Los individuos aparecen en el interior de ese conocer como elementos inertes y pasivos. La historia viene de esa forma dotada de una dinámica extraña y los que continúan manteniendo la dialéctica desde esa anulación de la base individual, tienen que aducir fuerzas extrañas como auténticas protagonistas de una historia que ya no es la historia del hombre, sino de esas supuestas entidades. Eso es una situación paradójica, porque con el pretexto de evitar la subjetividad de la explicación, paradójicamente se acepta una visión externa, una perspectiva exterior que no es más que una subjetividad absolutizada, un idealismo absoluto que se ignora a sí mismo.

Desde el punto de vista político, que es una dimensión que Sartre no pierde nunca de vista, esta aberración antropológica y epistemológica tendrá también tristes consecuencias. Será la justificación legitimadora de unas pretensiones igualmente absolutas que hacen abstracción de las condiciones de la vida cotidiana y de la singularidad de los hombres.

Esta situación es tanto más incomprensible si se tiene presente que las categorías marxistas reclaman, remiten, al tema antropológico subyacente. De modo que la superación de Hegel supone una develación de los supuestos antropológicos que yacen en el interior del marxismo:

«El marxismo de Marx, al señalar la oposición dialéctica entre el conocimiento y el ser, contenía a título implícito la exigencia de un fundamento existencial de la teoría. Por lo demás, para que tengan sentido completo nociones como reificación o alienación, habrá hecho falta que el interrogador y el interrogado sólo forma sen uno. ¿Qué pueden ser las relaciones humanas para que puedan aparecer e n algunas sociedades definidas como las relaciones de las cosas entre sí?» [121].

El tema del hombre, el de la subjetividad-objetividad de la acción del hombre es en el caso de Sartre una antigua cuestión, constante a lo largo de su vida filosófica. Casi toda su labor de crítica literaria ha ido dirigida al exámen de la singularidad, a detectar lo genérico y lo genuino, lo universal y lo singular en la vida de Baudelaire o de Flaubert. Y este interés por lo singular tiene antecedentes filosóficos de relieve, Dilthey, por ejemplo. Pero en ninguna situación anterior ha tenido la importancia que

adquiere en Sartre. En este sentido en Sartre se da una conjunción entre filosofía fenomenológica y materialismo dialéctico muy característico:

«La descripción que hace Sartre de la praxis -como veremos enseguida- me parece decididamente fenomenológica, puesto que ella está conducida por una intencionalidad expresable de este modo: si el hombre es real portador y realizador de la historia, entonces necesita analizar y describir lo que sucede en el hombre, ver qué sentido tiene para él y cómo es definible la condición objetiva que lo determina; ver qué sentido tiene para él y cómo es definible su acción» [122].

Para Marco Maccio, en la filosofía de Sartre la comprensión del marxismo pasa por la comprensión de «que la acción del hombre es comprensible solamente a partir de eso que el hombre es y quiere ser y no sólo a partir de eso que el hombre soporta». Y es esta acción intencional la que «confiere sentido a la condición que soporta porque la vive y la comprende». A nuestro entender Marco Maccio tiene razón con tal de que se tenga presente que Sartre pretende incorporar una complementación efectivamente substantiva al objetivismo dialéctico sustentando hasta su momento, pero que de ninguna manera pretende una suplantación o sustitución de las categorías marxistas clásicas.

Como decimos, el tema del hombre es una constante en Sartre que ha tomado modulaciones concretas según las circunstancias concretas en que Sartre se encontraba, teóricamente hablando. Ahora es reclamado para introducir una dimensión de gran transcendencia en el interior de la dialéctica histórica. La acción del hombre, si realmente consiste en una totalización social, si realmente puede detectarse en ella las dimensiones dialécticas fundamentales, será lo que habrá que incorporar al cuerpo de la filosofía marxista sin más. Luego, el existencialismo ya no tendrá razón de ser:

«El día en que la búsqueda marxista tome las dimensiones humanas (es decir, el proyecto existencial) como el fundamento del Saber antropológico, el existencialismo ya no tendrá más razón de ser» [123].

De modo que Sartre, en la descripción fenomenológica que pretende, trazará la génesis de la comprensión dialéctica, pero no la total comprensión dialéctica de la historia humana. Abrirá la vía de acceso a esa comprensión, delineará el punto de partida, la génesis fecunda de una labor posterior que deberá abarcar, desde este fundamento antropológico-histórico-epistemológico, la sociología con sus propias determinaciones y autonomías y, posteriormente, una explicación de la Historia realmente acontecida.

La cuestión es importante porque la conjugación de perspectivas, que en nuestro tiempo han tenido relieve propio, es una característica reconocida en la obra de Sartre que le da categoría propia. Efectivamente, para Viet, Sartre ocupa un lugar de excepción en el pensamiento contemporáneo por la forma en que se correlacionan la fenomenología y el *estructuralismo* en su pensamiento, perspectivas que en principio parecen difícilmente armonizables:

«¿Estas diferencias se imponen hasta el punto de que no se puedan admitir las dos tendencias en la unidad de un mismo método? Quizá parezcan débiles si se elige, en la dirección del acercamiento trazada por J.P. Sartre en la Crítica de la razón dialéctica, insistir preferentemente sobre un carácter común a las dos orientaciones del pensamiento estructuralista. Originándose en la tradición hegeliana, una y otra constituyen, en efecto, lo que se podría llamar lógica del



contenido. Suponen, en otras palabras, que los hechos se organizan de modo lógico a partir de su contenido mismo disponiéndose de manera inteligible y sin que sea necesario recurrir a una exigencia que, pesando sobre ellos desde el exterior, les daría su forma. Si se pone el acento sobre este carácter parece que se debe indicar al cabo la convergencia de las dos corrientes del estructuralismo que provienen respectivamente de Marx y de Husserl» [124].

Para Viet, en definitiva, Sartre sabe conjuntar ciertos principios característicos del pensamiento fenomenológico, como «la adherencia de mi pensamiento a mí mismo», según la expresión de Merleau-Ponty, con la aceptación de un sentido de los objetos, que si bien reclaman la acción humana en todos los casos, también gozan de unas dinámicas propias y de unos sentidos propios. Para Viet el pensamiento de Sartre trasciende la estructura atemporal donde se realiza la lectura del sentido en la intuición eidética, y se compromete con la noción de una estructura histórica, «cuyo concepto precisó G. Lukács en *Historie et conscience de classe*».

### 3) Diferencias entre totalidad y totalización

El tema del hombre y el de la vida cotidiana se presentan en la *C.R.D.* coaligados con las características constitutivas de una praxis intencional, temporal, estructural. Estas características son típicas de un movimiento abierto y globalizador y no de algo concluso y acabado. Conviene por eso diferenciar entre totalización y totalidad [125].

Sartre tiene que necesariamente enfrentarse con esta distinción. Esto es suficientemente significativo: desde el principio tiene necesidad de introducir una perspectiva dinámica, radicalmente temporalizada y de consistencia abierta, para caracterizar el objeto de la experiencia dialéctica.

La diferencia estriba en que para Sartre la *totalidad* está dada, completada. Es vestigio de una acción pasada, objeto de imaginación en tanto terminada; hay muchas realidades pseudoinertes y pseudototalizadas en nuestra imaginación. También concebimos el final de nuestra acción como una totalidad perfectamente definida... Pero nuestra acción, en realidad, es un acto en curso, que dibuja un campo práctico en curso de unificación, que pretende ciertos desplazamientos de una realidad estructurada previamente en totalidades inerciales. Cuando nuestra acción cesa «la multiplicidad vuelve a su estatuto original» [126].

Por el contrario la noción de *totalización* permite conjugar los requisitos de una dialéctica y que respete los componentes que entran en juego en el campo dialéctico. La totalización significa que el pensamiento y la realidad entran en contacto sin homologarse pero requiriéndose mutuamente, significa que las estructuras no son reductibles a la conciencia individual, que la temporalización de nuestra acción es independiente de la temporalización objetiva aunque esto signifique la mutua dependencia en la comprensión de la acción. Significa también la irreductibilidad del individuo en los grupos y en las clases sociales de los que forma parte como miembro activo e, influyente y también la autonomía de esos grupos y de los individuos del grupo a mi acción y a mi conciencia. Y será desde esas diferencias y mutuas irreductibilidades desde donde surgirá, alguna vez, tanto en lo positivo como lo negativo de la dialéctica. Y por eso puede decir Sartre.

«A partir de ahí la inteligibilidad de la Razón dialéctica se puede establecer fácilmente: no es otra cosa que el movimiento mismo de la totalización» [127].

Y creo que ahora ya estamos en condiciones de comprender por qué la inteligibilidad dialéctica pasa por el estadio necesario de la comprensión de la vida cotidiana, que es donde todos estos momentos constitucionales de la dialéctica se presencian; manifiestan. Al menos esto es lo que Sartre cree poder demostrar. Y esta finalidad metodológica que Sartre manifiesta a diferencia de otros marxistas que al estudiar la vida cotidiana no acaban de poner en *relación de una manera tan manifiesta las intenciones dialécticas como Sartre*. Un ejemplo importante es Karel Kosik. Tanto en *La metafísica de la vida cotidiana* como en su trabajo sobre *La totalidad concreta* [128] trata Kosik de revisar críticamente una noción de la Historia excesivamente separada de la vida del hombre, como una totalidad extrañada a la acción social del hombre, . una «mala totalidad», que Kosik contraponía la totalidad concreta, caracterizada por el hecho de que esta última noción, pone en relación el fenómeno de la vida cotidiana con la esencia del devenir histórico, pero... ni por casualidad aparece la palabra «dialéctica» entre sus escritos.

Y esta «totalización» de la vida y de la dialéctica añade una dificultad más. Como no se trata de algo dotado de una pétrea constitución, y por otra parte viene estructurado dialécticamente en temporalización, resulta que esta realidad totalizadora no es inmediatamente accesible y escapa al saber directo. Podríamos decir que la misma inmediatez de la existencia es un obstáculo a la aprehensión por medio de conceptos y de términos, que normalmente se emplean para realidades que precisamente lo son en tanto se manifiestan a esta existencia activa. Eso no quiere decir que las expresiones por las que denotamos esa totalización no tengan referencias objetivas comprensibles. La inteligibilidad dialéctica es un momento constitutivo de la misma totalización, y si ésta ha de manifestar la máxima evidencia dialéctica, estos términos que la denotan han de ser plenamente comprensibles:

«Se trata aquí de un proceso perfectamente racional: en efecto la palabra, aunque indique regresivamente su acto, remite a la comprensión fundamental de la realidad humana en todos y en cada uno; y esta comprensión siempre actual, está dada en toda praxis (individual y colectiva) aunque en una forma no sistemática» [129].

En el sistema hegeliano el hombre concreto se diluía en el interior de una construcción idealista de tal modo que la singularidad de su existir quedaba trascendentalmente superado como en un momento universal del devenir del espíritu subjetivo. Frente a Hegel especialmente Sören Kierkegaard ha reivindicado la irreductibilidad de la singularidad humana, hasta un punto en el que realmente ha venido a caer en el irracionalismo. De hecho Kierkegaard como ha demostrado alguno de sus estudiosos y hermeneutas, ha destacado la dimensión entitativa del hombre singular delante de su creador Dios. La razón humana para Kierkegaard queda reducida a establecer comparaciones entre la realidad de la existencia humana y lo que Dios y la ley moral piden de él:

«No con el fin de llegar a una conclusión especulativa, sino como una guía y un agujón para seguir creciendo en carácter y en devoción» [130].

Para Collins efectivamente lo que viene a faltar en el danés es un desarrollo de la verdad existencial «siguiendo líneas especulativas y metafísicas» [131].

De modo que si la dialéctica no puede ser ella misma objeto de conceptos porque por el contrario, es ella misma la que los construye y utiliza, no por ello deja de ser algo que no pueda ser denotado. Términos como el de proyecto, trascendencia, necesidad, praxis, manifiestan aspectos de su estructuración, pero todo lenguaje

presupone la dialéctica, del mismo modo que la mercancía «retiene en sí y nos envía el trabajo humano que la ha producido». De modo que Sartre no cae en el irracionalismo de Kierkegaard. Los términos en cuestión pueden denotar regresivamente el acto reflexivo que la existencia efectúa en una operación práctica sobre ella misma:

«El irracionalismo original del intento kierkegaardiano desaparece enteramente para dejar lugar al anti-intelectualismo» [132].

Es cierto que todo lenguaje objetiviza sus referencias y que con estos términos el hombre se convierte en objeto del hombre, en objeto de su lenguaje, pero al contrario del conocimiento conceptual que no tiene como objeto al hombre, estos términos «jalonan la actualización comprensiva» con indicaciones que remiten simultáneamente a la práctica reflexiva y al contenido de la reflexión comprensiva:

«Necesidad, negatividad, superación, proyecto, trascendencia, forman en efecto una totalidad sintética en la que cada uno de los momentos indicados contiene a los otros» [133].

Estos términos no pueden ser concebidos nunca formalmente y al margen de los acontecimientos sociales, históricos, antropológicos, concretos, formando un cuerpo de conocimientos revisables y paralelos a los otros. Del mismo modo los estudios sobre el hombre deben considerar estas categorías dialécticas subyacentes como el terreno más radical y básico de sus conocimientos antropológicos.

«La antropología sólo estudia objetos. Ahora bien, el hombre es el ser por el cual el devenir-objeto le viene al hombre» [134].

De lo cual se deriva una función complementaria imprescindible para los antropólogos. Todas las manifestaciones concretas y conceptuales que estos estudian, deben montarse sobre la estructura de la existencia, como presupuesto que enriquece su perspectiva, que realmente crea una mutua complementariedad de perspectivas.

Esta complementariedad de perspectivas se establecerá en el interior de una totalización siempre abierta, no definida, estructurada con elementos que se reclaman mutuamente.

«Esta disolución perpetua de la intelección en la comprensión e, inversamente, el perpetuo descenso que introduce a la comprensión en la intelección como dimensión del no-saber racional en el seno del saber, es la ambigüedad de una disciplina en la cual el interrogador; la pregunta y el interrogado con sólo uno» [135].

Ya hemos dicho que para nuestro pensador las categorías marxistas típicas -explotación, fetichización, reificación, etc...-, son las que remiten a las estructuras existenciales. De hecho todas ellas están sostenidas por el concepto y la noción de la «praxis». Pero entonces, lo que eso significa es que la praxis de Sartre coincidirá con la praxis de Marx, y del mismo modo puede ser denominado proyecto, totalización dialéctica, etc... Y Sartre insiste que tal noción y todos los sentidos implicados en la misma, no son reductibles a los conceptos de corte científico:

«La noción de praxis y la de la dialéctica inseparablemente unidas están en contradicción con la idea intelectualista de un saber. Y para llegar a lo principal, el trabajo, como reproducción por el hombre de su vida, no puede conservar ningún sentido si su estructura fundamental no es proyectar» [136].

Esta es la novedad que la *Crítica* aporta. Si como hemos dicho, el tema de la singularidad, el tema de la vida cotidiana, que se da siempre como una vida personal, ha ido cobrando modulaciones diversas según la situación desde la cual se percibía, en el caso de la *Crítica*, el tema se identifica, en este momento de acercamiento al marxismo, con la praxis marxista. ¿Es eso posible?.

Por lo pronto hay que decir que el «proyecto» tal y como se describe en la «*Crítica de la Razón dialéctica*» tiene diferencias importantes respecto al descrito por Sartre en otras ocasiones. Para Chiodi eso resulta evidente:

«En la *Critique*, el proyecto no sólo se relaciona más bien con la praxis que con la conciencia, sino que es explícitamente presentando como «praxis en situación». Situación quiere decir condicionamiento, y la praxis condicionada confiere a la noción de posibilidad un significado completamente nuevo respecto de *L'être et le Néant*, porque «el proyecto debe atravesar necesariamente el campo de las necesidades instrumentales» [137].

Esta «praxis en situación», esta totalización inscrita en lo concreto, formando el complejo existencial en donde necesidad, finalidad, posibilidad, condicionalidad, contrafinalidad, se convierten en elementos constitutivos que deben ser comprendidos por la inteligibilidad dialéctica, es para Sartre análogo a lo que Marx planteaba con su praxis. Para Chiodi el acercamiento de Sartre al marxismo se efectuó precisamente en esta noción, una vez ha sido diferenciada de sus significados anteriores por mediación de la filosofía de Heidegger:

«Ahora bien, el carácter fundamental de la noción de «proyecto», tal como se presenta en la *Critique*, consiste en la identificación del proyecto y praxis en sentido marxista. Pero la praxis marxista equivale a la «cura» heideggeriana; ambos conceptos han nacido de una polémica anticoncienialista, dirigida contra Hegel y contra Husserl en uno y otro caso, respectivamente» [138].

Sartre tendrá que explicar cómo es posible pasar de la dialéctica como «totalización vivida del proyecto individual», a la dialéctica como Historia y sentido de la Historia, es decir, como resultado del enfrentamiento de los proyectos múltiples que confluyen en el devenir histórico. Pero este es un problema que debemos tratar en otro lugar. De todas formas recordemos de qué manera para la dialéctica de lo concreto de K. Kosík la pregunta por la génesis era inevitable y comportaba el supuesto de la comprensión racional de la estructura. Lo que significa la praxis entendida como «producción social» del sujeto histórico.

«Y, en fin, también la totalidad de base y supraestructura es abstracta si no se demuestra que es el hombre, como *sujeto histórico real*, quien crea en el proceso de producción y reproducción social la base y la superestructura, forma la realidad social como totalidad de las relaciones sociales, instituciones e ideas, y en esta creación de la objetiva realidad social se crea al mismo tiempo a sí mismo como ser histórico y social, lleno de sentido y potencialidad humana, y realiza el proceso infinito de “humanización del hombre”» [139].

Pero insistamos que el concepto de totalización es para Sartre el meollo, la esencia dialéctica que se presentará siempre como una estructura dinámica, en curso, totalizando un determinado campo social, un proyecto materializado en donde lo estrictamente subjetivo se confunde con su objetivización y con las objetividades ya totalizadas, ya constituidas en totalidad, estructuradas a su vez, gozando de inercia aunque sean fruto del hombre, y en este caso, autonomizadas y fisicalizadas, todo

esto tendrá que describirlo debidamente. Pero Sartre insiste en la delimitación, en el dibujo previo de su objetivo, en la coherencia de su intento.

El ser social de la cotidianidad se basará, en una peculiar dialéctica de interiorización por un sujeto, de las condiciones externas, y de exterioridad de sus intenciones en un campo determinado previamente por unos precipitados históricos y culturales que subyacen como componentes pasivos o activos de la acción, obligando en buena parte a que la acción del hombre se convierta ella misma inercial y rutinaria, pero sin dominarla totalmente, pues el hombre podrá constituir acciones de ruptura sobre este cuerpo social instituido, introduciendo novedades, acciones materializadas y condicionadas por el campo de las posibilidades instrumentales, pero de ninguna manera reducibles a una mera y mecánica emanación de estos.

El marxismo moderno ha introducido el concepto de totalidad concreta frente a la totalidad abstracta y más general del idealismo hegeliano y del estructuralismo. Porque el marxismo ha profundizado últimamente en el tema del hombre. Pero la noción de «totalización» nos parece expresión más feliz y adecuada que el de «totalidad concreta» utilizada por Kosik y por algún otro. Las dimensiones dinámicas, abiertas, irreducibles, de los elementos que entran en el juego dialéctico están mejor denotadas a nuestro entender. La célebre crítica de K. Popper [140]. queda mejor arrumbada y superada, el marxismo se libra de todo determinismo economicista e historicista. Y se libra precisamente profundizando en él mismo, en los supuesto que implica, en la antropología subyacente que Sartre cree poder develar legitimando, al mismo tiempo, todo el sistema. Creemos que hay ligeras diferencias, respecto al pensamiento de Kosik favorables a Sartre en esta perspectiva. Aunque haya autores que consideren que esas diferencias no existen, *a nosotros* nos parecen esenciales para el desarrollo de la «*Crítica de la Razón dialéctica*». Porque desde las totalizaciones cotidianas habrá que ir comprendiendo genéticamente la aparición de realidades más totalizadas, las instituciones sociales y los grupos, por ejemplo, y habrá que llegar a explicar incluso la totalización de la Historia sin sujeto totalizador...lo cual es toda una aventura intelectual. Como digo hay autores que consideran que la labor de Kosik y de Sartre es prácticamente idéntica:

«Kosik acepta y utiliza frecuentemente la problemática planteada por el existencialismo y la fenomenología y muchos de sus hallazgos filosóficos, esforzándose, claro está, por iluminarlos, complementarlos y “desmitificarlos” desde el punto de vista de la filosofía marxista de la praxis. Hay pasajes de su libre que recuerdan de cerca la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre» [141].

Kosik no se ha preocupado de establecer las «desmitificaciones» en lo que respecta a la filosofía de Sartre. Nos parece sospechoso su silencio si tenemos presente la similitud que Fernández-Santos ha señalado. En una nota a pie de página escribe:

«Sartre reconoce acertadamente que el marxismo es el horizonte insuperable de nuestra época, pero “olvida” añadir que el marxismo es también una “ontología del hombre”» [142].

Es una nota que nos parece dotada de radical insuficiencia. La complementariedad que Sartre pretende introducir en el marxismo, parte de unos supuestos fundamentales de la teoría y de una aceptación de sus categorías básicas. La unificación de fenomenología y praxis que Kosik alaba entusiásticamente en el caso de la obra de *Tran-Duc-thao*, no la reconoce Kosik respecto a Sartre en absoluto. Para Kosik la obra de Tran-Duc-Thao es «la primera tentativa sería de confrontación

de la fenomenología y la filosofía materialista» [143]. Pero en todo caso no la única y nos permitimos añadir además que no tan ambiciosas [144]. Sin olvidar además que Tran-Duc-Thao no tenía una obra precedente que le caracterizase en algún sentido. Sartre efectúa un acercamiento desde los mismos presupuestos existenciales y fenomenológicos de su propia filosofía. Su obra nos parece de inevitable estudio si tenemos que proponernos ese acercamiento.

## II.-El tema de la subjetividad antes y después de la crítica

El tema del individuo, del sujeto singular, la filosofía de lo concreto, todo esto es una vieja cuestión en la filosofía de Sartre. Fue el objeto de su primera obra y después de la *Crítica de la Razón dialéctica* ha vuelto a ser motivo de su estudio. Efectivamente el ensayo sobre *La trascendencia del Ego* con el que principió sus trabajos filosóficos, ya trata de la conciencia singular. Porque propiamente las dos únicas publicaciones que la precedieron no pueden ser consideradas como investigaciones filosóficas propiamente dichas. Una es un artículo sobre la teoría del Derecho en Duguit, aparecida en 1927; la otra, titulada *La légende de la vérité* era un cuento filosófico. Apareció en 1931 en la revista *Bifur*.

*La trascendencia del Ego*, escrita en 1934, se inscribe en una serie de publicaciones que Sartre lleva a cabo a raíz de su estancia en Berlín, el mismo año, cuando se dedicaba a estudiar la obra de Husserl. En 1935-6 escribía la vez *La Imaginación y Lo imaginario* (publicadas respectivamente en 1940) después, en 1937 1938, *La Psyche* de la cual tenía la idea ya en 1934. A finales de 1939 publicará el *Esbozo de una teoría de las emociones*.

En esta primera obra, se puede decir que Sartre ya establece los motivos fundamentales de su primera etapa filosófica. Se trata de una investigación del subjetivismo humano, a través del estudio y la superación de Husserl, pero también de Freud. Inmediatamente después de esta obra se dedicará Sartre a escribir *El Ser y la Nada*. Aquí profundizará y desarrollará parte de las ideas ya presentes en sus escritos anteriores. Ahora la espontaneidad de la conciencia, que aparecía en su obra primeriza, ha desaparecido. En esta obra la libertad y la espontaneidad se conciben en unidad. En la *Crítica de la Razón dialéctica* se volverá a separar la conciencia y la libertad.

En su obra siguiente *El existencialismo es un humanismo* el tema de la subjetividad continúa manifestándose:

«Hay dos sentidos de la palabra subjetivismo y nuestros adversarios juegan con los dos sentidos. Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo.»

En la *Crítica* la subjetividad servirá para establecer las bases de la justificación del pensamiento dialéctico. Después de la *Crítica* la subjetividad está presente en toda su obra filosófica. En el *Idiota de la familia* de una manera absoluta y principal. En Diciembre de 1961, apenas transcurrido un año de la publicación de la *Crítica*, participa Sartre en Roma invitado por el Instituto Gramsci, en una conferencia debate con el título, «Subjetividad y marxismo». Pocos días después de responder a las objeciones de Vigier, R. Garaudy y Orsel, marxistas franceses, sobre su concepto de dialéctica, respuestas que recogemos en otra parte [145]. Sartre se disponía a rebatir las objeciones de los marxistas italianos: en el debate, además de Alicata que

lo presidía, participaba Luporini, Lombardo Radice, Colletti, Paci, Valentini, y otros más, inclusive literatos y artistas como Piovane y Guttuso.

Según los editores, el texto de Sartre sólo ha sido publicado en castellano. Junto con su participación se recogen estudios sobre Sartre de diversos autores Ben Brewster, Rosana Rossanda, Giovani Cera, André Gorz, Marco Maccio. El estudio de este último es especialmente importante para el asunto que nos ocupa. Se titula: *La dialéctica sartreana y la crítica de la dialéctica objetiva* y en él podemos leer:

«Condiciones y acciones no son realidades homogéneas sino opuestas; esto significa que la realidad de la acción no está ya en la realidad de la condición, sino que la realidad de la acción, está en el hombre, que la acción es comprensible a partir de *eso que el hombre es y quiere ser* y no sólo a partir de eso que el hombre soporta, es decir la condición dada. Entre la condición y la acción entonces, se yergue el hombre, dotado de una *tensión intencional hacia la propia esencia* irrealizada y negada; ese hombre que en cuanto tal, confiere *sentido* a la condición que soporta porque la vive y la comprende poniéndola en la perspectiva de lo que él quiere ser y por lo que elabora un proyecto tratando de concretar en él su esencia, la humanidad a la que intencionalmente tiende» [146].

El escrito de Sartre se titula «Subjetividad y marxismo» y tratará de analizar si la subjetividad existe y es relevante para comprender la dialéctica, o si bien constituye un simple conjunto de hechos que se puede mantener fuera de un gran estudio sobre el desarrollo humano.

Del mismo modo que en la *Crítica*, repite que ha existido una interpretación del marxismo que lo ha transformado en un idealismo voluntarista. Si en la *Crítica* aparecía Engels como el responsable máximo de una reducción de los textos marxistas a un objetivismo de tipo idealista, ahora Sartre apunta sus dardos críticos a las teorías y concepciones de G. Lukács. Efectivamente el autor húngaro haciendo *«una mala interpretación de ciertos textos ambiguos del marxismo»*, substantiva a la clase obrera hasta tal punto, que toda la cuestión de la dialéctica depende de la toma de conciencia de esta clase como motor único y máximo de la historia del hombre, la portadora de su liberación, la única y cabal redentora de la situación conflictiva de la lucha de clases. A ojos de Sartre, el húngaro ha caído en el pan-objetivismo consecuencia de una lectura de Marx que se queda en los niveles inmediatos de su comprensión:

«A partir de este momento alguien como Luckács puede elaborar una teoría del todo objetiva de la conciencia de clase mediante una dialéctica objetiva, y si habla de subjetividad es únicamente para referirla al sujeto individual, en la medida en que es fuente de errores o sencillamente una realización inadecuada» [147].

Reconoce Sartre que hay textos de Marx muy ambiguos en los que el equívoco ciertamente es de fondo. Particularmente notorio será *La contribución a la crítica de la economía política*. Pero en todo caso la obra de Marx en conjunto alude al *«Hombre total»* de forma que se puede tomar su obra como una antropología latente que hay que saber encontrar a través de las manifestaciones generales. Desde luego hay que evitar el idealismo en todas sus dimensiones, cosa que Lukács no ha hecho.

«Esta concepción (de Lukács) lleva al objetivismo a tal punto que hace desaparecer toda subjetividad y por tanto nos hace caer en el idealismo. Un idealismo dialéctico sin duda, en el cual se parte de la condición material, pero que sigue siendo siempre el idealismo» [148].

Dejando a un lado la filosofía de Lukács, nuestro autor es consciente de que su pensamiento se presta a tergiversaciones también idealistas porque se pueden interpretar sus alegatos a favor de subjetividad como si pretendiera reponer algún tipo de filosofía del sujeto. Nos previene, por tanto, desde el principio entre una *filosofía del sujeto* y una *filosofía de la subjetividad*. Cuando Sartre habla de subjetividad se refiere a un tipo de acción interna, a un sistema de interioridad y no a una relación inmediata con el sujeto.

Insistimos en que toda la filosofía del sujeto que hace partir desde sus condiciones intelectuales o sociales el resto de las condiciones del mundo, es un idealista. Toda filosofía del sujeto histórico -Lukács lo prueba muy bien- está abocada a ser un pan-objetivismo idealista [149].

Sartre nos introduce de nuevo en el tema de la subjetividad tal y como él la entiende partiendo de un texto de Marx en la *La contribución a la crítica de la economía política*, en la cual se afirma «que en toda ciencia social histórica es preciso tener siempre presente, en el estudio del movimiento de las categorías el hecho de que ellas expresan siempre formas y condiciones de existencia». Estas palabras nos remiten a postular una teoría del *hombre total*:

«¿Qué es el hombre total? En los textos del joven Marx, y lo retomo enseguida, el hombre total se define mediante una dialéctica de tres términos: necesidad, trabajo, disfrute. Por tanto, si queremos comprender, después de Marx, la dialéctica de la producción en su conjunto, es preciso ante todo ir al núcleo, y el núcleo es el hombre que tiene necesidades, que busca satisfacerlas es decir, producir y reproducir su vida mediante el trabajo, y que alcanza, según el proceso económico que de ello resulte, a una satisfacción más o menos imperfecta, más o menos atrofiada “más o menos total”» [150].

Ahora bien, si no podemos hablar de sujeto como substancia, es precisamente por el hecho de que el vínculo común de estos tres términos es un «vínculo con el ser de fuera, con lo que nosotros llamamos *trascendencia*»

«Estos tres caracteres -(necesidad, trabajo, disfrute)- son una especie de explosión de sí hacia lo externo y, al mismo tiempo, una devolución una prolongación de sí» [151].

En tanto dimensiones descriptibles objetivamente, puede constituir objeto de conocimiento, pero siempre remitiendo regresivamente a algo como un yo que se niega y se supera conservándose en el seno del sistema. En todo caso escapa a un conocimiento directo, y en algunos casos resulta incluso contraproducente reparar en su existencia.

¿Qué es un sistema de interioridad?

«Un sistema material tiene un interior cuando la relación de sus partes se constituye mediante la relación de cada una y todas con el conjunto. A la inversa, el todo no es más que el conjunto de las partes: en la medida en que este conjunto interviene como tal en las relaciones que las partes establecen con otras» [152].

Esta interiorización de lo externo es una particularidad de ciertos conjuntos orgánicos. Nuestra condición orgánica no debe hacernos olvidar nuestra condición inorgánica. Nuestro organismo será por lo tanto un conjunto psico-químico. Tenemos pues, dos tipos de exterioridad: la que procede de nuestra realidad orgánica, nuestra



exterioridad como organismo dotado de una constitución inorgánica, y la exterioridad del sistema de subjetividad, la trascendencia, la exterioridad de lo de allá.

«Tenemos pues, y no deberíamos olvidarlo, una dialéctica de tres términos; deberemos al mismo tiempo interiorizar la condición exterior mediante el organismo para poder reexteriorizarlo en el ser trascendente que elaboramos. Existe pues, un momento llamado interioridad que actúa como mediación» [153].

Esta *mediación no mediada*, que constituye la interioridad, es la subjetividad pura. En la mediación misma se constituye el lugar, el espacio en que se da la comunicación, *la unidad de los dos tipos de exterioridad*. Y es inmediata por sí misma porque no implica el propio conocerse. Y este no saber es su característica fundamental y particular.

La cuestión queda clara en lo que respecta al marxismo. No se trata de introducir desde el exterior una noción, como la de subjetividad, que no se encontraría en el marxismo, sino más bien de explicitar y reencontrar una noción que está ya dada en el marxismo mismo a través de los conceptos de necesidad, trabajo, satisfacción, y que ha sido desconocida por ciertos objetivistas idealistas como Lukács. Se tratará de poner a la luz de nuestro conocimiento, una realidad que está supuesta e implícita en el pensamiento marxista, cuyo desconocimiento supone la tergiversación de este pensamiento. El marxismo postula esta realidad y sin ella todo el sistema se vendrá abajo. Una pregunta queda en el aire. Siendo la subjetividad un no-saber ¿cómo llegamos a su conocimiento?:

«Nos preguntaremos simultáneamente cómo es posible alcanzar la subjetividad, desde el momento que ella es el no-objeto que escapa en cuanto tal al conocimiento, y cómo podremos afirmar proposiciones que quieran ser verdaderas sobre esta subjetividad misma» [154].

De aquí se derivará la importancia funcional del no-saber. No se pueden hacer afirmaciones directas sobre la interioridad. Todo conocimiento reflexivo será un conocimiento inapropiado, que deformaría precisamente lo que pretende conocer al utilizar un método incorrecto para su objeto:

«¿Qué es lo que permite, pues, hablar de subjetividad sin hacer de ella un objeto?» [155].

La respuesta se deriva de los planteamientos anteriores. Para conocer la subjetividad deberemos tener presentes las proyecciones, los trabajos, las objetivaciones materiales de la misma.

Sartre nos propone la ejemplificación en tres casos diferentes. La emianopsia, la singularización de lo universal, la retotalización continua del pasado y del ser de la clase, y, en tercer lugar, la proyección propiamente dicha, en donde aparece lo esencial de la subjetividad, que será conocerse sólo fuera de la propia creación y nunca dentro. Cabe hacer un estudio de esa creación. La respuesta no se limitará sucintamente a los términos de la pregunta. Sartre examina la esencia del test de Roschard. Estas cuestiones alumbran gráficamente su tema pero no son aportaciones nuevas.

Al final del ensayo Sartre concluye con el tema esbozado al principio: el problema planteado por el substancialismo de Lukács. Un cierto modo de vivir subjetivamente la realidad no puede desligarse de una posición de valor. Sartre pone en relación de forma inmediata la subjetividad, lo práctico-inerte. Y llega a la conclusión de que la

conciencia de clase misma tiene sus propios límites que son límites de la situación precisamente, hasta que la situación y la contradicción no sea completamente evidente:

«La conciencia de clase está limitada, por cualquier grupo que se considere, por el modo en que se asume un ser de clase definido, por el movimiento de crecimiento de la industria y el progreso de las máquinas. ¿Quiere decir esto acaso que el título de conciencia de clase ha sido vano? (...) Al contrario (...) dentro de la lucha, comprobamos que el momento subjetivo, como modo de ser dentro del momento objetivo es absolutamente indispensable para el desarrollo dialéctico de la vida social y del proceso histórico» [156].

### III.-Historia y dialéctica

Hemos puesto de manifiesto que el concepto de *totalización*, distinto de *totalidad*, manifiesta con mayor precisión para Sartre la naturaleza del sector ontológico en donde deben darse los momentos dialécticos substantivos. De ese modo el carácter «positivista» con el que Engels concebía las denominadas «leyes» de la dialéctica, revestidas de la opacidad de los «hechos», como supuestos incondicionados y generales de toda una dialéctica naturalista, quedan superados. El problema será ahora el averiguar si realmente existe un sector del ser en el que la totalización es la forma misma de la existencia. Es decir, en donde esas características dialécticas aparezcan en el interior de una unificación en curso, en síntesis temporalizadora, abarcando un determinado campo práctico de aplicación, y por lo tanto venciendo dificultades como negatividades que el propio discurrir de la acción debe vencer. Una vez encontrado ese campo que la hipótesis dialéctica reclama, en donde cada parte se opone a las demás pero se constituye en el interior de esa totalización, la inteligibilidad dialéctica se puede establecer fácilmente: no es otra cosa que el movimiento mismo de la totalización, en donde -para no tomar más que un ejemplo, como indica Sartre- «*la negación de la negación se vuelve afirmación*»,

Lo que importa filosóficamente es que la experiencia dialéctica conlleve su propio momento reflexivo, es decir, que la experiencia reflexiva, presente la misma estructura que la experiencia que ella refleja:

«Es preciso que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización, o, si se prefiere, que la totalización comprenda en sí misma, su retotalización reflexiva como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso del conjunto» [157].

De modo que la experiencia crítica, como momento constitutivo de la praxis o totalización dialéctica se desarrolla en el mismo sector ontológico que la acción de la cual ella emana y emerge, pero de la cual se distingue, como un componente más de la totalización. El conocimiento es dialéctico porque la realidad en la que se origina lo es también: *experiencia vivida*, *conocimiento* de esa experiencia vivida, *consciencia crítica* del conocimiento, son tres momentos que pertenecen a la misma realidad, aunque se manifiesten en tiempos distintos y comporten diferentes atributos.

Ya hemos puesto de manifiesto que Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* homologará su «proyecto» con el «proyecto» de Heidegger y con la «praxis» de Marx. Queremos decir con ello que la hipótesis dialéctica se contrastará positivamente encontrando en la praxis orgánica y singular el modelo de máxima inteligibilidad dialéctica. Ahora bien, al establecer las similitudes del intento sartreano con la filosofía de Heidegger, ya observamos que existía en Sartre una dialéctica

fundamental que era la base de una dialéctica general, del mismo modo que en Heidegger existía una ontología fundamental precursora de una ontología general, y observábamos también, del mismo modo, que en Sartre existe una prueba intrínseca de la dialéctica que será el fundamento de la prueba intrínseca en que se constituye la dialéctica histórica general. De todo ello debemos concluir que para Sartre no es suficiente aunque sea necesario, la descripción de la praxis singular como dialéctica, puesto que *en última instancia el problema es el mostrar como esta dialéctica individual es una verdadera fundamentación de la dialéctica histórica*, de la dialéctica de los grupos humanos, de las clases sociales, en definitiva, el fundamento del materialismo histórico dialéctico.

El punto 9 de la parte B de la «Introducción», parte titulada «Crítica de la experiencia crítica» comienza con el siguiente párrafo:

«Pero no es nuestro propósito el de establecer simplemente que existe un sector ontológico de totalización y que estamos situados en el interior de este campo. En efecto, si tiene que haber una razón dialéctica, el movimiento totalizador tiene que sernos en todas partes y en todos los tiempos inteligible, al menos por derecho» [158].

La dialéctica ya no se nos presentará como un «hecho» incuestionable y patente sino como una inteligibilidad de «derecho» a partir de la básica captación en el interior de la dialéctica fundamental. Pero puede ocurrir, que esa dialéctica histórica presente dificultades de «hecho», enmascaramiento, incluso impurezas, por decirlo de algún modo, que impidan la captación de su inteligibilidad. En capítulos anteriores también hemos hecho patente que Sartre nos advierte de las dificultades del conocimiento histórico. No cabe un reduccionismo que permita asimilar simplemente la inteligibilidad de la historia a la vida.

En todo caso la dicotomía que parecía existir en *El Ser y la Nada* entre el «para-sí» y el «en-sí» parecen completamente superadas. Podemos decir que la Crítica atribuye la transparencia y la evidencia del «para-sí» a la «praxis» y al conocimiento implicado en la misma. La perspectiva dinámica, situacionista, estructuralista, del existir predomina sobre la perspectiva mentalista, intimista. Esto es lo que le permite reclamar a Sartre la legitimidad de la fundamentación del pensamiento histórico desde las experiencias cotidianas. Todavía más. Sartre considerará que no hay de derecho límites a los sectores propios de las ciencias humanas y que toda la Historia resulta accesible al conocimiento humano en la medida en que ofrece similitudes con la praxis singular. Pero repetimos que no se trata de reducir las vicisitudes históricas de una manera simple y mimética a las dimensiones de la praxis individual. Sartre escribe:

«En la totalización en que estamos y que somos, esta Razón dialéctica tiene que probar su superioridad en todo caso por la inteligibilidad de los hechos históricos; tiene que disolver la interpretación positivista y analítica del seno de su propia actividad totalizadora: tiene que revelar estructuras relaciones y significados que escapan por principio a todo positivismo; además el acontecimiento mismo, (si suponemos el caso límite de una información perfecta) tiene que volverse transparente, es decir, se tiene que revelar como siendo permeable sólo a la Razón dialéctica» [159].

Entendemos que con estas palabras Sartre considera que los acontecimientos históricos tienen que tener sus propias y particulares condiciones de comprensibilidad dialéctica:

«Si es verdad que la racionalidad dialéctica es una lógica de la totalización, cómo la Historia, ese pulular de destinos individuales, puede darse como movimiento totalizador y no caemos en la extraña aporía de que para totalizar hay que ser ya un principio unificado o, si se prefiere, que sólo las totalidades en acto pueden totalizarse?» [160].

De modo que Sartre parte de la admisibilidad de que la praxis individual sea el modelo de la inteligibilidad plena y que por tanto la Historia sea inteligible en la medida en que se parezca a esa praxis individual, pero esto mismo tiene que ser demostrado. ¿Cómo puede surgir algo parecido al sujeto de la historia que sea capaz de interiorizar una negatividad determinada y responder con una proyección teleológicamente dirigida, cuando los colectivos humanos vienen a estar compuestos por un número indefinido de praxis singulares, de tipos distintos, de prácticas separadas y distintas?

«Si la Historia es totalización y si las prácticas individuales son el único fundamento de la temporalización totalizadora, no basta en encontrar en cada uno -por consiguiente en nuestra experiencia crítica- la totalización en curso, a través de las contradicciones que la ocultan y la revelan juntamente. Es necesario que nuestra experiencia nos revele cómo la multiplicidad práctica (que se puede llamar según se quiere “los hombres” o la humanidad realiza su interiorización en su misma dispersión. Además tendremos que descubrir la necesidad dialéctica de ese proceso totalizador» [161].

Ya hemos visto anteriormente como Sartre se opone a Lukács en la disputa en torno a la concepción del proletariado, al destino histórico del mismo y al lugar que desempeña en su constitución su conciencia de clase. Efectivamente Sartre en la concepción de los fenómenos colectivos se defenderá de lo que pudieramos llamar tentación organicista [162]. Está en contra de considerarlos como organismos que actúen organizados en todos sus elementos de una manera similar y homogénea. Estará en contra, por lo tanto, de la concepción metafísica de la clase obrera según la cual ésta pasará a cumplimentar su destino histórico en la medida en que sea capaz de tomar conciencia de su condición, en la medida en que sepa transmutar su situación «en-sí» en un «para-sí» regenerador. Es ajeno a toda conciencia colectiva de tipo durkheimiano. Para él no tiene sentido plantearse el problema de la solidaridad orgánica o mecánica que para Durkheim constituía la condición manifiesta de todo grupo social.

Sartre considera que si tenemos que salvarnos de una concepción metafísica de la «clase social», debemos evitar caer en expresiones similares al de la «conciencia colectiva» o al «sujeto histórico». Pero si bien está en contra de todo *organicismo*, precisamente porque considera al individuo como un irreductible que permanece en el interior de todos los grupos sociales, con su práctica y orientación propia, al mismo tiempo considera que el «*atomismo sociológico*» no lleva tampoco razón puesto que los fenómenos colectivos tienen una existencia real, y la dinámica y reciprocidad de los grupos humanos forma la dialéctica de la historia.

¿Cómo se forman estos grupos humanos? ¿Qué tipo de relaciones permanentes pueden llegar a constituir entre sí en tanto que sus multiplicidades prácticas comprometidas en el mismo o similares empeños? .

«Si tiene que haber una Verdad de la Historia (y no verdades, aún organizadas en sistema) es necesario que nuestra experiencia nos descubra que el tipo de

inteligibilidad dialéctica precedente descrito se aplica a la aventura humana entera o, si se prefiere, que hay una temporalización totalizadora de nuestra multiplicidad práctica y que es inteligible, aunque esa totalización no comporte un gran totalizador» [163].

De modo que será de *absoluta necesidad* observar en nuestra experiencia crítica el advenimiento y la estructuración de los fenómenos colectivos en la medida en que ello son auténticos protagonistas de la Historia, en la medida, pues, que nos resulta necesario una inteligencia de su desarrollo para captar de qué forma el individuo mismo viene a actuar históricamente -puesto que su permanencia en el interior de estos colectivos es un hecho real- y en la medida en que ciertas prácticas de permanencia y de constitución de los elementos que forman parte de estos colectivos van dirigidos a organizarse de forma tal que realmente llegen a manifestar cierta consistencia no dialéctica. Tendremos que contemplar cómo se pasa de la praxis individual o praxis constituyente a la praxis constituida en praxis-proceso característica del colectivo. En fin esto nos llevará a las grandes divisiones de este primer tomo:

«*La dialéctica constituyente* (tal y como se aprehende en su abstracta traslucidez a través de la praxis individual) encuentra su límite en su obra misma y se transforma en antidialéctica. Esta antidialéctica, o dialéctica contra la dialéctica (dialéctica de la pasividad) tiene que revelarnos las series como tipos de reunión humana y la alineación como relación mediana con la otra y con los objetos de trabajo, en el terreno serial y como modo serial de coexistencia. En este nivel descubriremos una equivalencia de la praxis alienada y de la inercia trabajada; y llamaremos práctico-inerte al terreno de esta equivalencia. Veremos surgir el grupo, contra lo práctico-inerte y la impotencia, como segundo tipo de reunión dialéctica. Pero como veremos, distinguiré a la dialéctica constituida de la dialéctica constituyente en la medida en que el grupo tiene que constituir su praxis común por la praxis individual de los agentes que lo componen. Entonces, si la totalización existe habrá que encontrar la inteligibilidad de la Razón dialéctica constituida (inteligibilidad de las acciones comunes y de la praxis proceso) a partir de la Razón dialéctica constituyente (praxis abstracta e individual del hombre trabajando) [164].

Claro que todo esto supone una suerte de inteligibilidad formal. En el objeto de estudio de Sartre, en este primer tomo de la Crítica no pretende establecer el real desarrollo de la Historia, con sus componentes materiales y concretos, sino las *formalidades básicas* que se suscitan al entrar en relación y en reciprocidad las distintas praxis de los distintos organismos. Luego se pasará en un segundo movimiento, abstracto todavía, a las formas que los grupos organizados se otorgan para su permanencia hasta constituirse en colectivos constituidos de tal manera que:

«Si la totalización existe habrá que encontrar la inteligibilidad de la Razón dialéctica constituida (inteligibilidad de las acciones comunes y de la praxis-proceso) a partir de la Razón dialéctica constituyente (praxis abstracta e individual del hombre trabajando) [165].

De tal manera, se conseguirá formalmente los límites de la inteligibilidad dialéctica y al mismo tiempo el significado propio de la totalización.

«Tal vez nos parezca entonces que realidades como la clase, por ejemplo, no tienen un tipo de ser único y homogéneo, sino que son y se hacen en todos los

planos a la vez, con el sentido de una totalización más compleja de lo que al principio imaginábamos» [166].

Esta determinación formal de nuestra experiencia crítica, nos coloca en el interior de una cierta *circularidad dialéctica*, ya que del individuo y su praxis constituyente podemos pasar al grupo y de este nuevamente al individuo, con lo cual la inteligibilidad cumple una especie de conclusión que se otorgará sus propias y sustantivas condiciones de inteligibilidad abstracta. Circularidad que desde luego, está en franca contradicción con la irreversibilidad de la Historia, tal y como se da en la experiencia misma:

«Si es abstractamente verdad que grupos y series se pueden producir indiferentemente los unos de los otros, también es verdad que es tal grupo histórico el que, con su clasificación por series ha sido origen de un nuevo grupo, éste, sea el que fuere, es irreductible al primero» [167].

Estas *formalidades dialécticas* básicas serán como el tejido permanente que puede unificar el método crítico con las aportaciones concretas de la captación histórica, de modo que entre la experiencia concreta del vivir y las aportaciones históricas existirá una «*reciprocidad de perspectivas*» que permitirá un mutuo acopio de inteligibilidad. De forma que cuanto más Historia consigamos, mayor profundidad lograremos en la captación de nuestra condición actual y al contrario, en dialéctica correspondencia, mayor comprensión histórica seremos capaces de conseguir. En definitiva esta «reciprocidad de perspectivas» se presenta en nuestra experiencia, como «un a priori material» que permitirá abordar cualquier otro conocimiento desde esta perspectiva radical; que nos otorga unos elementos en sincronía y diacronía de características dialécticas:

«En una palabra no abordamos ni la historia humana, ni la sociología, ni la etnografía: más bien, parodiando un título de Kant, pretendemos echar las bases de unos «Prolegómenos de toda antropología futura». Si, en efecto, nuestra experiencia crítica tuviera que dar resultados positivos, habríamos establecido a priori -y no, como los marxistas creen haberlo hecho, a posteriori- el valor heurístico del método dialéctico cuando está aplicado a las ciencias del hombre» [168].

Todo el cometido de la Crítica, su éxito y su fracaso, su «valor heurístico», dependerá de que Sartre enlace debidamente esa dialéctica constituyente con la dialéctica constituida, y con todos los elementos históricos que como «constantes históricas» se dan en el transcurrir de la Historia concreta. Su trabajo será de índole fundamentalmente genética y al final estaremos en condiciones de comprender mejor esa «reciprocidad de perspectivas» entre vida e historia anunciada por Sartre, captando mejor la inteligibilidad de la Historia. Es necesario hacer una advertencia. Sabido es que Sartre tan sólo escribió el primer tomo de una fundamentación que debía comprender y abarcar el devenir concreto de la historia y no simplemente sus aspectos abstractos y formales. Hay que tener presente que aunque sus aportaciones sean muchas y relevantes su objetivo no se ha cumplido. No obstante consideramos que en su obra quedan trazadas las líneas maestras de una teoría antropológica cuyo análisis es el cometido de nuestro trabajo.

---

[1] SARTRE, Jean-Paula *Critique de la dialectique*. N.R.F. Gallimard. París, 1960. Tomo I, p. 118.

[2] Ibid. p. 136.

- [3] BEAUVOIR, Simone: *La fuerza de las cosas*. Ed. Suramericana. Buenos Aires. 1964, p. 437. (*La forte des choses*. Gallimard. París, 1963).
- [4] SARTRE, Jean-Paula *C.R.D.* ob. cit. p. 141.
- [5] SOTELO, Ignacio: *Sartre y la razón dialéctica*. Ed. Tecnos 1967. Madrid. 73-74.
- [6] Las opiniones de J. Habermas están en su trabajo: *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, recogido en el libro *Der Positivismusstreit un der deutschen Soziologie*, n° 58 de Soziologische Texte. Luchterhand Berlín 1971. Traducido por Grijalbo. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona 1973.
- [7] CHIODI, Pietro; *Sartre y el marxismo*. Col. Libros Tau. Barcelona. 1969.
- [8] F. Riu considera que la conclusión que encierra el ensayo «*Cuestiones de método*», es el lugar donde se halla «el mejor resumen de( modelo de fundamentación del materialismo histórico» que nos propone Sartre. El hecho de que Riu se haya quedado, al parecer, en este «resumen», es la mejor explicación a las limitaciones de su estudio, limitaciones que no invalidan el interés de su trabajo: «*Tres fundamentaciones del marxismo*». Monte Avila editores. Caracas, 1976. p. 55.
- [9] La crisis es teórico-práctica. No podemos adscribir a Sartre entre los pensadores de la II Internacional que se inclinaban por una separación entre «ciencia-marxista» y «política». Ver p. 62 de la *C.R.D.*
- [10] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* ob. cit., p. 117-118.
- [11] Ibid. p. 117. Georges Gurvitch replica a Sartre en su obra *Dialéctique et sociologie*. Flammarion. París, 1968.
- [12] Algunos marxistas, entre ellos Adam Schaff, han sentido ese mismo «erwähnten Lücken» en el interior del método. Véase: *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*. Fischer Bücherei. Bücher des Wissens. Hamburg, 1966.
- [13] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 120.
- [14] Ibid. p. 121.
- [15] Ibid. p. 121.
- [16] Ibid. p. 121-122.
- [17] Ibid. p. 123.
- [18] Ibid. p. 126.
- [19] Ibid. p. 126.
- [20] Ibid. p. 120.
- [21] Ibid. p. 131.
- [22] Ibid. p. 132.
- [23] ARON, Raymond: *Historie et dialectique de la violente*. Gallimard. Les Essais. 1973. p. 16.
- [24] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 132.
- [25] Ibid. p. 132.
- [26] HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1927. Traducción española de José Gaos. Fondo de cultura económica. México-Buenos Aires. 2ª edición 1962. p. 435.
- [27] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 111.
- [28] Ibid. p. 129.
- [29] Ibid. p. 136.
- [30] Ibid. p. 137.
- [31] Ibid. p. 130.
- [32] SCHELLER, Max: *Ética*. Revista de Occidente, 1948, p. 90; sobre el tema de (a priori material en) la obra de Husserl debe consultarse: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie Husserlina VI*, M. Nijhoff, The Hague, 1954, pp. 140-144.
- [33] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 178-179.
- [34] CHIODI, Pietro: *Sartre y el marxismo*. Ed. Oikos-Tau. Libros Tau. Barcelona. 1969.
- [35] Particularmente interesantes en este aspecto son los trabajos de Ludwig Landgrebe, especialmente, *Fenomenología e Historia*; Monte Ávila Editores, Caracas. Venezuela. 1975. Y también *El camino de la fenomenología*. Biblioteca de filosofía. Ed. Sudamericana Buenos Aires. 1968.
- [36] KLEIN, Claud: *De los espartakistas al nazismo: la República de Weimar*. Ediciones de bolsillo. n° 13 Ed. Península. 1970 (La edición francesa se tituló *WEIMAR*. Flamarion. París. 1968) p. 54.
- [37] MARCUSE, Herbert. *El marxismo soviético*. Revista de Occidente. Biblioteca de política y sociología. Madrid. 1967. pp. 62-63.
- [38] RUSCONI, G.E.: *Teoría crítica de la sociedad*. Ed. Martínez Roca. Novocurso. Barcelona. 1969. p. 97.
- [39] LUKÁCS, Georg: *Existentialisme ou marxisme*. Ed. Nagel. París, 1948. La traducción castellana (leva el título cambiado: *La crisis de la filosofía burguesa*: Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1970.
- [40] Ibid. p. 114 de la edición castellana.
- [41] Ibid, p. 94.
- [42] RIU, Federico: *Tres fundamentaciones del marxismo*. ob. cit.
- [43] GOLDMANN, Lucren: *Introduction à la philosophie de Kant*. Idées. NRF. n° 146. p. 27. Gallimard. 1967.
- [44] LUKÁCS Georg: «*Geschichte und Klassenbewusstsein*. Studien über marxistische dialektik». Der Malik Verlag. Berlín 1923. Tr. De Sacristán. Grijalbo. México 1969. Prólogo de de Lukács. En adelante citaremos la edición castellana.
- [45] SACRISTÁN, Manuel: *Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por Georg Lukács* en «Materiales» n° 1. Enero-Febrero 1977 p. 28.
- [46] GARAUDY, Roger: *Perspectivas del hombre*. Ed. Fontanella. Pensamiento, 34. Barcelona. 1970 p. 122.
- [47] Para Federico Riu, negándose Lukács a la fundamentación antropológica de su trabajo y no queriendo reconocer el carácter fáctico de la estructura social, se ve obligado a la utilización de los principios metafísicos hegelianos. RIU, Federico: *Tres fundamentaciones del marxismo*. Monte Ávila editores. Caracas 1976. p. 53.

- [48] «La idea del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la real historia humana no es ninguna realización materialista que superara la construcción intelectual idealista, sino más bien una pluscuantificación de Hegel», escribe el mismo Lukács en el prólogo a la edición castellana de su obra. *Historia y conciencia de clase*. p. XXV.
- [49] LUPORINI, Cesare: *Dialéctica marxista e historicismo*. Cuadernos de Pasado y Presente. n° 11. Córdoba. Argentina 1969. p. 64.
- [50] PLEJANOV, Jorge: *El papel del individuo en la historia*. Col. 70. Ed. Grijalbo. México 1969 p. 82.
- [51] Ibid. p. 82.
- [52] Ibid. p. 80.
- [53] LUKÁCS, Georg: *Historia y conciencia de clase*. Ob. cit. XXIX.
- [54] SCHAFF, Adam: *Marxismo e individuo humano*. Ed. Grijalbo. México 1967. p. 17.
- [55] Ibid. p. 39.
- [56] RADDATZ, Fritz J.: *Georg Lukács*. Alianza editorial, n° 559. Madrid 1975. p. 103.
- [57] SOTELO, Ignacio: *Sartre y la Razón Dialéctica*. Ed. Tecnos. Madrid. 1967. p. 152.
- [58] SCHAFF, Adam: *Marxismo e individuo humano*. ob. cit. p. 177.
- [59] SCHAFF, Adam: *Marx oder Sartre*. Fischer Bücherei des Wissens. 1966. p.49.
- [60] SCHAFF, Adam: *Marxismo e individuo humano*. ob. cit. p. 177. ( El original alemán se tituló *Marxismus und das mens chliche Individuum*. Europa Verlag. Wien. 1965.
- [61] MANSILLA, H.C.F.: *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Biblioteca Breve de bolsillo, Libros de enlace. n° 53. Barcelona 1970. p. 128.
- [62] SCHAFF, Adam: *Marx oder Sartre*. p. 46.
- [63] Ibid. p. 44.
- [64] MARKUS, Gyorgy: *Marxismo y antropología*. Ed. Grijalbo. Col. Hipótesis. Barcelona. 1974.
- [65] LUKÁCS, Georg: *Ontología des gesellschaftlichen Seins*. Texto parcialmente editado por Neuwied, Luchterhand, 1972. (Cita en *Marxismo y antropología*, de G. Márkus, p. 6.
- [66] MARKUS, G.: ob. cit. p. 54.
- [67] No indica Márkus a qué obra en concreto se está refiriendo. Pero tanto si se refiere a *La sociedad abierta y sus enemigos* como a *La miseria del historicismo*, la interpretación sobre Popper es correcta. Lo que resulta significativo es que Márkus considere que la obra de Marx no justifique una sociedad totalitaria.
- [68] Ibid. p. 70.
- [69] Ibid. p. 71.
- [70] Ibid. p. 74.
- [71] Ibid. p. 75.
- [72] LEFEBVRE, Henri: *Ideologie et Vérité*. Les Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes. n° 20. 15 Octubre 1962. Rue de Chaligny, 17. París. 12. p. 9.
- [73] ILIENKOV, KOSIK, ROSSI, LUPORINI, DELLA VOLPE: «*Problemas actuales de la dialéctica*» . p. 8. COMUNICACIÓN. 9, Ed. Alberto Corazon. Madrid 1971.
- [74] ALTHUSSER, Louis: *La revolución teórica de Marx*. S. XXI Editores S.A. p. 59.
- [75] Ibid. p. 59.
- [76] COLLETTI, Lucio: *Ideología y sociedad*. Libros de confrontación. Filosofía 6 Barcelona. 1975. p. 94-5.
- [77] Particularmente informados sobre esta cuestión nos parece los estudios recopilados por Valentino GERRATANA en *Investigaciones sobre historia del marxismo* Ed., Grijalbo. Barcelona. 1975. Especialmente el trabajo *Interpretaciones del «Antidüring»* (p. 147 hasta la 184). También la *Historia del marxismo contemporáneo*. Tomo I. *La socialdemocracia y la II internacional*. Obra dirigida por Aldo Zanaro. Ed. Avance. Barcelona. 1974.
- [78] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 120.
- [79] Ibid. p. 122.
- [80] Ibid. p. 124.
- [81] Ibid. p. 126.
- [82] Ibid. p. 124-125.
- [83] Ibid. p. 125.
- [84] Ibid. p. 129.
- [85] Ibid. p. 129.
- [86] Ibid. pp. 129-130.
- [87] Ibid. p. 117.
- [88] Ver GURVITCH, Georges: *Dialectique et sociologie*. Ob. cit.
- [89] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 131.
- [90] Ibid. p. 122.
- [91] Ibid. p. 122.
- [92] El contenido de la sesión fue publicado por la librairie Plon de París y traducido y publicado en castellano por la Editorial Sur de Buenos Aires. 1963.
- [93] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 133.
- [94] Ibid. p. 134.
- [95] Ibid. p. 134.
- [96] Ibid. p. 139.



- [97] Ibid. p. 139.
- [98] Ibid. p. 140.
- [99] Ibid. p. 133.
- [100] Ibid. p. 133.
- [101] Ibid. p. 148.
- [102] Ibid. p. 148.
- [103] Ibid. p. 149.
- [104] Ibid. p. 119.
- [105] Ibid. p. 119.
- [106] Ibid. p. 104.
- [107] LANDGREBE, Ludwig: *El camino de la fenomenología*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires. Biblioteca de filosofía. 1968 p. 235.
- [108] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 137.
- [109] TIERNO GALVÁN, Enrique: *Razón mecánica y razón dialéctica*. Ed. Tecnos. Madrid. 1969. p. 253.
- [110] TH. W. ADORNO u. a.: «*Der positivismusstreit in der deutschen Sociologie*». Sociologische Texte. 58. Luchterhand. Neuwied und Berlín. 1969/3 Auflage. 1971 (Hay traducción española. Ed. Grijalbo. Traducción de Jacobo Muñoz. Col. Teoría y Realidad. Barcelona 1973.
- [111] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* Ob. cit. p. 143.
- [112] H.H. HOLZ, L. KOFLER: *Conversaciones con Lukács*. Alianza Editorial. El Libro de Bolsillo n° 190. Madrid 1969. p. 18. La edición alemana en Rowohlt. 1967.
- [113] HELLER, Agnés: *Historia y vida cotidiana*. Aportación a la sociología socialista. Ed. Grijalbo Colección Nuevo Norte. Barcelona-México D. F. 1972 p. 10.
- [114] MARKYS, György: *Marxismo y antropología*. Ed. Grijalbo Col. Hipótesis. Barcelona 1974 ob. cit.
- [115] HELLER, Agnés: *Historia y vida cotidiana*. Ob. cit. p. 42.
- [116] LEFEBVRE, Henri: *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Editorial. El Libro de Bolsillo. n° 419. Madrid 1972 p. 23.
- [117] Ibid. p. 24.
- [118] El concepto de «vida cotidiana» es muy antiguo y fundamental en la filosofía de H. Lefebvre. Ver Marc Poster. Ob. cit. p. 232.
- [119] KOSIK, Karel: *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo, S.A. México, D. F. 1967 p. 97. Versión al castellano y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. El libro fue escrito en checo por el autor y publicado el año 1963.
- [120] Ibid, p. 95.
- [121] SARTRE, J. P. *C.R.D.* p. 108.
- [122] GORZ, André y MACCIO, Marco: *Sartre y Marx Cuadernos de Pasado y Presente*. n° 9. Córdoba. Argentina. 1969. p. 45.
- [123] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 111.
- [124] VIET, Jean: *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1970 p. 253.
- [125] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 138.
- [126] Ibid, p. 138.
- [127] Ibid,p. 139.
- [128] KOSIK, Karel: *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo S.A. México D.F. 1967, pp. 83 y 25 respectivamente.
- [129] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 106.
- [130] COLLINS, James: *El pensamiento de Kierkegaard*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. n° 140. México. 1958. p. 157.
- [131] Ibid, p. 157.
- [132] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 106.
- [133] Ibid, p. 107.
- [134] Ibid, p. 107.
- [135] Ibid, p. 107.
- [136] Ibid, p. 107-108.
- [137] CHIODI, Pietro: *Sartre y el marxismo*. Colección Libros Tau. Ediciones Oikos-Tau, S.A. Barcelona 1965, p. 36.
- [138] CHIODI, Pietro: *Sartre y el marxismo*. Colección Libros Tau. Ediciones Oikos-Tau, S.A. Barcelona 1965, p. 33.
- [139] KOSIK, Karel: *Dialéctica de lo concreto*. ob. cit. p. 74.
- [140] POPPER, Karl: *La miseria del historicismo*. Ed. Taurus. Madrid 1961.
- [141] FERNÁNDEZ-SANTOS, Francisco: *Historia y filosofía*. p. 106. Ed. Península. Col. Ibérica, 14. Barcelona. 1966. Se trata de un trabajo excelente que abunda en la homogeneización del pensamiento de Sartre y de Kosik, sin puntualizar las consecuencias teóricas generales de sus pequeñas diferencias.
- [142] KOSIK, K. ob. cit. p. 217.
- [143] Ibid, p. 34.
- [144] TRAN-DUC-THAO: *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Ediciones nueva visión. Buenos Aires 1971.
- [145] Véase *Marxismo y existencialismo. Controversia sobre la dialéctica*. Ed. Sur. Buenos Aires. 1963.
- [146] MACCIO, Marco: *La dialéctica sartreana y la crítica de la dialéctica objetivista en Sartre y el marxismo*. Cuadernos del Pasado y Presente. n° 9. Córdoba 1976, p. 108. Esta es una edición ampliada de la de 1969; se incluye el artículo de Sartre «subjetividad y marxismo».
- [147] SARTRE, J.P.: *Subjetividad y marxismo en Sartre y e/Marxismo*. Ob. cit. p. 148.
- [148] Ibid, p. 149.

- [149] Ibid. p. 147.  
[150] Ibid. p. 149.  
[151] Ibid. p. 150.  
[152] Ibid. p. 151.  
[153] Ibid. p. 152.  
[154] Ibid. p. 153.  
[155] Ibid. p. 156.  
[156] Ibid. p. 170.  
[157] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 139.  
[158] Ibid. p. 147.  
[159] Ibid. p. 147.  
[160] Ibid. p. 165.  
[161] Ibid. p. 152.  
[162] Nominalismo dialéctico.  
[163] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 151-152.  
[164] Ibid. p. 154.  
[165] Ibid. p. 154.  
[166] Ibid. p. 155.  
[167] Ibid. p. 155.  
[168] Ibid. p. 153.

## **Parte III**

### **La dialéctica constituyente**

#### **A) El descubrimiento capital de la experiencia dialéctica**

##### **I.- El contenido**

La «Introducción» explicita el problema que Sartre pretende desentrañar, el objeto de su trabajo. Manifiesta los caracteres formales que deben concurrir en una inteligibilidad dialéctica que se fundamente en sí misma, que logre en sí misma su propia inteligibilidad, rehuyendo el idealismo y el dogmatismo; se trata en definitiva del enunciado de una hipótesis dialéctica singular con caracteres distintivos, propios y distintos a los de las hipótesis científicas y metafísicas.

Al principio del primer capítulo de la «*Crítica de la razón dialéctica*» enuncia Sartre cuál será su punto de partida. Enunciará este punto de partida como el presupuesto incondicionado de la experiencia genuinamente dialéctica desde un punto de vista metodológico, es decir, considerándolo sumamente abstracto. *El punto de partida* de la experiencia dialéctica no manifiesta la concreción de la realidad tal y como se da en la vida cotidiana, con su riqueza de matices y de detalles. El método seguido por Sartre partirá de un principio abstracto por su pureza, se tratará de considerar la praxis del hombre singular como totalización, como el lugar en donde la experiencia dialéctica debe ya darse con caracteres suficientemente definidos, y en ese lugar ontológico ya encontraremos elementos sumamente significativos:

«El descubrimiento capital de la experiencia dialéctica, prefiero recordarlo ya, es que el hombre está «mediado» por las cosas en la medida en que las cosas están «mediadas» por el hombre. Tendremos que mantener esta verdad entera en nuestra cabeza para desarrollar todas sus consecuencias; lo que se llama la circularidad dialéctica; como veremos, la experiencia la tiene que establecer. Pero si no fuéramos seres dialécticos, ni siquiera la podríamos comprender» [1].

Nuestro autor nos previene acerca de que este supuesto debe de ser sustentado todavía no como una verdad indubitable, ni siquiera como una conjetura, sino como *simple premonición* que oriente nuestro caminar, como un tipo de «pensamiento que hay que tener a título prospectivo». Pero desde el horizonte que tal supuesto ilumina debemos explicitar todas sus connotaciones. El objeto de nuestro trabajo será la praxis individual como totalización pero «mediada por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre». Creemos que inmediatamente se pueden extraer algunas deducciones que vendrán avaladas por el propio Sartre.

El hombre no es un ser entitativamente suficiente, no existe el individuo solitario, autónomo, substancia nouménica o esencia imperturbable. La antropología dialéctica no puede partir de la antelación del individuo frente a la sociedad y sus componentes materiales. El hombre está afectado por las cosas, no es principio de sí mismo de una manera absoluta. Sartre no va a negar la existencia del trabajador aislado.

«Un campesino trabaja en determinados momentos del año en la más completa soledad, que se vuelve un modo social de la división del trabajo» [2].

Así un modo determinado de división del trabajo puede producir la ilusión de la existencia autónoma del trabajo humano como un hecho incondicionado y previo a toda relación. El liberalismo ha tomado la condición del trabajo social de la etapa histórica en que surge como condición natural y genérica del hombre. Lamentablemente algunos marxistas pueden caer en el mismo error:

«De saltar la etapa abstracta de la relación humana y de establecernos en seguida en el mundo caro, al marxista, de las fuerzas productoras, del modo y de las relaciones de producción, correríamos el riesgo, sin quererlo, de dar razón al atomismo del liberalismo y de la racionalidad analítica» [3].

Para Sartre «*la separación absoluta*» (subrayado suyo) no es otra cosa que la forma como el hombre sufre en determinado momento de su historia la incidencia de la materia social, de la dominación de las cosas sobre ellos. Será una existencia «cosificada» que de ninguna manera explica y manifiesta fielmente a todas las dimensiones de su «praxis»:

«Marx indicó muy bien que distinguía las relaciones humanas de su reificación, o, de una manera general, de su alienación en el seno de un régimen social dado» [4].

Pero para Sartre el problema consiste en que los marxistas, también sobre este punto tienden a hacer concesiones al liberalismo en un sentido especialmente delicado:

«La burguesía individualista pide que se le conceda una cosa, y nada más que una; la relación de los individuos entre si está mantenida pasivamente por cada uno de ellos y condicionada en exterioridad por otras fuerzas (todas las que se quieran); lo que significa que se la deja en libertad de aplicar el principio de inercia y las leyes positivistas de exterioridad en las relaciones humanas» [5].

Estas concesiones al positivismo acabarán por admitir que el hombre es un simple «agente pasivo» de las estructuras materiales y sociales y acabará en una concepción dialéctica consecuente con esta permanente influencia de la exterioridad sobre la condición humana. Lo cual nos lleva a considerar otro supuesto derivado del principio enunciado.

*Las cosas están mediadas por el hombre*, es decir, el hombre no es simplemente un instrumento de la materia, aunque su historia sea en buena parte una historia de la materialidad circundante que siempre ha acompañado su existencia. El mediar sobre la materia significa que el hombre tiene capacidad de afectarla y variarla consecuentemente según objetivos internos. Es decir, el concepto de una materialidad absoluta, la reducción del hombre a un aspecto de esa materialidad, es para Sartre un atentado a la concepción de la dialéctica y un atentado a los hechos.

«¿ Dónde se encuentra la materia, es decir, el Ser totalmente puro de significación? La respuesta es simple; no se presenta en ninguna parte en la experiencia humana. En cualquier momento de la Historia en que nos coloquemos, las cosas son humanas en la exacta medida en que los hombres son cosas. (...) La materia sólo podría ser materia para Dios o para la pura materia, lo que sería absurdo» [6].

La materia siempre estará condicionada por la existencia y la práctica del hombre, del mismo modo que éste siempre será afectado por la materia. Es por ello que en cierto modo, y en debidas circunstancias podemos hablar de la materia como si de algo

humano y activo se tratara, y podemos igualmente hablar del hombre como de algo inerte, material, reificado o cosificado:

«Así se dice «la fábrica » , «la empresa», para nombrar a una determinada combinación de utensiliaridad, rodeada de muros que realizan materialmente su unidad, o al personal que lo ocupa, o a los dos a la vez y en la indiferenciación intencional» [7].

Pero claro está que tampoco podemos pensar que la materia se agota en su humanización, en su transformación, en su virtualidad de ser afectada por el hombre y sus proyectos. Si bien el hombre sólo puede proyectarse e imprimir significaciones con la materia, eso no quiere decir que ésta *puede ser reducida unívocamente a un mero instrumento de la acción humana*. Su propio estatuto ontológico devuelve al hombre significados imprevistos y conductas inesperadas. En algunos momentos la materia «vampiriza » , (sic), las acciones humanas de tal forma que parece propiamente el sujeto histórico. No es extraño que algún sociólogo haya propuesto el estudio de la sociedad y de los hechos sociales como si de cosas físicas se tratara, insistiendo en que al hombre hay que estudiarlo como si de una cosa se tratara. Y aquí llegamos a otra conclusión que vale la pena a nuestro entender considerarla especialmente.

La circularidad dialéctica es una consecuencia del dualismo materia-proyecto humano, ambos irreductibles entre sí; pero también del monismo que significa que ambas instancias se impliquen y reclamen en íntima coalescencia ontológica.

Las mutuas dependencias y las recíprocas servidumbres existentes entre la praxis humana y las materias circundantes, son los componentes de una totalización en curso que exige, para su comprensión, una justa valoración de todos los elementos que entran en juego:

«Según este punto de vista se puede aceptar la prescripción de Durkheim; «tratar como cosas a los hechos sociales » , y la respuesta de Weber y de los contemporáneos; «los hechos sociales no son cosas». O si se prefiere, los hechos sociales son cosas en la medida en que todas las cosas, directa o indirectamente, son hechos sociales» [8].

En esta síntesis radica para Sartre la experiencia dialéctica genuina, que no será por lo tanto la expresión de «*un juicio sintético a priori*» sino *la síntesis de un a priori material* de carácter totalizador que serán las bases dinámicas del destino humano:

«No hay que buscar, como Kant, el fundamento del enriquecimiento sintético en un juicio sintético a priori, sino en una reunión inerte de significaciones en tanto que son fuerzas» [9].

La praxis constituyente viene ciertamente implicada en todo fenómeno histórico concreto pero, Sartre describe en los primeros momentos de la *Crítica* esta praxis constituyente con los aditamentos mínimos: abstraída y esencializada pero no desprovista ni mucho menos de una condición existencial y material. La estructura del proyecto constituyente será la base esencial de un concepto estructuralista genético. Ya veremos más adelante como esos distintos momentos de la complejidad dialéctica reaparecen también en las prácticas de los grupos, en la inercia de las sociedades y en los eventos concretos de la historia.

## II.-El ámbito de aplicación

Ya dijimos que este «descubrimiento capital de la dialéctica» era un supuesto de la inteligibilidad dialéctica que Sartre tenía que demostrar. Del mismo modo desde este descubrimiento, se debe poder dar razón de otros momentos dialécticos:

«Si la dialéctica es posible, tenemos que poder contestar a estas cuatro preguntas: ¿cómo la praxis individual puede ser en si misma y a la vez una experiencia de la necesidad y de la libertad, ya que, según la tesis de la lógica clásica, no se puede aprehender ni la una ni la otra en un proceso empírico? Si es verdad que la racionalidad dialéctica es una lógica de la totalidad, ¿cómo la Historia, ese pulular de destinos individuales, puede darse como movimiento totalizador y no caemos en la extraña aporía de que para totalizar hay que ser ya un principio organizado unificado o, si se prefiere, que sólo las totalidades en acto pueden totalizarse? Si la dialéctica es una comprensión del presente por el porvenir y por el pasado, ¿cómo puede haber un porvenir histórico? Si la dialéctica ha de ser materialista, ¿cómo debemos comprender la materialidad de la praxis y su relación con todas las formas de la materialidad?» [10].

Los temas que desde este «descubrimiento capital» deberemos ir resolviendo son pues los siguientes:

- 1- El tema de la compatibilidad de la necesidad con la libertad.
- 2- El de la temporalidad dialéctica y de la emergencia de la negación en el transcurrir dialéctico.
- 3- El del sentido del devenir histórico como totalización de las prácticas constituyentes y la dialéctica singular; deberá enfrentarse Sartre con la relación entre ambas y cómo se llega a las dialécticas constituidas y sus prácticas correlativas.
- 4- La cuestión de la materialidad de la praxis y todas las consecuencias que entraña, porque ese es el momento de la alienación que Sartre considera que debe poder explicar, ese es el momento también de lo «práctico inerte», un concepto muy importante en la «Crítica», el momento antidialéctico, el momento en que las condiciones materiales se presentan como negación del hombre, como exigencia, como amenaza, como frustración.

*En primer lugar, el tema de la necesidad y de la libertad.*

A nuestro entender significa una revisión del concepto de libertad que Sartre ha sustentado en otros momentos de su obra. De alguna manera la cuestión ya queda esbozada cuando Sartre insiste en el carácter mediado de toda acción del hombre, del condicionamiento radical que la materia impone sobre el proyecto del hombre. Pero ahora se trata de pasar al momento descriptivo y demostrativo de esa presencia de lo material y de sus diferentes modalidades. *En Cuestiones de método* encontrábamos un primer avance de este problema. Ahora Sartre lo tomará con mayor radicalidad y amplitud. Comenzará por establecer el análisis en la base de sustentación biológica y orgánica de la vida humana. En este ámbito tan escatológico deberán tener lugar las primeras manifestaciones dialécticas y el germen mismo de su comprensión:

«La respuesta inmediata, aunque insuficiente, es que si el individuo no fuese totalizador por si mismo, no habría ni siquiera un esbozo de totalización parcial. Toda la dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto que ésta es ya dialéctica, es decir, en la medida en que la acción es por sí misma superación negadora de una contradicción, determinación de una totalidad

presente en nombre de una determinación futura, trabajo real y eficaz de la materia» [11].

Para nuestros efectos, lo importante es que está *totalización originaria* viene provocada por la menesterosidad de elementos naturales e inorgánicos que el hombre siente desde su organismo, dependiente del mundo para su sustento, teniendo parte de su existencia fuera de sí, en la existencia de las cosas necesarias para su organismo. Está sería *la primera contradicción* puesto que la afirmación del organismo pasa por la aprehensión de lo que necesita, es decir, por la negación que la menesterosidad interna provoca en su ser orgánico.

«La necesidad instituye la primera contradicción ya que lo orgánico depende en su ser, directamente (oxígeno) e indirectamente (alimentos) del ser inorganizado, y que, recíprocamente, el control de las reacciones impone a lo orgánico un estatuto biológico».

Pero Sartre insiste en que la necesidad es negación no por una imposición externa y trascendente. La negatividad y la contradicción llegan a lo inerte por la totalización orgánica. La materia circundante cobra un significado concreto negativo o positivo en cuanto aparece la necesidad, se unifica, como campo reflejo de una totalización que pretende constituirse en totalidad:

«La necesidad busca ya a partir del campo social sus posibilidades de saciarse; y es la totalización la que descubrirá en la totalidad pasiva a su propio ser material como abundancia o rareza» [12].

Recíproca e inversamente, la materia fuera del organismo provoca en éste una reducción de sus posibilidades. Por eso el carácter de esta primera contradicción dialéctica es el de una relación unívoca y de interioridad:

«La materia fuera de él, le reduce al estatuto inorgánico en la misma medida en que él la transforma en totalidad. Por eso mismo, está en peligro en el universo; éste encierra también la posibilidad del no-ser del organismo» [13].

De tal forma la necesidad impone al organismo la trascendencia, la obliga a salir fuera de sí para continuar siendo. La interioridad con la que la necesidad se muestra al organismo no es obstáculo para esta dimensión trascendente. Indica precisamente una dimensión intrínsecamente trascendente del organismo, su inserción en el mundo no como un ser ajeno, sino entrañablemente enlazado con las dimensiones materiales del mismo:

«El proyecto como trascendencia sólo es la exterioridad de la inmanencia. De hecho, la trascendencia es ya el hecho funcional de la nutrición y de la desasimilación ya que descubrimos en ella una relación de interioridad unívoca entre dos estados de la materialidad, y, recíprocamente la trascendencia contiene en sí la inmanencia ya que su lazo con su fin y con lo circundante se mantiene en el de interioridad exteriorizada» [14].

Vivir será siempre en primer lugar, subsistir, sobrevivir, es decir, superar las dependencias que el organismo mantiene permanentemente con el medio material. Escribe Sotelo:

«La praxis que surge de la necesidad, transforma prácticamente la materia circundante (Umwelt) en el mundo (Welt), la pluralidad inerte en campo instrumental, campo que a pesar que no deja de transformarse, sea por la acción misma del hombre sea por sus propias leyes de exterioridad (leyes

físico-naturales), constituye una totalidad y no es inteligible más que como totalidad. El hombre vive inmerso en la unidad de un campo material que su propia praxis ha constituido como campo» [15].

Henri Lefebvre también considera que esta circunstancia biológica del organismo, debatiéndose permanentemente entre la vida y la muerte, es el principio del cual debe partir la lógica concreta:

«La biología determina las múltiples interacciones del medio interior y del medio exterior (el ser vivo lucha contra el medio) pero no puede separarse de él, del catabolismo y del anabolismo (intercambios en el interior del ser vivo e intercambios con el medio) [16].

A partir de esta primera experiencia contradictoria, Lefebvre llegará a la conclusión de que la contradicción dialéctica (a condición de que sea tal, y no una oposición formal o una simple confusión) debe ser tomada como síntoma de la realidad:

«Sólo es real lo que presenta contradicciones, lo que se presenta como unidad de contradicciones» [17].

Sartre diría, más bien, que lo vivo lucha contra las contradicciones, que es un intento de unificarlas, que se constituye en proyecto totalizador. En segundo lugar debemos comprender la temporalización de dicho proceso. Es lo que llama Sartre la «*descomprensión del instante*». Con esta expresión pretende dar cuenta de la temporalidad como duración de un proceso que comprende el cambio y la identidad a la vez, en el interior de la experiencia dialéctica:

«Función orgánica, necesidad y praxis están rigurosamente unidos en un orden dialéctico: en efecto, el tiempo dialéctico entra en el ser con el organismo, ya que el ser vivo no puede perseverar sin renovarse» [18].

La práctica y el comportamiento del organismo, del individuo en tanto organismo, no se puede reducir en ningún caso, a un mero encadenamiento de reacciones reflejas y automáticas. La complejidad del proceso que constituye la unidad viva del organismo inmerso en su espacio vital, en la necesidad más o menos agobiante, y en la totalización, quiebra la posible imagen más o menos idílica de unos ritmos naturales perfectamente regulados, ordenados y cíclicos. La temporalidad dialéctica, en tanto consecuencia de las prácticas materiales de supervivencia, en tanto adaptación orgánica, supone una necesaria transformación de la identidad. El porvenir gobierna por esencia al presente y el organismo no es un simple conglomerado de hábitos en disposición automática sino que orienta sus actos y los varía en función del porvenir. Esta correlación e imbricación temporal «del futuro sobre el pasado a través del presente» es un fenómeno intrínsecamente constitutivo de la misma totalización en cuanto tal, puesto que ella misma es su propio porvenir trascendiendo un presente de desintegración que se pretende reponer, que se pretende integrar:

«La necesidad como negación de la negación es el organismo mismo viviéndose en el futuro a través de los desórdenes presentes como su posibilidad propia, y por consiguiente como la posibilidad de su propia imposibilidad» [19].

También en esta cuestión del tiempo podemos observar un cambio respecto a los planteamientos del *El Ser y la Nada*. Para Carlos Gurmendez el subjetivismo extremo que caracteriza las descripciones sobre el tiempo en esta obra, le impedían a Sartre una comprensión acertada del tiempo real:



«Por un lado, la espontaneidad subjetiva de la voluntad libre crea la unidad de la praxis y la Historia, es una libre autogestión de las masas unidas, pero separadas por su propia iniciativa individual o praxis colectiva. Así la Historia sería una libertad sin Necesidad y no estaría condicionada por las situaciones objetivas» [20].

Como vemos, en la *Crítica* se aborda el tema del tiempo desde las implicaciones de una totalización que se estructura desde la necesidad. La mediación material y objetiva de la praxis orgánica viene a estar intrínsecamente concebida. La libertad precisamente será ahora el momento de la afirmación del organismo frente a la amenaza que siente y padece. El elemento originario será este lazo de materialidad que el organismo establece con el medio. Ahora no se trata de la libertad como un dato originario que actúa con absoluta incondicionalidad sobre un mundo que permanecerá al otro lado indiferente y pasivo.

En la misma línea se expresa Chiodi cuando dice refiriéndose a la *Crítica*:

«Aquí el hombre no es ya el proyecto de ser Dios sino mucho más modestamente, el proyecto de ser hombre, proyecto que está atravesado y amenazado de arriba a abajo por infinitas «necesidades» [21].

Si el análisis y descripción de la necesidad orgánica nos lleva al tema de la temporalidad dialéctica, este último involucra el tema de la negación siempre en el mismo plano biológico. La temporalidad, en la transcendencia de la acción es una consecuencia del hecho de que el organismo tiene que afirmarse venciendo la amenaza y la negación que la necesidad significa. Esto constituye un requisito de la misma fundamentación crítica. El mismo P. Chiodi lo ha señalado así:

«Para que la necesidad dialéctica esté fundamentada críticamente debe haber una necesidad desde dentro, una necesidad formal cuya relación interna con el contenido exprese el condicionamiento mutuo de forma y contenido, y no la necesidad incondicionada de un principio exterior absoluto» [22].

Esta es una cuestión principal dentro de la comprensión de la dialéctica, la necesidad orgánica no tiene una procedencia extraña y transcendente. En la misma perspectiva biológica que Sartre no abandona todavía, cree poder contestar a una pregunta clave:

«¿Por qué hay como una negación en el mundo natural o en la historia humana? ¿Por qué y en qué circunstancias definidas la negación de una negación es una afirmación?» [23].

De hecho la concepción de la dialéctica de la naturaleza en Engels dejaba sin contestar estas preguntas. Si las leyes dialécticas son entendidas como leyes de la naturaleza, su positividad dominaba en absoluto toda la dinámica del organismo y bloqueaba una auténtica explicación del fenómeno. En efecto, no sabemos desde esta concepción por qué motivo las transformaciones de la energía, por ejemplo, pueden considerarse negaciones en algún sentido, a no ser que sea un simple modo de hablar. Sin duda que la materia pasa de un estado a otro. Lo que quiere decir que hay cambio. Pero un cambio no es por sí mismo, ni afirmación ni negación. En el mundo orgánico las cosas deben considerarse de otro modo:

«No pueden haber resistencias y consiguientemente fuerzas negativas, sino en el interior de un movimiento que se determina en función del porvenir, es decir, de determinada forma de integración» [24].

Reparemos que solo hay negación propiamente dicha cuando se definen los procesos desde el porvenir y los fenómenos desde su final y culminación. Denominar «negación» a un mero cambio, que puede observarse en el ámbito propio de las ciencias físiconaturales es una extrapolación abusiva y un lenguaje poco riguroso. Se proyectan sobre el mundo de los fenómenos físicos unos términos y expresiones que sólo están cabalmente empleados en el mundo animado. En este ámbito, de conocimientos algo puede ser calificado de negativo, pero a condición de que su contrario se le considere correlativamente negativo o afirmativo convencionalmente. Ahora bien, en la esfera de lo inanimado los signos positivos y negativos pueden ser efectivamente intercambiados sin que los procesos se alteren lo más mínimo. Podemos llamar negativo lo que ocurre a la izquierda, por ejemplo, respecto a lo que ocurre a la derecha, o viceversa.

No suceden las cosas así en la vida orgánica. Aquí se trata de un proceso absolutamente irreversible. Lo negativo es un impedimento real, una cuestión de vida o muerte como ya hemos visto. Consecuentemente lo negativo se emplea con toda propiedad, en sentido fuerte:

«La determinación será negación real si aísla al (ser) determinado en el seno de una totalización o de una totalidad. Ahora bien, la praxis nacida de la necesidad, es una totalización cuyo movimiento hacia su propio fin transforma prácticamente a lo circundante en una totalidad» [25].

Aquello que amenaza o puede amenazar la existencia de un organismo puede ser considerado negación en términos reales. La necesidad de los alimentos es una posibilidad inmanente de desaparición, de aniquilamiento físico. Defendiéndose el organismo de esta congénita condición, efectúa una acción, una operación de reafirmación de sí mismo frente a esta amenaza real. Esta acción también puede denominarse con toda propiedad «negación de la negación» puesto que ilumina el futuro del organismo y lo reinstala en su mundo. Del mismo modo puede aceptarse, sin violencia alguna, que esta «negación de la negación» se la denomine «afirmación». Los términos de la lógica dialéctica coinciden con los fenómenos reales a los que se refiere.

Este momento de la negación dialéctica, connatural con la necesidad orgánica, implícita en la totalización originaria y originante que Sartre considera, no agota todo el cuadro de las necesidades del hombre, todas las dimensiones y múltiples facetas con que la necesidad aparece en la existencia humana. El tema de la negación en esta *C.R.D.*, y sus diferencias con la negación en la obra anterior es de tal importancia que nos obliga a plantearlo inmediatamente.

En cierto modo, cada uno de los temas a los que hay que dar solución, involucra a toda la obra en su conjunto. La temporalización dialéctica inherente a la vida singular, a sus prácticas y acomodaciones al mundo, está íntimamente relacionada con la irrupción de lo histórico en la vida singular. La vida del hombre se temporaliza en el interior de realidades transcendentales con las cuales se interpenetra en relación dialéctica bajo las condiciones culturales impuestas por el pasado y por la tradición de las sociedades y con la pretensión de conseguir un futuro favorable.

«El lugar de nuestra experiencia crítica no es otra cosa que la identidad fundamental de una vida singular y de la historia humana (o, según un punto de vista metodológico, de la reciprocidad de sus perspectivas)» [26].

En *L'Être et le Néant* se hace un análisis de los tres momentos del tiempo, el Pasado, el Presente y el Futuro. Concretamente al plantearse el problema del pasado escribe Sartre:

«¿Cómo puede ser que yo tenga conciencia de mi pasado sino en el modo tético? Sin embargo, el 'Pasado está allí constantemente, es el sentido mismo del objeto que miro y que ya he visto, las caras familiares que merodean, el principio de ese movimiento que se prosigue al presente y del que no podría decir que es circular si no fuera yo mismo en el pasado el testigo de su comienzo, es el origen y el trampolín de todas mis acciones, es este espesor del mundo constantemente dado y que permite que me oriente y me proteja, soy yo mismo en cuanto me miro como una persona (hay una estructura porvenir del Ego), en resumen, es mi bazo contingente y gratuito con el mundo y conmigo mismo en cuanto )o miro continuamente como abandono total» [27].

Pero en la *Crítica* este «espesor del mundo» ha desaparecido, no existe este «trampolín» que me permite lanzarme a la aventura, no existe un «lazo contingente y gratuito». El pasado está concebido por el contrario como una inercia que pone en peligro mi existir, como una instancia temporal que precipita sobre mi existencia toda una subjetividad con dificultades:

«La libre subjetividad descubre, *primero en sí misma su* objetividad como la necesidad inteligible de su puesta en perspectiva en totalizaciones que la totalizan (que la integran en formas sintéticas en curso). La subjetividad aparece entonces, en toda su abstracción, como la condena que nos obliga a realizar libremente y por nosotros mismos la sentencia que una sociedad «en curso» ha llevado sobre nosotros y que nos define a priori en nuestro ser» [28].

De modo que el concepto de la temporalidad de la vida y de la dialéctica nos introduce en el tema de la Historia. Pero eso no quiere decir que la acción histórica pueda reducirse a las categorías de la acción individual. Lo histórico tiene su propio estatuto de inteligibilidad. Se pregunta Sartre cómo es posible que la Historia sea por un lado un «pulular de destinos individuales» y pueda darse al mismo tiempo «como movimiento totalizador»: *La respuesta involucra la totalidad de la obra de Sartre*. Primero habrá que profundizar en los aspectos y modalidades de esa vida singular, en relación con la materia y en relación con otras vidas, es decir, primero habrá que plantearse el tema de la sociedad y posteriormente el tema de )a historia. Estas son profundizaciones que quedarán, por supuesto, en el ámbito estricto de sus formalidades, sin irrumpir en el concreto transcurso de la Historia. Son las inteligibilidades dialécticas que tenemos que captar previamente como un «a priori» material que nos permita entender la historia concreta de un modo dialéctico, como una lógica de la necesidad y de la libertad.

## **B) El sentido de la libertad y la aparición de lo negativo: diferencias con el «ser y la nada»**

Sartre insiste en la irreductibilidad de la acción humana a cualquiera de los tres órdenes que la constituyen. Ya hemos visto que lo orgánico supera y contiene a lo inorgánico subyacente en el interior. Pero también lo orgánico y lo meramente biológico queda contenido y superado o modulado por lo histórico y cultural. En la sociedad el orden cultural es irreductible al orden natural. *La dialéctica no será ni naturalismo, ni biologismo, ni sociologismo*. Todas estas dimensiones de la acción del hombre son una constatación de su estructura compleja y material. La antropología

materialista, estructural e histórica que Sartre pretende construir partirá de la inteligibilidad de esa estructura compleja, materialista y multidimensional de la praxis singular.

Algo que resulta evidente es que la descripción que del proyecto y de la acción del hombre se realiza en la «*Crítica de la Razón dialéctica*», supone una diferencia notable con las interpretaciones que del mismo se hacía en *El ser y la Nada*. Los comentaristas de Sartre no están de acuerdo en esta cuestión, pero a nosotros nos parece evidente. Raymond Aron es de los que piensan que la *Crítica* no aporta novedad en la concepción del proyecto: «En mi opinión, innovación de vocabulario más que de fondo. La dialéctica no es más que otro nombre dado a un aspecto del para-sí-praxis o de la comprensión de la praxis» [29].

Nosotros creemos que hay una verdadera **ruptura**, o evolución radical e importante en el pensamiento de Sartre. El hombre no se define ahora como un «para-sí», es decir, no se le describe por una cualidad de su conciencia sino que, como Sartre indica, hay que diferenciar entre el principio antropológico, según el cual el hombre se define por su materialidad, y el principio epistemológico según el cual toda verdad es verdad para una conciencia.

Por otra parte las categorías con que se describe el proyecto del hombre en *El Ser y la Nada*, hacen alusión y presuponen una especie de libertad absoluta e incondicionada. René Lafarge ha escrito:

«Es imposible admitir que la conciencia sea a la vez libre y determinada. Hay que elegir. Por tanto, la alternativa es ésta: el hombre es totalmente libre o totalmente determinado. Ahora bien, como no es enteramente determinado –y los filósofos lo reconocen- es preciso admitir que es totalmente libre» [30].

Esto es mera consecuencia de que en *El Ser y la Nada* la libertad de concebir, pensar y desear se confunde con la auténtica libertad de poder, hacer y transformar el mundo. Esta concepción de la libertad que sería semejante, como ha indicado R. Aron, a la libertad del Dios del racionalismo cartesiano, supone que cualquier otra concepción de la libertad -la libertad como tarea de liberación procesual en el mundo, superando los obstáculos- aparezca para Sartre como una desmesurada aceptación de los acontecimientos mundanales como una radical y acendrada postura de inautenticidad y «mala fé». Ya hemos hablado de ello al principio. El revolucionario vendría a ser, como su oponente el reaccionario, un hombre que concede más importancia a las estructuras del mundo que a su propia libertad.

Con la lógica dialéctica Sartre pretende encontrar una experiencia que le ofrezca la necesidad y la libertad conjuntamente. La libertad de la conciencia la libertad interior, una *libertad tal y como la entendían los estoicos, es reconocida como radicalmente insuficiente*. Sartre parece haber asimilado las enseñanzas de Hegel de la *Fenomenología del espíritu*. No hay libertad si no hay representación y proyección externa de esa libertad. En la *Crítica* el hombre no viene definido por una conciencia, de cuyas características genuinas hay que partir para comprender su existencia. El hombre no está «condenado a la libertad» como se decía en *El ser y la nada* sino que está condenado como ser material a soportar los rigores que la naturaleza le imponga, las limitaciones y las formalidades que le impongan las normas sociales y las pautas de conducta que le imponga su cultura. Se tratará de ser consecuente con «el descubrimiento capital de su experiencia dialéctica, según el cual «el hombre está

mediado por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre».

Otra cuestión podemos poner de relieve para determinar con mayor precisión la ruptura de la cual hemos hablado. Recordemos que en *El ser y la nada* la conciencia aparece como lo que de una manera inmediata y constitutiva está intencionalmente referida a lo que no es ella, a lo que está fuera de ella. La conciencia está abierta inmediatamente a la transcendencia:

«Toda conciencia, Husserl lo ha mostrado, es conciencia de alguna cosa. Esto significa que no hay conciencia que no sea posición de un objeto transcendente, o, si se prefiere que la conciencia no posee «contenido» [31]

Intencionadamente objetiva en su misma naturaleza la conciencia es conciencia posicional del mundo, dirá Sartre. Y en esta intencionalidad ocurre que:

«Toda conciencia posicional del objeto es al mismo tiempo conciencia no posicional de sí misma» [32].

De esta circunstancia se deriva una conclusión importante. De esta función posicional del mundo se deriva otra función complementaria e igualmente constitutiva de la conciencia: La conciencia, del mismo modo que es conciencia posicional del mundo, puede constituirse en conciencia capaz de negar al mundo de esta posibilidad se deriva la virtualidad de enjuiciar, es decir de afirmar o negar unas cosas de otras.

«Porque la negación es denegación de existencia. Por ella un ser (o una manera de ser) es propuesto e inmediatamente rechazado hacia la nada. Si la negación es categoría, si ella no es, más que un tapón indiferentemente puesto sobre ciertos juicios, ¿cómo podremos decir que ella pueda anular un ser, hacerlo surgir de repente y nombrarlo para rechazarlo después al no-ser? Si los juicios anteriores son comprobaciones de hecho, como aquellos que hemos tomado como ejemplo, es preciso que la negación sea como una invención libre, es preciso que ella nos arranque de ese muro de la posibilidad que nos encierra; es una brusca solución de continuidad que no puede en ningún caso resultar de las afirmaciones anteriores, un acontecimiento original e irreductible. Mas nosotros nos encontramos aquí en la esfera de la conciencia. Y la conciencia no puede producir una negación sino bajo la forma de conciencia de la negación. Ninguna categoría puede «habitar» la conciencia y residir en ella a la manera de una cosa. El no, como brusco descubrimiento intuitivo, aparece como conciencia (de ser), conciencia del no. En una palabra, si hay el ser en todas partes, no es solamente la Nada la que sería inconcebible, como opina Bergson: del ser no se derivará nunca la negación. La condición necesaria para que sea posible decir que no, es que el no ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros, que la nada acompañe siempre» [33].

Este no-ser en que la conciencia consiste estará inserto en el ser como un agujero, como un vacío, como una ranura en el ser. Esta interioridad en el ser es lo que le permite tematizar el ser pero también, aniquilarlo.

Esta circunstancia no sólo tiene consecuencias lógicas y ontológicas como hemos visto, sino también consecuencias axiológicas. Esta Nada interna al Ser puede tematizarlo o negarlo, puede, por ello, enjuiciarlo, pero también es el origen y la negación de todo valor:

«El valor no es un dato, es el ideal: la libertad lo hace surgir, lo mantiene o lo destruye según le place» [34].

La conciencia no sólo puede negar, ya que también puede nihilizar o desvalorizar. Sin embargo este poder de la conciencia, que puede librarse permanentemente de cualquier imperativo externo, encuentra los límites de su afirmación en sí mismo. Este poder de la conciencia que no puede librarse de ella misma, aparece como condenada a sí misma, a la labor de quitar o poner, de negar o afirmar, de tener ideales o no tenerlos. Esta libertad está condenada a sí misma. Encerrada en el ser, está realmente encerrada en sí misma. El ser que la envuelve aparece como algo inerte, neutral, capaz de producir náusea. Se extiende delante de la conciencia como una existencia que se apoya en la conciencia misma que la tematiza y de la cual constituye polo trascendental y objetivo. Si bien la conciencia no puede dejar de ser un «para-sí» este ser, que solo consiste en ser para otro, puede ser perfectamente conceptualizado y definido como un ser «en-sí». Si la conciencia es una suerte de vacío y de indeterminación permanente, este mundo externo se distinguirá precisamente por sus perfiles nítidos y ceñidos, por estar lleno de totalidades acabadas y perfectas, por su contundencia y definición. Pero dice Sartre:

«La totalidad no puede serles dada a los seres sino por un ser que debe llegar a ser en su presencia su propia totalidad. Este es precisamente el caso del para-sí, totalidad destotalizada que se temporaliza en un inacabamiento perpetuo. Es el para-sí en su presencia al ser el que hace que haya «el ser total» [35].

Estas mismas totalidades están sostenidas en el interior de esa totalidad inacabada que las abarca «posicionalmente». Pero precisamente porque el hombre puede sentir esta temporalidad indefinida, y este permanente elegir, como una condena, puede desear ser, precisamente, una totalidad acabada y colmada. Puede ocurrir y ocurre que el hombre caiga en un deseo imposible de ser lo que no puede ser, intentando mantenerse en sí mismo, es decir, puede pretender ser algo definido y acabado, siendo al mismo tiempo algo libre y con posibilidad permanente de libertad. Esto es una «*pasión inútil*». Aparecerá la «*mala fé*» precisamente cuando el hombre intente desfigurar su condición y pretenda hacerse pasar como algo parecido a una cosa. Sartre indica que éste es el «proyecto originario» que se encuentra en el fondo de muchas personalidades patológicas. Estas personas han decidido vivir como una cosa, han decidido desistir de su libertad. Pero por mucho que lo intente no podré conseguir convertirme en una cosa. Mi conciencia se caracteriza precisamente por trascender todas las cosas determinadas que pretendo ser, trasciendo todos los límites:

«Pero esto significa que el hacer sostiene el ser; la conciencia tiene en el ser su propio contenido, ella no es jamás sostenida por el ser, es ella la que sostiene al ser en el seno de la subjetividad, lo que significa nuevamente que ella está habitada por el ser, pero que no es el ser: no es lo que ella es» [36].

Estará de este modo la conciencia escindida entre dos deseos contrapuestos que no puede armonizar entre sí. El hombre tiene un desgarramiento interno que no podrá dominar de ningún modo. El problema sobreviene precisamente cuando el hombre pretende ser sincero:

«Un examen rápido que la idea de sinceridad, la antítesis de la mala fe, será muy instructivo al respecto. En efecto, la sinceridad se presenta como una exigencia y por consiguiente en modo alguno, como un estado. Ahora ¿cual es el ideal a alcanzar aquí? Es preciso que el hombre no sea para sí mismo, otra cosa que lo

que es. Mas no es precisamente la definición de lo en sí, o si se prefiere, el principio de identidad? Postular como ideal al ser de las cosas, no es confesar al mismo tiempo que ese ser no pertenece a la realidad humana y que el principio de identidad, lejos de ser un axioma universalmente universal, no es más que un principio sintético que goza de una universalidad puramente regional? Así, para que los conceptos de mala fe puedan al menos un instante hacernos ilusionar, para que la franqueza de los «corazones puros» (Gide, Kessel) pueda valer como ideal para la realidad humana, es preciso que el principio de identidad no sea un principio constitutivo de la realidad humana, es preciso que la realidad humana no sea necesariamente lo que ella es, que pueda ser lo que no es» [37].

Y más adelante concluirá:

Qué es entonces la sinceridad, sino precisamente un fenómeno de mala fe? No habíamos en efecto mostrado que se trata en la mala fe, de constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es y que no es lo que es?» [38].

El hombre será una «pasión inútil» porque intenta ser a la vez el «en-sí» y el «para-sí». Este es un intento de divinización:

«Ese sería el en-sí-para-sí de los metafísicos, pero no se trata del ser perfecto de que ellos hablan, creador y omnipresente. Se trata simplemente de un valor humano. El ser hacia el cual se supera la realidad humana no es un Dios trascendente; está en su propio corazón, no es más que ella misma como totalidad.

Con otras palabras, el hombre no tiende hacia Dios, que no existe, sino que su proyecto es llegar a ser el mismo Dios. Esa es su aspiración fundamental» [39].

Es de notar que aparentemente hay contradicción en estos análisis de *El Ser y la Nada*, puesto que continuamente se habla del hombre y sus contradicciones. Parece que no obstante estamos hablando de una naturaleza o esencia humana. Por otra parte, esta pasión inútil pudiera ser consecuencia de una circunstancia histórica y social determinada. Sartre pospone estas preguntas que para él quedan en el aire sin poderse contestar.

Al contrario del sistema kantiano, la filosofía del *Ser y de la Nada* no acepta el «factum» de la moral que pueda iniciar una cadena de actos de causalidad diferente a la del mundo natural y de sentido teleológico, pero impuesta a la conciencia categóricamente por un imperativo. La libertad, para este Sartre, sólo está condicionada por ella misma. El «yo» nouménico del sistema kantiano se desvanece porque la trascendentalidad de la conciencia es más radical.

Frente al mismo Husserl, se concibe incluso con autonomía de cualquier Ego como polo subjetivo y sede de la intencionalidad misma. Desde ella no es posible el Ego Cartesiano, pero tampoco el Ego de Husserl. En *L'être et le Néant* Sartre permanece fiel a lo substantivo de su trabajo anterior *La trascendencia del Ego* (edición castellana, Ediciones Calden. Col. El hombre y su mundo. Buenos Aires. 1968). La conciencia es «un agujero en el ser», un vacío que puede tematizar el ser sin dejar de ser, siendo la nada misma. Su adherencia a un Ego sustentante le otorgaría una pesadez y una densidad que de ninguna manera manifiesta.

Quedará por explicar cómo esta nada puede actuar sobre el mundo. Montero Moliner ha señalado el hecho de que Sartre pese a todos sus cuidados ha caído precisamente en lo que intenta evitar: una excesiva substantialización de esa negatividad que es la conciencia. Es precisamente esta substantividad la que no permite solucionar el problema de la libertad concretamente:

«Sin embargo, la substancialización de la negatividad del yo, que fue advertida antes, inhabilita la teoría de Sartre para explicar consecuentemente la conducta libre. Pues convierte al *pour-soi* en un ente monádico, que si bien ha quedado fuera de las determinaciones mundanas, es incapaz de actuar sobre el mundo, de proyectarse en él. Pues es absurdo pensar que algo que se define por la pura nada sea capaz de ejercer alguna influencia sobre lo que es absolutamente positivo, sobre el *en-soi* macizo y sin fisuras que reposa en la simple identidad consigo mismo» [40].

Muchas veces se ha visto el espíritu de Descartes en esta estructura dicotómica de las dos substancias-*res cogitans* y *res extensa*-envuelta con lenguaje hegeliano. Y se plantearía justamente la cuestión de la «comunicación de estas dos substancias» tan dispares.

Modernamente este problema tiene sus antecedentes en la filosofía de Sören Kierkegaard y en su dialéctica del «todo» y de la «nada» en la que se reconocía nuestro trágico pensador Miguel de Unamuno. Y acentos unamunianos tiene sin duda esa conciencia que se muestra tan altiva pero que viene a estar profundamente afectada por la pasión de ser, y por tanto, por ser una pasión inútil. Se trata de un deseo de Absoluto, de unificar y reunir estas dos partes. El hombre quiere convertirse en ser, en algo definitivo y acabado pero que quiere permanecer libre, incondicionado y autónomo.

En un mundo absurdo y gratuito, esta posibilidad de acción y de pensamiento, cualquier cosa puede hacer menos dejar de hacer. La libertad acaba de convertirse en el único destino. En el medio y en el fin. Esta potencia de creación, de emanación de sentido, de creación de valores -situada en el interior de la nada- es una concepción que Sartre parece haber interiorizado en sus juveniles y constantes lecturas de Federico Nietzsche. El hombre como creador de valores puede hacer table rasa de todo cuanto ha existido en un mundo en que todo es gratuito y contingente. *La afirmación de la vida se hace como ocurría en Nietzsche, sobre la negación del mundo y de la historia.* La autenticidad se manifestará en la responsabilidad de no pretender negar esa libertad originaria y en el ejercicio de la voluntad de poder que esa libertad omnipotente invoca. Evitando las tentaciones de querer ser definido por las cosas y las hipocresías del tener y de la «mala fe».

Frente a esta temática, el mundo de la *C.R.D.* se sitúa en coordenadas muy distintas. La estructura de la subjetividad es muy compleja, está repleta de historia, de cultura, de obligaciones y de necesidades, de presiones y de alienaciones. En la *C.R.D.* se trata de precisar qué lógica de la necesidad y de la libertad es la que preside el transcurso de la historia humana y qué fundamentos críticos hacen posible su entendimiento.

En definitiva, en la «*Crítica de la Razón dialéctica*» no existe una libertad incondicionada. Sartre entiende que la lógica dialéctica requiere la libertad y la necesidad. La lógica dialéctica exige un tipo de ser, que, en su existir mismo aparezca el pensar como inherente a su existencial misma:

«¿Hay sectores ontológicos en los que la ley del ser y, correlativamente, la del conocer, pueden ser llamadas dialécticas?» [41].

Precisamente por el hecho de que la necesidad y la libertad se encuentran en el interior de la existencia humana es por lo que pueden ser captadas por el hombre en una experiencia propia y genuina. En esto consistirá su «transparencia y traslucidez».



La experiencia que la dialéctica efectúa no es la experiencia de la que hablan los empiristas:

«No se trata de verificar su existencia, sino sin *descubrimiento empírico* (subrayado en el original), de probar esta existencia a través de su inteligibilidad. En otros términos, si la dialéctica es la razón del ser y del conocer, al menos en algunos sectores, tiene que manifestarse como doble inteligibilidad» [42].

Sartre indicará, en definitiva, que hay una experiencia fundante y apriórica, que se encuentra en la existencia y en la práctica del hombre, en tanto que organismo inmerso en la Naturaleza como necesitando de ella y de su inteligencia para subsistir, como teniendo el ser fuera de sí en la materia. Con palabras de Sartre, se trata de partir del principio antropológico por el cual el hombre se define por la materialidad, teniendo presente que el principio epistemológico insoslayable exige la presencia de la conciencia humana.

Comparando esta situación con la descrita en *El Ser y la Nada*, podemos decir que lo que varía entre las dos obras es la incorporación del ingrediente biológico-natural, del ingrediente material histórico y social en la idea de «situación», no suficientemente explicitada y desarrollada en su obra anterior. En la *Crítica* se pretende estudiar las características de una antropología estructural e histórica.

## **C.- Las relaciones humanas y la materialidad: de la relación binaria a la terciaria**

### **I.-La superación de la relación binaria**

Recordemos en qué consiste el «descubrimiento capital de la experiencia dialéctica: el hombre está mediado por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre» [43].

Esta experiencia dialéctica radical está en la base de la explicación de que el hombre sea sujeto y objeto de la historia. El análisis de este descubrimiento capital, otorgará las evidencias explicativas de la comprensión de la actividad humana, transformando su entorno y haciendo la historia y al mismo tiempo padeciéndola y sufriendola. Sartre deberá dar cuenta de la necesidad y de la libertad.

Pero como hemos visto, el punto de partida de su filosofar crítico es la dialéctica singular como lógica del trabajo. Naturalmente este punto de partida es abstracto. Sartre lo ha elegido por su inmediatez a la conciencia misma, por su accesibilidad, pero también porque este punto de partida compromete la conciencia misma desde el primer momento. Es un punto de partida insoslayable si nos tenemos que mover en el mundo de las evidencias, si permanecemos fieles a los principios aducidos por Sartre explícitamente. El principio metodológico que hace que la certidumbre empiece con la reflexión, no contradice en absoluto el principio antropológico que define a la persona concreta por su materialidad. Pero recordemos que para Sartre, la reflexión no se reduce a la simple inmanencia del subjetivismo idealista; es un punto de partida si nos arroja en el acto sobre las cosas y los hombres en el mundo. La conciencia acompaña internamente el desarrollo de la praxis como un momento constitutivo de la misma. El principio metodológico y el principio antropológico son dos aspectos de la misma praxis.

Decíamos que la dialéctica será la lógica de la praxis, la comprensión del trabajo. Pero resulta abstracto considerar el trabajo bajo la forma de un hombre en el trabajo.

El trabajo es tanto una relación de los hombres con la materia como una relación de los hombres en relación con otros hombres. Puedo partir de las constataciones evidentes de mis trabajos pero en ellos estarán presentes los demás hombres. Mi más inmediata experiencia me otorga la presencia insoslayable de los demás, de un mundo objetivo, de una sociedad organizada bajo una división de trabajo determinada. El trabajo es inmediatamente significativo de un conjunto social. El trabajo del individuo es un momento del trabajo colectivo.

Pero esto es precisamente lo que Sartre tiene que demostrar a lo largo de su obra. De modo que Sartre partirá de este momento abstracto de la praxis del organismo pero acabará volviendo a él, ya concretamente constituido. Esto significa que la praxis singular es constituyente, principio antropológico de toda sociedad, pero al mismo tiempo será constituida, recibirá mandatos y funciones desde la estructura de una sociedad determinada históricamente.

Hay que advertir, pues, que el punto de partida de Sartre no plantea el problema del origen del hombre por el trabajo como principio básico del proceso de hominización a través de los siglos. Ateniéndose a sus principios metodológicos nada tiene que ver con la teoría de la evolución de tipo darwiniano, que es la postura clásica de los marxistas al encarar el tema del hombre. Desde ese punto de vista objetivo se puede llegar a la conclusión del carácter genérico específico de la naturaleza del hombre, pero pueden quedar eternamente relegadas las dimensiones subjetivas de la historia humana. Se puede hacer una historia del hombre sin el hombre lo cual no deja de ser paradójico.

Dejándose llevar por esos métodos objetivos, los marxistas han efectuado reducciones mutiladoras en las definiciones de los hombres y en las concepciones de las estructuras sociales. Para cierta metodología que se llama marxista, Flaubert, por ejemplo, no es más que un pequeño burgués y Heidegger un fascista. Pero las personas y las realidades humanas son más complejas, y entre las estructuras de una sociedad y los hombres median otras muchas realidades, que afectan a la vida de los individuos y a las estructuras sociales mismas. Hay que utilizar un método que sea capaz de captar lo singular, los matices, los verdaderos acontecimientos. Los principios marxistas pueden ser ideas regulativas de todos estos conocimientos, pero no se pueden convertir en ideas simplificadoras y en recursos mutiladores de la realidad. Partir de la praxis del hombre será partir de lo singular. Ahora se tratará de llegar desde el detalle a lo general, de lo inmediato a la captación concreta de todas esas mediaciones que ya aparecen en el descubrimiento capital de la experiencia dialéctica. Fundamentar el método marxista obligará a añadir los elementos subjetivos que la metodología requiere para ser realmente heurística.

En su relación con la naturaleza el hombre está mediado por los demás de una manera inmediata y permanente. Esto significa que los demás operan sobre el trabajo y el hombre singular afectándole interiormente. Esta es una experiencia antropológica básica. Lo que los antropólogos han denominado un universal sociológico. Algo que está dado en todas las sociedades, configurado de una o de otra manera, pero que es la base de lo social. Sartre nos recuerda que Marx distinguía perfectamente las relaciones humanas de su reificación. Eran diferentes las relaciones humanas de la sociedad feudal de las relaciones humanas alienadas de la sociedad capitalista. Ciertamente que esas relaciones humanas podían ser configuradas por la historia, pero sobre la base de su existencia y de sus realidades previas.

Ciertamente el hombre sólo existe para el hombre en circunstancias y en condiciones sociales dadas, luego toda relación humana es concomitante con la historia:

«Pero las relaciones históricas son humanas en la medida en que se dan en todo momento como la consecuencia dialéctica de la praxis, es decir, de la pluralidad de las actividades en el interior de un mismo campo social práctico» [44].

Lo que Sartre quiere decir con ello, es que de la índole práctica de las actividades humanas, se derivan unas determinadas implicaciones, unas formalidades previas de esas relaciones humanas, que se modularan históricamente o sociológicamente, pero sobre la base de su existencia previa. Sobre estas relaciones se montarán las estructuras sociales, sufrirán cambios y transformaciones institucionales. Los estructuralistas discutirán estas ideas sartreanas que, sin embargo él las ha visto magníficamente ilustradas en el libro de Lévi-Strauss sobre el sistema del parentesco. Dejamos para más adelante el examen detenido de este debate. Pero Sartre insistirá en sus razones examinando la naturaleza del lenguaje, fenómeno caro para los estructuralistas. En estas líneas dedicadas al lenguaje, Sartre no citará ninguna obra en concreto. Pero mostrará su desacuerdo con todos aquellos estudios que consideran el lenguaje desde el punto de vista de una lengua constituida. Ciertamente que la palabra cobra sentido desde el lenguaje al que pertenece, pero el lenguaje no agota su naturaleza en el desarrollo de estas articulaciones significativas interiores, no se puede dejar de considerar como un instrumento de las relaciones de comunicación. Hablar es comunicarse, realizar una determinada actividad significativa, el hombre crea los lenguajes. Ciertamente que también se puede decir, en un lenguaje más figurado que real, que las palabras viven de la muerte de los hombres porque como materialidad objetiva, inerte, material, tienen un desarrollo y una naturaleza que pueda ser estudiada, como hace la filología, haciendo abstracción de los hombres concretos:

«Pero el lenguaje no puede haber venido al hombre, ya que se supone a sí mismo; para que un individuo pueda descubrir su aislamiento, su alienación, para que pueda sufrir a causa del silencio, y también para que se integre en cualquier empresa colectiva, es necesario que su relación con otro, tal y como se expresa por y en la materialidad del lenguaje, le constituya en su realidad misma» [45].

El lenguaje forma parte de la realidad humana, es algo vivido, sufrido, expresado, algo interpuesto entre la comunicación de los hombres, pero que como realidad material tiene su dureza, su inercia, su independencia pero todo esto significa que si la praxis del individuo es dialéctica:

«También su relación con el otro es dialéctica, y es contemporánea de su relación original, en él y fuera de él, con la materialidad» [46].

Esta inmediatez, esa relación original que vincula al hombre con su semejante, estará presente más allá de las distancias que las divisiones técnicas y sociales del trabajo pueden introducir en un determinado contexto histórico. El hombre aprehende inmediatamente la naturaleza humana de sus semejantes. Entre un peón caminero, un jardinero y un hombre en vacaciones que los contempla desde una ventana, se establecerán de forma inmediata lazos de interioridad, desde los cuales puedan posteriormente negarse mutuamente desde cada una de las perspectivas sociales que cada uno desempeña.

El jardinero se sentirá distinto a los demás y sufrirá las mismas negaciones de los otros, pero todos ellos se comprenden como hombres, puesto que el fundamento de

la comprensión es la complicidad de principio con toda empresa protagonizada por el hombre.

Estos párrafos recuerdan los escritos del mismo Sartre en la descripción de la intersubjetividad efectuada en *L'être et le néant*. Recordemos que allí se efectuaba un examen de las filosofías de Hegel, de Husserl y de Heidegger, sobre el tema del «otro», llegando Sartre a la conclusión de que el otro no puede ser jamás objeto de una teoría que pretende aportar una prueba concluyente de la existencia de los demás. La existencia de los demás viene implícita con nuestra propia existencia:

«Si otro no está inmediatamente presente ante mí y si su existencia no es tan segura como la mía, toda conjetura sobre él está totalmente desprovista de sentido. Pero precisamente no conjeturo la existencia del otro: la afirmo. Una teoría sobre la existencia de los otros debe simplemente interrogarme en mi ser, aclarar y precisar el sentido de esa afirmación y, sobre todo, lejos de inventar una prueba, hacer explícitos los fundamentos mismos de esa certeza» [47].

En esta obra, el para-otro era una dimensión detectable entre las estructuras ópticas del para-sí. Los demás nunca son el objeto de una constitución, sino que están en el interior del para-sí, sintéticamente enlazado con el mismo. Precisamente esa interioridad constitutiva del otro es la que hace posible que la mirada ajena tenga tanta potencia sobre el para-sí. El hombre puede afectarse profundamente por una mirada cuyo significado penetra profundamente en él, una mirada, cuyo poder anonadante conoce como propia.

En la *C.R.D.*, por el contrario, la connaturalidad procede del carácter práctico y dialéctico de cada hombre. Es curioso observar como Sartre no concede a la mirada en este segundo libro ningún espacio, ningún papel. Parece dar por supuesto que el poder de la mirada procede de significaciones previas. En todo caso, el reconocimiento del hombre es igualmente inmediato y está igualmente interiorizado. La función objetivadora y cosificadora que realizaba la mirada en aquella obra, la efectúa ahora el carácter práctico del hombre:

«Es imposible existir en medio de los hombres sin que se vuelvan objetos para mí y sin que yo sea objeto para ellos» [48].

El carácter práctico de la dialéctica de las relaciones humanas afecta, inevitablemente, a la existencia de los otros objetivándola, pero sin negar los lazos de interioridad que los une. Sobre la base de este reconocimiento previo cabe, posteriormente, utilizar el otro bajo alguna objetivación concreta, negativa o positiva:

«Para tratar a un hombre como un perro, primero tiene que habersele reconocido como hombre. El malestar secreto del amo es que está perpetuamente obligado a tomar en consideración la realidad humana de sus esclavos» [49].

El «otro» aparece en la existencia del hombre de una manera radical, inmediata, constitutiva. El hombre ha surgido en medio de los hombres, está realizado intersubjetivamente. El reconocimiento del «otro» no necesita ninguna instancia mediadora. Sin embargo la realidad práctica del hombre y su condición social, se interpone en este reconocimiento interno, la materialidad afectará positivamente o negativamente a esa intersubjetividad objetivándola hacia la colaboración o hacia el hostigamiento mutuo.

Ciertas ideologías -el racismo de los colonos franceses en Argelia, por ejemplo- pretenden justificar las prácticas discriminatorias -realizadas contra los colonizados-

montando toda una teoría fraudulenta acerca de la sub-humanidad de los africanos. Estas ideologías son intrínsecamente contradictorias, pretenden negar lo evidente.

La objetivación y la practicidad del hombre tiene un límite en ese reconocimiento de la humanidad que previamente afecta toda relación humana. El hombre no podrá tratar a los demás como cosas si los reconoce como hombres, lo cual no es obstáculo para el ejercicio de la violencia y de la crueldad. Si el hombre no puede dejar de reconocerse en el otro al que odia -quizá de ahí proviene el encarnizamiento de su violencia- tampoco puede llevar su reconocimiento hasta el punto de considerar al otro como si de él mismo se tratara. Si hay un límite en lo negativo también existe un límite en lo positivo. El ideal kantiano -o cristiano- es irrealizable debido a la practicidad de la existencia humana:

«Esta hipótesis nos conduciría al idealismo absoluto: sólo se puede presentar como su propio fin una idea en medio de otras ideas. Pero el hombre es un ser material en medio de un mundo material; quiere cambiar el mundo que le aplasta, es decir, actuar con la materia en el orden de la materialidad» [50].

La propuesta del «imperativo categórico» y el mandato del cristianismo trasciende esa materialidad de la existencia humana complicada con la materialidad, que, por añadidura siempre resulta escasa, siempre es insuficiente. Sin embargo de las ideas de Sartre se desprende precisamente el carácter ético o, mejor, el desafío ético que siempre es para el hombre las relaciones con los demás. Afectadas por la materialidad, con virtualidades instrumentales, por un lado, reconociéndose humanos en toda circunstancia, el hombre decidirá acerca de lo positivo o negativo de su relación, puesto que nunca deja de ser un ser con conciencia de sus actos.

Para Sartre la relación entre los hombres no es ni abstracta como la *chanté des chrétiens* [51] ni es el resultado de alguna decisión al estilo kantiano por la cual hay que tratar al otro como un fin. El enfoque de Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que considera al hombre como un universal carece de fundamento práctico para él; tampoco lo tiene la tercera formulación del imperativo categórico, es decir que el hombre es su propia ley y está dotado de un elemento estático, racional en sí mismo que gobierna sus acciones. No hay naturaleza humana o carácter universal del hombre; sólo existe este hombre concreto, este campesino italiano cumpliendo la misión encomendada por la historia, este jardinero atendiendo los ritmos naturales y cumplimentando sus obligaciones. Pero en el reconocimiento que se halla en la base de todas las relaciones humanas, nos encontramos interiormente enlazados y comprometidos con los demás. Ortega y Gasset denominaba «*altruismo básico*» del hombre a esa forma «de estar *a nativitate* abierto al otro». También para nuestro filósofo se trata de una relación previa a cualquier otra relación social, que siempre se dará como una determinación de esa realidad más radical:

«El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no es una acción determinada respecto a ellos» [52].

## II.- La inteligibilidad de las relaciones humanas: el tercero

Como hemos visto, Sartre reconoce que las relaciones humanas tienen carácter dialéctico, pero esta dialéctica es muy distinta a la de la praxis con la materia, puesto que no tienen un carácter totalizador. Las transformaciones que el hombre imprime a la materia, no pueden compararse a la posible influencia o dominación que puede ejercer sobre otro hombre. La reciprocidad conlleva implicaciones de carácter dialéc-

tico que son pre-existentes a las distintas conformidades imprimidas a esas relaciones por sociedades heterogéneas. Estas implicaciones son las siguientes:

I/ que el otro sea medio en la exacta medida en que yo soy medio, es decir que sea medio de un fin trascendente y no mi medio.

II/ que reconozca al otro como praxis, es decir, como totalización en curso al mismo tiempo que lo integro como objeto a mi proyecto totalizador.

III/ que reconozca su movimiento hacia sus propios fines en el movimiento mismo por el cual me proyecto hacia los míos.

IV/ que me descubra como objeto y como instrumento de sus fines en el acto mismo que le constituye para mis fines como instrumento objetivo.

Estas «implicaciones» [53] constituyen el subsuelo de todas las relaciones concretas e históricas, constituyen una especie de «*sociabilidad radical*» inscrita en el fondo de las estructuras sociales. A partir de ahí, estas relaciones serán negativas o positivas. En las relaciones positivas, uno se puede hacer medio en el proyecto del otro para que el otro se haga medio en el proyecto de uno. Es el caso de la colaboración, del intercambio de servicios. Esta relación positiva podrá detectarse en los sistemas de parentesco descritos por Lévi-Strauss. Cuando las relaciones son negativas, se siguen cumpliendo las implicaciones referidas sobre la base de una negación recíproca; cada uno se niega a colaborar con el otro y pretende utilizar al otro sin más.

Estas implicaciones de las relaciones binarias no agotan la realidad de las relaciones humanas como universales sociológicos, sin embargo. Para Sartre son simplemente el fundamento de la relación ternaria que goza de mayor concreción.

La presencia del *Tercero* como mediación permanente de la relación binaria, aumenta todavía más el carácter abierto y no totalizador de la misma. Aumenta también el significado social de toda la relación. Objetiviza poderosamente la intersubjetividad.

El «Tercero» también desempeñaba una función similar en *L'être et le Néant*. También aumentaba el carácter público de la relación binaria. Cuando los amantes sentían sobre sí la mirada de un Tercero se sentían avergonzados. Ese era el motivo por el cual preferían aislarse. Si en la relación binaria la mirada influía poderosamente sobre los intentos de dominación o de sojuzgamiento recíprocos de los partícipes, cuando el Tercero aparecía, su mirada es sentida como una enajenación más radical todavía del Para-sí. Cuando se está realizando un trabajo conjuntamente con otros, la irrupción de un Tercero aumenta el carácter comunitario del grupo, el Para-sí se siente más gregario. Incluso la «conciencia de clase» es inconcebible sin esa mirada que aglutina los miembros de la clase oprimida. Sartre no tiene reparo en afirmar que el «patrón», el «señor feudal», el «burgués» o el «capitalista» aparecen, no solamente como poderosos que mandan, sino, también y sobre todo, como Terceros, es decir, como aquellos que están fuera de la comunidad oprimida y por quienes esa humanidad existe. Por tanto, por ellos y en su libertad va a existir la realidad de la clase oprimida: « Ils la font naître par leur regard » [54].

El «Tercero» desaparece como «voyeur» en la *C. R.D.* Aquí predomina su carácter práctico, pero en todo caso Sartre insistirá en que la relación binaria siempre remite a un Tercero. El Tercero será como la mediación personificada y viva de la sociedad en el interior de la relación binaria. La relación binaria es el fundamento necesario de toda relación ternaria; pero inversamente, está como mediación del hombre entre los

hombres, es el fondo sobre el cual se reconoce la reciprocidad como ligazón recíproca:

«Si la dialéctica idealista ha hecho un uso abusivo de la triada, en primer lugar se debe a que la relación *real* (sic) de los hombres entre ellos es necesariamente ternaria. Pero esta trinidad no es una significación o un carácter ideal de la relación humana; está inscrita en el ser, es decir, en la materialidad de los individuos» [55].

Esta realidad del Tercero, actuando sobre el fundamento de la realidad binaria producirá un efecto trascendente sobre la misma. La dotará de dimensiones significativas más objetivas. En realidad la dotará de aspectos públicos singulares. La presencia del tercero tendrá siempre un carácter regulativo de las acciones comprometidas en la relación. Esto significa que aumenta el reconocimiento público y social de la praxis considerada. Añade fuerza al objeto de la praxis, aumenta el significado colectivo de la acción [56].

El Tercero obligará a invertir la perspectiva de nuestro punto de partida. Partíamos del trabajador aislado, comprobábamos la presencia de la materia y la relación binaria, todavía abstracta, de su praxis. Observamos ahora el carácter público de la misma. En el estudio de nuestra experiencia ternaria estamos invirtiendo el carácter subjetivo de nuestra experiencia dialéctica. Esta experiencia ternaria tendrá carácter constriñente. La presencia del Tercero invierte el movimiento de la objetividad.

La presencia del «controlador» en una fábrica, mediando con su praxis el trabajo de cada obrero y la relación entre todos, objetiva el carácter del conjunto con su vigilancia atenta, fortalece el sentido concreto del trabajo, su significado social. Además entre la relación binaria, controlador-grupo de trabajo, se instalará otra determinación ternaria. Así desde la praxis individual, por un proceso de creciente concreción, llegamos a esta relación ternaria como «*estructura de trascendencia*»; es un punto de referencia que mide y califica mi acción y la de los otros, la confirma o la niega, la socializa en todo caso:

«El Tercero reanima las significaciones que están ya inscritas en las cosas» [57].

Como podemos ver, esta estructura de trascendencia nos sitúa frente al significado de las cosas. Necesariamente nuestro examen tendrá que plantearse el origen de ese significado, el origen de las cosas mismas. Tendrá que plantearse nuevamente el papel desempeñado por la materia en la vida del hombre.

Dice Sartre que el tercero reanima las significaciones que están inscritas en las cosas, es decir, reafirma el mundo y reafirma la conciencia del individuo mismo frente a ese mundo. Establece una estructura de trascendencia por la cual la experiencia fenomenológica invierte la experiencia del punto de partida. La conciencia internaliza perspectivas que vienen de fuera y que aumentan la objetividad de la existencia.

Para el conocimiento sociológico, estas descripciones de Sartre no significan una absoluta novedad. Si por una parte la llamada relación «cara a cara» descrita por todos los sociólogos de la vida cotidiana, es homologable a la relación binaria apuntada por Sartre, también la presencia del tercero es contemplada en estos trabajos de la sociología cuyo inspirador máximo en Europa ha sido G. Simmel y en América George H. Mead. También parte esta sociología de una consideración práctica y dinámica de las conciencias y de los agentes considerados. Los sujetos interactúan entre sí, se proyectan determinaciones mutuas, viven una situación desde el interior de sus estructuras personales. La aparición del Tercero y su efecto

objetivizador sobre la relación binaria está descrita, por ejemplo, en el libro de Berger y Luckmann, dedicado a la descripción de la construcción social de la realidad, en donde leemos:

«La aparición de un Tercero cambia el carácter de la continua interacción social entre A y B, y cambia aún más a medida que se agreguen más individuos» [58].

Para estos autores el problema de la constitución de la objetivación institucional que se halla en germen en la relación binaria -pues dos personas en interacción deben ir acordando pautas de conducta comunes- se fortalece sensiblemente cuando son más de dos los sujetos que intervienen en el asunto. Las normas que se construyen entre dos individuos están dotadas de una objetividad tenue, fácilmente revocable, fruto muchas veces de la espontánea acomodación mutua que permite muchos sobreentendidos. Cuando el Tercero surge, estas normas aparecen como realidades firmemente acordadas, el significado de las conductas se hace significativamente más denso. El Tercero aumenta el carácter institucional de la situación. Así el matrimonio aparece como institución familiar con la aparición del primer hijo y continuará aumentando institucionalmente con los hijos sucesivos.

George H. Mead que realizó profundas indagaciones sobre el advenimiento de la conciencia de la persona social a partir del proceso de socialización, que partía de un concepto no substancial sino funcional de dicha conciencia y de una concepción dinámica del hombre superando las concepciones de J. Watson y los conductistas, concedía también importancia excepcional a la relación triádica en el proceso de la consecución de la identidad personal. La génesis de esa conciencia es consecuencia de una dinámica de apropiación previa por parte del individuo, de funciones sociales extrañas en un principio a él mismo. A través del juego y del deporte, los niños internalizan situaciones públicas en grado creciente de complejidad y acaban realizando en su interior una síntesis de todas esas experiencias, creando un «otro generalizado» que cristalizará la identidad personal como un hecho diferencial. En el juego, el niño se imagina personificar funciones sociales y de esa manera, internaliza mundos significativos distintos a los suyos, en el deporte la experiencia es más real, pues internaliza múltiples operaciones con objetivos distintos, pero comunitariamente ligadas entre sí para la dominación de un fin general. Todas estas determinaciones de la conciencia son posibles en la medida que el niño va distinguiendo entre los otros, la función que desempeña y su propia presencia en el mundo. En todos estos fenómenos la relación triádica es importante. De la misma manera que la relación ternaria en el caso de Sartre, obligaba a cambiar la perspectiva, escribió Mead:

«Es en la forma del otro generalizado que los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esa forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo» [59].

El niño acaba distinguiendo su persona de esa multitud de agentes que primero sintetiza y generaliza. Si en un principio su actitud responde a la actitud del otro, esta generalización del otro, acaba constituyendo su personalidad social. Claro que esa generalización supone la permanente mediación del Tercero como punto de referencia que enriquece la perspectiva y permite la síntesis posterior. Sin el Tercero por lo tanto la socialización del niño se vería afectada. Debemos hacer notar, sin embargo, una diferencia importante entre el tratamiento que el «interaccionismo simbólico» de Mead otorga a las relaciones humanas y la concepción sartreana del fenómeno. Para Sartre la eficacia objetivadora de la relación ternaria es, sobre todo,



una consecuencia de la materialidad en la que tienen lugar todas las relaciones humanas. No se trata de una consecuencia del juego reflectante de unas conciencias sobre otras aisladas, como espíritus puros, de una materialidad que impone severas servidumbres a la condición humanas. El carácter constrictivo del Tercero no es comprensible sin la presencia constrictiva de la materialidad, mediatizando esas relaciones humanas de una manera permanente y radical. Pero esta mediación de la materia introduce un factor de desequilibrio radical. La amenaza constante de la pobreza, la posibilidad del acaparamiento de bienes, las incidencias de una materialidad siempre de alguna manera oprimente, es un elemento más que complica la dialéctica de las relaciones sociales. La ambigüedad, señalada por Merleau-Ponty como característica típica de la vida del hombre, será un efecto, entre otros, de esa materialización insoslayable del existir. Las negatividades que la materia introduce en la vida del hombre no provienen de su naturaleza inercial y de la resistencia que opone al trabajo únicamente.

Señalemos de inmediato que en la *C.R.D.* el concepto de materia viene usado por Sartre en tres acepciones distintas: la materia entendida unívocamente enlazada con las necesidades inorgánicas y orgánicas del organismo, aspecto físico de la misma; la materia como escasez, segundo aspecto íntimamente enlazado con el anterior pero aspecto tanto físico como social de la materia, la escasez afectará profundamente la vida humana en sociedad. Un tercer aspecto de la materia será la materia trabajada, es decir, no la materia como objeto del trabajo sino la materia, que como consecuencia de los efectos del trabajo, se convierte en una practicidad inerte que devuelve exigencias múltiples a la vida de un agente social que formará parte, en buena medida, de esa materia trabajada y producida. La interrelación humana estará afectada multidimensionalmente por la materialidad. Las relaciones humanas se debatirán entre el reconocimiento mutuo como agentes históricos y como hombres y entre las alienaciones de una existencia deshumanizada, menesterosa de alimentos, en trance permanente de marginalidad social, en permanente responsabilidad acerca de sí mismo y acerca de los otros.

Desde esa materialidad tan radical y constrictiva Sartre considera que la dialéctica del «amo y del esclavo», descrita por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* es una descripción idealista en donde las conciencias se persiguen con el ánimo de afirmarse la una sobre la dominación de la otra. Hegel desconoce la base material que provoca la lucha entre los hombres. Del mismo modo Hegel mistifica la alienación que no será un momento en la historia del transcurrir del Espíritu, sino una circunstancia sobrevenida al hombre por su condición material, por la escasez de los alimentos y por la organización social:

«El fin real (de la lucha entre los hombres) es una conquista objetiva o hasta una creación en la cual la desaparición del adversario sólo es un medio» [60].

Hay que reconocer que estas significaciones de la materia estaban ausentes en la obra sartreana anterior. Frente a la conciencia concebida como libertad absoluta, esta dificultad de existir descrita en la *C.R.D.*, significa una ruptura evidente. Aquella conciencia que aspiraba a ser Dios inútilmente se debate ahora, encarnada, intentando sobrevivir en un mundo en donde las amenazas «llueven por todas partes». Como ha escrito P. Chiodi la negación de la existencia de una naturaleza humana, que todavía en *L'existentialisme est un humanisme* obedecía a la exigencia de la libertad absoluta, es concebida en la *Critique*, atendiendo a la posibilidad de un compromiso de transformación de lo inhumano en humano:

«Desde ese punto de vista, la Critique es ciertamente el tratado de la ética que la conclusión de *L'être et le néant* nos había prometido» [61].

Efectivamente, es patente en la *C.R.D.*, que la contraposición entre reciprocidad positiva y negativa, la connaturalidad con los demás y las servidumbres materiales, confieren de inmediato a la praxis humana un sentido ético profundo. En un mundo de violencia y de hambre mi existencia nunca es neutral. Chiodi tiene razón, pero en la medida en que Sartre tiene muy claro las dimensiones sociales del problema, esta ética es realmente una consecución colectiva, el impulso ético se transforma inmediatamente en imperativo político. La lucha por el socialismo será el intento de conseguir una reciprocidad positiva.

Al contrario de lo que ocurría en *L'être et le néant* el Otro no aparece ahora como entidad que se opone al Para-sí, como el poder de una conciencia que me roba el sentido de mis actos y llega a cosificar mi existencia del mismo modo que instrumentaliza -o nihiliza- todo lo que cae bajo su intencionalidad. Ahora se dice que «la reciprocidad es lo que un hombre espera de otro cuando su relación es humana» [62]. La humanidad de la relación es una posibilidad inscrita en la situación, del mismo modo que la materialidad y las condiciones sociales pueden decantar hacia la inhumanidad, hacia la negación del hombre por el hombre esa misma relación. La humanidad de la relación positiva está siempre en trance de perderse debido a la tesitura provocada por una materialidad siempre escasa en algún sentido. La reciprocidad se convierte en un infierno sólo en el contexto de la escasez y la competencia. Las tesis mantenidas en la célebre pieza teatral *Huis clos* estrenada en París en Mayo de 1944, en el *Vieux-Colombier-L'Enfer* son les autres-está debidamente enriquecida y matizada por el Sartre de 1960. El teatro de la primera época-*Huis clos*, *Morts sans sépulture*, *La Putain respectueuse* manifiesta permanentemente el fracaso de la conciencia frente a los demás y frente al mundo. Presentan el fracaso de las posibilidades de la realización de la libertad y la imposibilidad de un contacto humano positivo. Esta libertad que permanentemente fracasa «ne cesse de s'infliger a elle-même et de provoquer chez autrui» [63].

Pero ahora el problema moral se ha ido matizando y concretando históricamente. Precisamente a través de su teatro, Pierre Verstraeten ha podido desarrollar una «critique de la morale dialectique» [64]. Todo el pensamiento y toda la obra de Sartre ha ido adquiriendo dialecticidad, las cosas se presentan ahora más ambiguas y condicionadas. Sartre ha ido abandonando aquella instalación en lo imaginario que le reprochara Merleau-Ponty en *Les Aventures de la dialectique* para comprender mejor la realidad.

Pietro Chiodi también ha observado esas dimensiones ético-políticas de la evolución de Sartre, tal como se presentan las relaciones humanas en la *C.R.D.* Para el italiano esta transformación de la filosofía sartreana significa un distanciamiento de Heidegger con el que, por otra parte, está profundamente enraizado. El «proyecto» heideggeriano sirve como «cabeza de puente hacia el marxismo» asumido por el Sartre de la *C.R.D.* Pero la «reciprocidad originaria» de Sartre tiene una orientación antiheideggeriana debido al carácter deontológico que está ausente en Heidegger, que concibe la autenticidad del hombre en la asunción del «sein zum Tode», del «ser para la muerte». En una filosofía del «hacer» y no del mero «ser», concebida realistamente, inmerso en condiciones materiales y sociales difíciles, es natural que aparezca el problema de la responsabilidad del hombre y la pregunta sobre el significado de su acción.

La «reciprocidad originaria» de Sartre tendrá para Chiodi un valor ontológico y deontológico al mismo tiempo.

«Tiene un valor ontológico (y no sólo «psicológico») porque el hombre es considerado como praxis, trabajo y lucha, y, a partir de esta praxis, los Otros están ahí-con. Y tiene un valor deontológico, porque la humanidad de la relación interhumana, como objetivo de la acción revolucionaria del grupo, tiende a determinar el paso de la sociedad del estado de «reciprocidad negativa» al de «reciprocidad positiva» [65].

Para Wilfrid Desan podemos captar el constante esfuerzo de Sartre por descubrir un *mundo humano*, un mundo que es, por cierto materia y que al mismo tiempo tiene una dimensión que supera a la materia:

«El hombre vive en un mundo material que debe modificar para garantizar su propia subsistencia, y en este acto de transformar la materia o una porción de ella «se crea» a sí mismo y construye la relación flexible de reciprocidad con el otro» [66].

La filosofía de *L'être et le Néant* ha sido considerada como una filosofía no de la libertad sino de la soledad «it proclaims that man is free in the sense that he is isolated in the universe, completely independent of anything other than Himself» [67].

Sin embargo en la *C.R.D.* los vínculos con la naturaleza y con los otros son considerados constitutivos de su existencia. No sólo tienen carácter ontológico sino también deontológico.

### **III.- Reciprocidad, escasez y lucha de clases: diferencias con el marxismo**

Por la manera como concibe la relación humana Sartre se diferencia de Hegel, de los estructuralistas, del «interaccionismo simbólico», de Heidegger y de los marxistas. Las diferencias con estos últimos radican en dos razones básicas.

Por una parte algunos marxistas parecen renunciar a las dimensiones prácticas y creadoras del hombre singular. Pero si se sustraen a captar el movimiento dialéctico original del individuo y su empresa de producir su vida, de objetivarla, tendrá que renunciar a la dialéctica o hacer de la misma una ley inmanente de la Historia [68]. De tal manera, se comete un doble atentado contra la dialéctica: se extrae de la vida del hombre, se proyecta sobre la naturaleza como ley cósmica. Pero es que, además, ignorando las dimensiones de esa praxis individual, se desvincula al hombre de sus relaciones concretas con los demás hombres, se desconoce la reciprocidad originaria. Los marxistas acaban por considerar a las personas como simples productos de los eventos históricos y acaban por caer en el atomismo de las ideologías burguesas. Desconocen las razones de un humanismo concreto y sus consecuencias prácticas y teóricas, políticas y filosóficas.

Por otra parte -consecuencia quizá también de lo anterior- los marxistas practican una suerte de idealismo materialista que desconoce dimensiones importantes del tejido material de la existencia humana. De este desconocimiento se derivarán consecuencias teóricas importantes y, quizá, insospechadas, porque Sartre va a reprochar a los marxistas que precisamente la lucha de clases no queda en sus trabajos debidamente fundamentada. De la misma manera que no aceptaba de Hegel el idealismo con el que unas conciencias luchan contra otras, no aceptará el *faktum* de la lucha de clases sin una debida complementación antropológica. Los marxistas parecen desconocer la naturaleza de la violencia implícita en las

condiciones materiales del hombre y en sus relaciones humanas. La proyectan sobre la historia, pero la desconocen en la vida cotidiana, la desconocen en génesis, en sus raíces. Los marxistas, en definitiva, parecen desconocer los profundos desequilibrios que la miseria introduce en la vida de los hombres y en las estructuras de sus organizaciones humanas. Efectivamente carecen de una teoría de la organización social adecuada a conceptos tan importantes de su concepción como es la alienación, la reificación de la praxis. Sartre cree poder llenar todos estos vacíos de la teoría. Nosotros debemos volver a tomar el camino donde lo dejamos para intentar comprender las argumentaciones sartreanas que llevarán a complementar el marxismo -según pretende Sartre- con elementos tan importantes.

Decíamos que la relación interindividual es el fundamento de la relación ternaria, pero ésta es más objetiva, más real, más concreta. Partiendo del descubrimiento capital de la experiencia dialéctica decíamos que el hombre está mediado por las cosas en la misma medida en que las cosas están mediadas por el hombre. También dijimos que la presencia del tercero refuerza el sentido de las cosas en la vida del hombre. Así pues, si las cosas tienen un sentido ¿de dónde les llega? ¿cómo mediatiza la materia la vida humana intersubjetiva? Sartre nos señala además otro efecto de la influencia del tercero en la relación dual. El tercero tiene un carácter dominante en la medida en que los agentes de la relación dual quedan homologados y unificados por su acción. En la Trinidad hay como una jerarquía embrionaria puesto que el tercero ejerce un poder sintético y el lazo que mantiene con la pareja carece de reciprocidad. Claro está que en teoría cualquiera de los tres agentes pueden ser tercero, intercambiando los papeles como si de un juego de niños se tratara. Pero en la vida real, los terceros suelen tener un carácter verdaderamente dominante y las jerarquías no son fácilmente sustituidas. La designación del tercero, como actualización por un determinado individuo de esa relación universal, tiene lugar prácticamente en una situación dada y por la presión de las circunstancias materiales.

«Nuestra experiencia se invierte, pues: partiendo del trabajador aislado, hemos descubierto la praxis individual como inteligibilidad plena del movimiento dialéctico; pero al dejar este momento abstracto, hemos descubierto la primera relación de los hombres entre sí como adherencia indefinida de cada uno con cada uno; estas condiciones formales de toda la Historia se nos aparecen de repente como condicionadas por la materialidad inorgánica» [69]

Las relaciones duales no eran totalizadoras, la relación ternaria tampoco en sí misma, si las relaciones humanas llegan a manifestar algún tipo de totalización no será debido a las virtualidades internas de las relaciones humanas sin más. De existir en la historia acciones organizadas dialécticamente, grupos organizados y procesos constituyentes, debemos comprender la función desempeñada por la materialidad:

«La inversión de la experiencia tiene lugar justamente bajo la forma de materialismo histórico: si hay totalización como proceso histórico, les llega a los hombres por la materia. Dicho de otra manera, la praxis como libre desarrollo del organismo totalizaba a lo circundante material bajo la forma de campo práctico; ahora vamos a ver el medio material como primera totalización de las relaciones humanas» [70].

Dijimos anteriormente que el significado de la materia en la existencia es múltiple. Por lo pronto observemos su presencia en la historia como dimensión complementaria a las actividades del hombre. El hombre es el motor dinámico de la historia, la materia será el motor pasivo. El hombre compone significados, es el significante máximo pero

sin la materia no hay significados que valgan. Así sin la inercia y la estabilidad de lo material no cabe la posibilidad del lenguaje. La materia será, por un lado, algo inerte, real, externo, con posibilidad de afectarse de mil maneras por la multiplicidad de sujetos que en ella concurren; pero las afecciones significativas que el hombre imprime a la misma no ocurren en vano, las transformaciones provocadas por el hombre exigen su posterior mantenimiento. La materia en este caso ha dejado de ser inerte, mejor dicho será una extraña combinación de inercia y animación; será la materia trabajada, lo que Sartre denominará lo «práctico-inerte». Pero ¿por qué el hombre trabaja el mundo, por qué transforma la naturaleza? Evidentemente porque sufre necesidades. Los trabajos van orientados a hacer la naturaleza productiva, pero la productividad de la naturaleza llevará consigo exigencias del modo de producción; sin embargo no hay modo de producción que termine con la escasez. El hombre está ligado por la naturaleza porque es un organismo, porque su sociedad sólo es posible mediante la organización del trabajo y toda organización conlleva servidumbres, porque, además y sobre todo, porque el hombre no consigue dominar la escasez. Ciertamente que la escasez de los productos parece un hecho contingente y relativo y, ciertamente lo es, pero Sartre fundará en esa contingencia de la miseria el sentido de la historia del hombre, una dimensión radical y permanente. No se trata más que de una contradicción aparente:

«La rareza aparece cada vez menos contingente en la medida en que engendramos nosotros mismos sus nuevas formas como medio de nuestra vida sobre la base de una contingencia original; si se quiere se puede ver en ello la necesidad de nuestra contingencia o la contingencia de nuestra necesidad» [71].

La rareza funda la posibilidad de la historia humana. Sin la rareza, se puede concebir perfectamente una praxis dialéctica y hasta el trabajo, según Sartre, pues, en efecto, nada impediría que los productos necesarios para el organismo fuesen inagotables y a pesar de todo haga falta una operación práctica para arrancarlos de la tierra. Pero lo que desaparecería es nuestro carácter de hombres, es decir, la singularidad propia de nuestra historia, ya que ese carácter es histórico. Según Sartre sólo podríamos concebir la desaparición de la escasez si suponemos que las necesidades humanas son concretas, limitadas, determinadas de una vez para siempre. El hombre estará afectado unas veces por la escasez de las tierras fértiles otras veces por la escasez de mujeres, otras veces por la escasez de oro y por la escasez de petróleo. La inadecuación del hombre histórico y sus necesidades con las existencias externas será permanente. Puede ocurrir -y es un caso que Sartre también contempla- que el sistema sea muy eficaz en la producción de bienes, pero en ese caso habrá una escasez de mercados y una escasez de hombres es decir, de mano de obra.

Por una parte y en un principio, como punto de partida hemos observado las carencias que como organismo siente el hombre de alimentos externos, sobre esta contingencia originaria el trabajo del hombre irá satisfaciendo unas necesidades, pero irán surgiendo otras. La condición material de la historicidad estará afectada por ese desequilibrio permanente. No hay modo de producción que pueda hoy por hoy, terminar con la escasez como medio originario sobre el cual hay que concebir las distintas estructuras sociales.

«En el medio de la rareza todas las estructuras sociales descansan sobre su medio de producción» [72].

Esa continua carencia, internalizada por los individuos concretos en el interior de un sistema productivo, necesariamente debe provocar tensiones, inquietudes, prácticas

de mantenimiento y de reproducción de las estructuras del sistema por parte de los sectores privilegiados por el poder. Si la Trinidad presentaba embrionariamente desequilibrios jerárquicos, estos sistemas sociales sometidos a la presión de la miseria como contexto, precipitarán sobre esas relaciones embrionarias jerarcas consolidados. Todos los modos de producción estarán internamente articulados por un sistema de terceros autoritarios. Del mismo modo existirán prácticas de acaparamiento, excesos de autoritarismo, competencias incesantes. Sartre escribe estas cosas después de la experiencia de la guerra, de los desequilibrios y las tensiones e injusticias del capitalismo y de la presencia histórica del socialismo real.

Marx prestó atención sobre todo al modo de producción capitalista y a las injusticias y contradicciones inherentes al mismo. Sin embargo distinguió las relaciones concretas e históricas de su desarrollo más allá de esas formaciones sociales. La antropología sartreana pretende un dominio más general, más trascendente al sistema capitalista y su modo de producción. Esta universalidad presenta la historia humana como marco permanente en un campo de tensión engendrado por la rareza. Presenta también las posibilidades de la alienación del hombre en contextos históricos no dominados por el capitalismo. Complementar el marxismo no significa simplemente, en el caso de Sartre, explicar el surgimiento de la teoría como formación ideológica que exige, según la propia teoría, los fundamentos ontológicos en un sistema concreto, en una formación social determinada. Ahora se tratará de la aplicación del materialismo histórico, sobre una base antropológica, pero como teoría explicativa, no ya de la teoría misma, sino también de la desviación política que sistemas políticos socialistas representan respecto a la teoría misma. Las pretensiones de Sartre superan las de G. Lukács. Pero son exigencias filosóficas sobrevenidas a una historia que transcurren en medio de circunstancias terribles. El comportamiento del «hombre de la rareza» -único hombre conocido hasta la fecha- es la de un ser sanguinario. La escasez provoca una historia violenta y maniquea:

«El hombre está así constituido objetivamente como inhumano y esta inhumanidad se traduce en la praxis por la aprehensión del mal como estructura del Otro» [73].

Considerando el problema de escasez como algo radical en la Historia, *como motor pasivo de la misma* interpuesta en la vida de los hombres, está en condiciones Sartre de encararse con el fenómeno de la lucha de clases como un ejemplo de la incidencia de esa condición negativa de las relaciones humanas en tanto históricas. Ya sabemos que la negatividad no es algo que se desprende espontáneamente de los hombres por el hecho de ser hombres, no es algo que proviene de una supuesta naturaleza malévol, fatalmente inclinada a la aniquilación de su semejante, ni se trata, como piensa el idealismo hegeliano, de que la conciencia humana requiera para su afirmación el reconocimiento de su superioridad por parte de las conciencias de los otros hombres. La reciprocidad negativa no es un hecho originario y básico. Las relaciones humanas pudieran ser, en condiciones históricas diferentes, relaciones más positivas y más complementarias. No dejan de manifestarse ejemplos de solidaridad en cuanto aparecen circunstancias comunes que dotan de sentido a esa colaboración de hombres agrupados en la resolución de necesidades generales. Sartre estudiará más adelante la formación de grupos y colectivos. Pero ahora Sartre se detiene a analizar el modo como el marxismo concibe el antagonismo en general, como surgen el conflicto social para Marx y para Engels. Escribe Sartre:

«Toda la cuestión –(...)– es saber, en el seno del marxismo, cómo se hace el paso de lo positivo a lo negativo» [74].

En definitiva se trata de saber y explicar cómo de la organización social en general y de las divisiones técnicas del trabajo comunitario pueda surgir el disenso y la violencia:

«¿Por qué la división del trabajo social, que es una diferenciación positiva se transforma en lucha de clases, es decir, en diferenciación negativa» [75].

Del mismo modo que en páginas anteriores estudió Sartre el surgimiento de la negatividad en el interior de las relaciones interindividuales *interfiriendo la tendencia positiva que en estas relaciones pudieran surgir del hecho de reconocerse humanos*, del mismo modo que Sartre nos ha dado una explicación de la inhumanidad, considera que desde la organización social, desde la distribución del trabajo hay que dar una explicación *al disenso social*. Y empieza Sartre afirmando su disconformidad con las explicaciones que sobre esta cuestión han dado Marx y Engels. Ahora ya no son los marxistas posteriores los que son objeto de sus críticas, sino los mismos padres de la teoría los que son afectados:

«Las interpretaciones históricas de Marx y Engels harían pensar si se tomasen al pie de la letra, que toda sociedad goza siempre de lo necesario (...) y que es el mundo de la producción el que produce, a través de las instituciones que condiciona la rareza social de su producto, es decir, la desigualdad de clases» [76].

Es decir, para Marx y para Engels parece como si el conflicto fuese consecuencia de las formas de producción, un hecho «a posteriori» de los modos históricos de elaboración del trabajo. Pero entonces hay una laguna teórica, un vacío en la explicación; antes de la lucha de clases, que no después, es cuando para Sartre deben darse los gérmenes de disenso.

La explicación adecuada postula un hecho previo, un «a priori» inserto en la misma génesis de todo hecho comunitario, un elemento genuino de negatividad inyectado desde el principio en el cuerpo social.

«La única respuesta posible (...) es que la negación tiene que estar dada primero y en la primera diferenciación ya sea en la comuna agrícola o en la horda nómada» [77].

Y esa razón negativa, interna a la positividad de la organización del trabajo social, no es otra que la presencia de la violencia latente o manifiesta provocada por el desequilibrio permanente introducido por la escasez. Consenso y conflicto están presente desde el principio en toda sociedad humana. Violencia y dominación, tácticas de aniquilamiento y de supervivencia concurren en el ámbito de lo social provocando tensiones permanentes y operaciones ambiguas.

Los marxistas pecan de «optimistas» al considerar las posibilidades abiertas por la superación de las condiciones capitalistas de existencia. Da la impresión de que la simple modificación del modo de producción provocará la superación de todos los males de la humanidad; el capitalismo aparece como una enfermedad de la que hay que curar a las estructuras sociales para que éstas, espontáneamente, se deslicen hacia su perfeccionamiento. Los marxistas olvidan las tensiones de la escasez y de la pobreza, por ello pecan de un «optimismo» histórico que se manifiesta en las

reacciones oficiales de los gobiernos socialistas. La Teoría no está a la altura del problema:

«Esta forma quinta-esenciada no da cuenta del hecho real de la subalimentación de hoy bajo todos los regímenes, incluso los socialistas» [78].

«Las dificultades de los países socialistas hacen surgir esa verdad que en principio la teoría negaba, cuando se ve nacer en las sociedades socialistas unas contradicciones nuevas originadas en la lucha gigantesca emprendida contra la rareza» [79].

Así pues, los defectos de la teoría tienen sus dificultades prácticas. El «optimismo» de Engels provoca en su obra una ceguera concreta, cuando no percibe a través de los defectos de la concepción de Düring un elemento que hay que tener presente; la gravedad de lo negativo en la vida de la humanidad:

«Es lo que quería decir Düring con su «violencia», el proceso histórico no se comprende sin un elemento permanente de negatividad, simultáneamente exterior e interior en el hombre, que es la perpetua posibilidad, en su propia existencia, de ser el que hace morir a los Otros o que los Otros hacen morir, o dicho de otra manera, la rareza» [80].

Ya sabemos que hay hechos previos que explican la violencia, que Düring concede una espontaneidad a la violencia que no es justa, pero Düring señalaba un elemento de disensión permanente que una teoría materialista no debería haber desdeñando con un optimismo que con el tiempo ha mostrado su naturaleza idealista. Ciertamente que tal y como concebían Marx y Engels la lucha de clases tenían suficiente para sus estudios históricos y para realizar su política, pero a la hora de fundamentar críticamente sus hallazgos, debemos remontarnos al hecho radical de la escasez permanente:

«Yo sólo quiero mostrar que la desintegración de la comuna agrícola (donde haya existido) y la aparición de las clases (inclusive admitiendo, como Engels, que nacen de una diferenciación de las funciones cualesquiera que sean sus funciones reales, no son inteligibles sino en la negación original» [81].

Sartre insistirá en lo que para él significa un hecho clave en la inteligibilidad de la dialéctica histórica; la anterioridad de la escasez frente a las funciones sociales y, por tanto, la presencia en toda sociedad de una función de control de esa escasez, de una función que interioriza esa escasez y actúa con medidas de adaptación.

«En el medio de la rareza todas las estructuras de una sociedad determinada descansan sobre su modo de producción» [82].

De manera que la mejor explicación de una clase ociosa en la historia, debe encontrarse en ese hecho previo de la lucha de unos contra otros para lograr privilegios, frente a la lucha de todos contra la escasez y que una de las tareas que esa clase ociosa cumplirá precisamente será la de decidir quién debe quedar sin protección frente a los requerimientos de esa circunstancia colectiva que amenaza desde la materialidad insuficiente:

«La diferenciación (social) se produce en una sociedad cuyos miembros producen siempre un poco menos de lo que es necesario al conjunto, de tal manera que la constitución de un grupo improductivo tenga como condición la sub-alimentación de todos y que una de sus funciones esenciales sea elegir los sobrantes que se tienen que eliminar» [83].



Insiste Sartre:

«Nos damos así cuenta en el acto que los grupos de administración, de gerencia y de dirección son a la vez *los mismos* que sus administrados (en tanto que éstos los aceptan) y otros *distintos a ellos*. Porque son a la vez los que están encargados de determinar a los Otros en el grupo, es decir, de elegir las víctimas en cada reparto y los que son ellos mismos los Otros en el sentido de que son totalmente sobrantes, que consumen sin producir y que constituyen para cada uno una pura amenaza» [84].

De modo que Sartre encuentra en esa rareza originaria la explicación de la diferenciación social con plena o suficiente inteligibilidad dialéctica. Pone de manifiesto cómo las explicaciones de Engels y de Marx caen en defectos de tipo positivista en donde brilla la ausencia de toda dialéctica en la explicación de la génesis de la lucha de clases. Pero para Sartre no es suficiente esta explicación dialéctica de la rareza originaria para dar cuenta de toda la alienación humana en su historia.

Y no es suficiente porque junto a esta negación que emerge de la escasez permanente y de las tensiones sociales que provoca, hay otra negación que procede de la materia trabajada, es decir, no ya desde la pobreza sino de la organización social. El hecho es inteligible, hasta cierto punto, si se tiene presente esa diferenciación que está en la base de toda organización social provocada en la lucha por la escasez, pero hay otra condición histórica y antropológica que nos permite descubrir la alienación como regla de la objetivación en una sociedad determinada. Desde los productos humanos mismos, amenaza una nueva alienación que viene a completar a la otra:

«Entonces comprenderemos, por la ligazón de estos dos momentos dialécticos, como puede ocurrir que *algo* como *clases* pueda existir» [85].

Históricamente hay un ejemplo eminente que tenemos que tener presente como dintel de acceso a lo que Sartre nos indica acerca de esta nueva alienación.

«Marx mostró las condiciones sociales y materiales de la aparición de *El Capital*, fuerza social que acaba por imponerse a los individuos como fuerza antisocial» [86].

Lo que ocurre es que para Sartre el momento de la inversión de ese producto social, el momento de la transformación de fuerza social en fuerza antisocial, no está suficientemente explicitado dialécticamente y no se contempla desde una *teoría general* de la alienación del producto humano en general, dadas las condiciones de la objetivación del trabajo. De modo que es en el interior de las dimensiones generales más amplias de tipo dialéctico en donde se constituye la:

«Posibilidad del proceso capitalista como uno de los momentos históricos posibles de la alienación» [87].

Así Sartre considera que debe darse una teoría que explique el fenómeno con mayor amplitud, una teoría de la alienación social más general y al mismo tiempo más concreta y dialéctica. Y además esta teoría se complementa con la otra de la alteridad radical.

Pero contra la concepción de Sartre, de que la teoría de la «rareté» sea de posible complementación al marxismo se oponen, por ejemplo, Raymond Aron y A. Schaff, con razones muy parecidas y razones que me parecen insuficientes. Así dice Schaff:

«Desgraciadamente mezcla Sartre todo con el marxismo, con el que dichas ideas nada tienen de común. La concepción marxista de la plusvalía y de la acumulación capitalista se apoya en el hecho de que el trabajador produce más del mínimo de los medios que necesita para satisfacer sus necesidades históricas determinadas» [88].

Y escribe Raymond Aron:

«Cuando Sartre da a la lucha de clases un fundamento trascendental, un principio de inteligibilidad en la rareza, ¿consigue acaso consolidar el marxismo, tal como cree y pretende? La rareza aparece como una filigrana, en el marxismo, en tanto fue contrapartida del desarrollo necesario de las fuerzas de producción. Pero, más que la rareza es el excedente lo que figura en primer plano (...) Así pues el marxismo de Marx pone menos de relieve la rareza, constante de la situación humana, que el excedente cuyo modo de apropiación y reparto varía de un régimen a otro» [89].

No creemos que la argumentación de Sartre se afecte sustancialmente por esas puntualizaciones que son ellas mismas discutibles y no afectan la base del discurso. Estaría de acuerdo nuestro autor en que el marxismo debe complementarse previamente con una teoría más amplia de la alineación producida por los productos sociales que de tales se transforman en productos antisociales. Y es esta teoría general la que Sartre considera que debe ser puesta en relación con su teoría general de la escasez.

En todo caso esta teoría de los objetos sociales que siendo creación del hombre en interacción con sus semejantes se autonomizan y cobran dinámica propia, siguiendo pautas internas de desarrollo y afectando desde fuera el individuo, es una cuestión que de ninguna manera nos resulta extraña. En el campo de la sociología podríamos decir que precisamente estos fenómenos, en la medida que articulan el campo social son los objetivos propios de su estudio. Es indudable que la consistencia de ese mundo social objetivo puede afectar desde su exterioridad al individuo de tal manera que lo social se le convierte en algo negativo, amenazante, extraño. En un libro de notable incidencia en la moderna sociología podemos leer:

«De nuestro anterior análisis de la objetivación surge claramente que en el momento mismo en que se establece un mundo social objetivo, no está lejos la posibilidad de la reificación. La objetividad del mundo social significa que enfrenta al hombre como algo exterior a él mismo. La cuestión decisiva es saber si el hombre conserva conciencia de que el mundo social, aún objetivado, fue hecho por los hombres, y de que éstos, por consiguiente puedan rehacerlo. En otras palabras, la reificación puede describirse como un paso extremo en el proceso de la objetivación, por el que el mundo objetivado pierde su comprensibilidad como empresa humana y queda fijado como facticidad inerte, no humana y no humanizable» [90].

En esta cita observamos cómo la descripción sociológica del fenómeno, arrastra tras de sí inmediatamente una cuestión de tipo deontológico y político. Pero lo que nos interesa poner de manifiesto es que para Sartre, esta reificación sociológica o social cobra sentido y justificación racional desde la óptica de la reificación, más radicalmente situada, de la inhumanidad provocada por la escasez. Se trata de dos elementos que multiplican sus efectos al incidir conjuntamente sobre la praxis individual. *Los efectos de la objetividad social ejercen sus virtualidades alienantes sobre unas relaciones que son proclives a su deterioro, a su inhumanidad ante la escasez*

*reinante*. Transformar las estructuras sociales, incidir sobre el cuerpo social requerirá de los individuos un *esfuerzo de asunción de su latente humanidad* en el interior de un grupo que Sartre titulará *grupo en fusión*. Pero antes de estudiar ese paso de la reciprocidad negativa a la positiva, debemos detenernos en esa consistencia de lo social, en ese mundo de realizaciones humanas que retornan sobre el hombre, como un efecto de «boomerang», en ese fenómeno que tiene muchas manifestaciones y que nuestro autor denomina lo «práctico-inerte».

Pero antes de abordar lo «práctico-inerte» conviene que dejemos clara esta cuestión de la «escasez originaria» respecto a la teoría marxista. Ya hemos visto como A. Schaff y R. Aron consideran que Sartre con estas ideas se aleja del marxismo estricto para el cual la plusvalía es el elemento fundamental de la escisión de la sociedad contemporánea en clases sociales. Sin embargo Sartre coincide con los análisis de un número considerable de economistas actuales, para los cuales la *teoría del valor*, tal y como se presenta en *El Capital* adolece de una radical insuficiencia. Evidentemente que esta coincidencia no es explícita y no se da en los mismos términos. Hay que decir también que fue precisamente *Düring* uno de los pioneros de la crítica a la teoría marxista del valor, aunque esta crítica fuera distinta a la de nuestros economistas. Para muestra basta un botón. Así *Prados Arrarte* en el Prólogo, o mejor, en el escrito que hace las veces de prólogo de una edición en castellano de *El Capital*, titulado «*La opinión de los economistas del presente*» escribe:

«La primera crítica de *El Capital*, debe centrarse sobre el concepto «*mercancía*, que se utiliza en lugar del más amplio que emplea la teoría moderna en el Occidente; «*bienes económicos*». Marx limita el concepto de mercancía a los productos del trabajo creados bajo determinadas condiciones históricas de producción y excluye los bienes naturales y a los «servicios».

Y concluye más adelante Prados Arrarte:

«Por este hecho Marx deja fuera de la teoría del valor las creaciones de la naturaleza y todos los valores que deben su origen a la escasez» ... «Un valor de uso o un artículo cualquiera no tiene más valor que el del trabajo humano materializado en él --dice Marx (*El Capital*, T.I. p. 42)-- con lo cual no tiene que preocuparse en definir por qué estos valores de uso lo tienen también de cambio, ni por qué aparecen valores de cambio, muy diferentes del trabajo socialmente necesario para producir o reproducir una mercancía, a causa de la mayor o menor escasez de los productos» [91].

De ese modo:

«Marx presenta un extraño mundo, del cual suprime primero la escasez y declara luego que ésta no afecta al valor de los productos».

Para Sartre, por el contrario, nada es en definitiva comprensible sin la presencia constante de la escasez. Marx olvidará una dimensión de la materialidad de la existencia humana sin la cual la «reciprocidad negativa» no es comprensible:

«En verdad, el origen de la lucha es en cada caso un antagonismo concreto que tiene la rareza, con una forma definida, como condición material» [92].

En todo caso el problema se centra en torno a la cuestión de cómo se establece la transformación de lo positivo de la organización social en lo negativo de la lucha de clases, y cómo se concibe «en el seno del marxismo» el paso de lo positivo a lo

negativo», que para Sartre supone necesariamente introducir una teoría de la escasez originaria, anterior al modo de producción.

«Diversos autores han considerado que la importancia que Sartre concede a la escasez es desmesurada y precipita toda su teoría en el determinismo económico: Malgré les professions de foi et les précautions préliminaires: l'existencialisme est un économisme» [93].

Toda su argumentación contra Engels se derrumba ante esta constatación:

«Localiser la négativité dans la nature et par contre la supprimer du côté de la société». Es más, para Guibert la denuncia efectuada por Sartre sobre el economismo de Engels en nombre de la alienación del proyecto y de la praxis revolucionaria «est romantique» [94]. Mais cette dénonciation sympathique de l'économisme trahit un économisme de fait qui s'ignore» [95].

De la misma manera P. George ha señalado que Sartre naturaliza excesivamente este problema de la escasez inscribiéndolo entre las necesidades humanas sin observar las relativaciones y modulaciones que las necesidades humanas sufren precisamente por la mediación de lo social:

«Ce qui caractérise l'homme ce n'est pas le désir, (...) ni le besoin, comme l'affirme Sartre a contre-courante, c'est la dialectique qui échange l'un avec l'autre» [96].

En esta misma línea se puede aducir, como hacen distintos autores, que ya para Hegel este problema estaba resuelto a favor del «deseo» y en contra de la «necesidad». Así escribe Kojève:

«La rareté elle-même loin d'être un fait nu, s'inscrit dans la logique du désir, dont le propre est de s'articuler à un autre désir» [97].

El estructuralismo de Althusser ha sido muy explícito en este capítulo, siempre pretendiendo adaptarse a la ortodoxia marxista:

«las únicas necesidades que desempeñan un papel económico son las necesidades que pueden ser económicamente satisfechas: estas necesidades no son definidas por la naturaleza humana en general, sino por la solvencia, es decir, por el nivel de ingenio de que disponen los individuos, y por la naturaleza de los productos disponibles, que son, en un momento dado el resultado de las capacidades técnicas de la producción» [98].

Para Althusser el modo de producción no determina las necesidades sino también su modo de consumo.

«La relación directa de las «necesidades» así definidas con un fundamento antropológico llega a ser entonces puramente mítica o, más bien, es preciso invertir el orden de las cosas y decir que la idea de una antropología, si es posible, pasa por la consideración de la definición económica (no antropológica) de estas necesidades. Estas necesidades están sometidas a una doble determinación estructural, y no ya antropológica: la que reparte los productos entre el sector 1 y el sector 2, y aquella que asigna a las necesidades su contenido y su sentido» [99]

Esta parece ser, pues, una diferencia fundamental entre Sartre y el marxismo. Incluso situaría a Sartre entre los pre-hegelianos o en otra corriente intelectual la de los economistas clásicos ingleses «superados» por el marxismo.

«La antropología del sujeto, latente en Smith toma en Sartre la forma abierta de una filosofía de la libertad» [100].

Sin embargo cuando Althusser reconoce las condiciones materiales como elementos determinantes de la riqueza, cuando de acuerdo con Marx y en contra de aquellos que como Proudhon, que como Gray defienden el principio que dice: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y toda cultura», sustenta, como lo hace «*La crítica del programa de Gottha*», que « La naturaleza es tan fuente de valor de uso (que es, igualmente, la riqueza real) como el trabajo, que no es más que la expresión de una fuerza natural, la fuerza del trabajo del hombre», ¿no afirma que el hombre está pendiente, desde fuera de sí mismo, acerca de sus necesidades, acerca de la opulencia o de la riqueza? ¿el paso de un modo de producción a otro, el nomadismo o el sedentarismo, la técnica, la distribución, el consumo no están afectadas por la exterioridad, lo cual supone estar afectadas por unas necesidades siempre objetivas, materiales y por tanto más o menos escasas?

Sartre al examinar la aparición de la esclavitud considera la aparición de lo negativo -y de la escasez- en el interior de un desarrollo progresivo que reemplaza la herramienta por el hombre; pero que crea precisamente la rareza del esclavo sobre la que había anteriormente, la rareza de la herramienta. Para Sartre en esto estriba precisamente el meollo del problema:

«Este desplazamiento de la rareza como negación que se tiene que negar, se revela a través de un proceso positivo. Pero este conjunto positivo se vive precisamente como una vuelta negativa y condiciona toda la negatividad (la razzia que captura a los hombres como si fueran animales y el estatuto que les confiere en la nueva sociedad un lugar de productor necesario y de consumidor sobrante reducido al subconsumo y que al constituir al otro como sub-hombre hace del propietario de esclavo un hombre otro distinto del hombre» [101].

De esto se concluye que:

«El descubrimiento esencial del marxismo es que el trabajo como realidad histórica y como utilización de herramientas determinadas en un medio social y material ya determinado, es el fundamento real de la organización de las relaciones sociales. Este descubrimiento ya no puede ser puesto en tela de juicio. Lo que nosotros mostramos es esto: la posibilidad de que estas relaciones sociales se vuelvan contradictorias proviene de una negación inerte y material que reinterioriza el hombre» [102].

Es interesante hacer notar, por otra parte, que el tratamiento de la escasez y de la economía en Sartre tiene muchos puntos de coincidencia con los conceptos vertidos por M. Weber en su obra *Sobre la teoría de las ciencias sociales* [103].

En el apartado «Rareza y marxismo» (ubicado en el capítulo C. del tomo I de la C.R.D. ) pasa revista Sartre al modo como el marxismo, -esta vez el mismo Marx y Engels- realiza las explicaciones históricas.

Y empieza Sartre reconociendo que Marx no se cifró como objetivo una teoría dialéctica materialista comprensiva de toda la historia, sino un análisis explícitamente dedicado al capitalismo de su tiempo:

«Pero juzga al mismo tiempo -tiene razón también, aunque sin pruebas históricas- que el materialismo histórico es aplicable a todos los momentos del proceso histórico» [104].

Como ya hemos indicado el empeño de Sartre trasciende explícitamente la labor marxista teniendo presente su intención primordial. Marx mostró magistralmente la metamorfosis del capital en la sociedad burguesa y cómo se transforma de fuerza positiva y social en fuerza negativa y antisocial. Pero Marx no dejó de pensar en una posible aplicación de su método a cualquier momento de la historia. Sin embargo -Sartre cree poderlo demostrar- estas explicaciones generalizadas, las analogías empleadas por Marx, por ejemplo, para explicar el proceso del Imperio Romano resultan insuficientes.

Para Sartre, de la utilización de las analogías marxistas se desprenden dos conclusiones, a nuestro entender: 1.-El empleo de las analogías y de las comparaciones históricas es sólo posible teniendo en cuenta unas constantes históricas que son las que hacen factibles esta analogía. Efectivamente, tanto en el proceso romano como en el proceso de la aparición de la fuerza del trabajo moderna se pueden observar desarrollos dialécticos, determinada relación del hombre con su praxis.

Pero el proceso de industrialización moderno no puede ser utilizado para explicar el desarrollo romano ni por defecto:

«Con otras palabras, el movimiento de industrialización es para el fenómeno contemporáneo una fuente de inteligibilidad positiva; (...) De hecho el proceso romano tiene que dar por sí mismo sus fuentes positivas de intelegibilidad» [105].

Generalmente nuestros autores Marx, Engels, se apoyaban en los escritos de los antropólogos e historiadores de su tiempo como Max Shausen, Maurer, Morgan, y vinieron a cometer los mismos errores simplificadores que estos autores. Se cae en supuestos empíricos y positivistas que no aportan una verdadera explicación de los fenómenos:

«No duda (Engels) en cambiar su concepción de la historia, es decir, en transformar un desarrollo inteligible en condicionamiento empírico» [106].

*Todas estas incoherencias y desajustes en la utilización de las analogías y de los métodos vienen a demostrar las insuficiencias de la teoría utilizada por dichos autores a la hora de intentar explicar la aparición de las luchas de clase y los conflictos históricos.* Esa insuficiencia se vuelve a poner de manifiesto cuando se pretende explicar la *división social y de clases del trabajo desde la división técnica.* Pero Marc Bloch ha indicado cómo en la Edad Media existía entre el noble y el campesino una contraprestación de servicios que no significaba necesariamente un hostigamiento de las clases sociales. Sartre insiste en la ausencia de una consideración suficiente de la pobreza en la teoría materialista tal y como fue desarrollada por estos autores clásicos:

«Lo que llama la atención en las interpretaciones de Engels -y en las de Marx muchas veces también- es que las referencias a la rareza sean casi inasibles y además ambiguas» [107].

Pero Sartre repite que toda la cuestión consiste en encontrar una explicación suficiente para la presencia de lo negativo en la historia:

«Las interpretaciones históricas de Marx y de Engels harían pensar, si se tomasen al pie de la letra, que toda sociedad goza siempre de lo necesario (teniendo en cuenta los instrumentos de los que dispone y las necesidades que se han estratificado en los organismos) y que es el mundo de la producción el que

produce a través de las instituciones que condiciona, la rareza social de su producto, es decir, la desigualdad de las clases» [108].

Así parece desprenderse de algunos textos aducidos, principalmente de un párrafo que Sartre reproduce enteramente de *Salario y capital*. Pero en todos estos escritos siempre cabe la pregunta de cómo la división del trabajo social que es una diferenciación positiva, se transforma en lucha de clases, es decir, en diferenciación negativa:

«La única respuesta posible -no como Razón histórica de tal o cual proceso particular, sino como fundamento de la inteligibilidad de la Historia- es que la negación tiene que ser dada primero y en la primera indiferenciación, ya sea comuna agrícola u horda-nómada. Y esta negación, como se comprende, es la negación interiorizada de determinados hombres por la rareza, es decir, la necesidad para la sociedad de elegir a sus muertos y a sus subalimentados» [109].

*Sartre cree poder explicar la actitud de Marx*. En sus enfrentamientos críticos con la economía clásica, reconocer el peso de la pobreza con toda su gravedad sería tanto como avalar algunos argumentos de sus contrincantes, que ciertamente no trataban la cuestión en sus justos términos. De tal manera las tesis de Adam Smith o de Malthus o de Proudhon otorgaban tal predominio en la historia del hombre a la lucha de la sociedad frente a la pobreza y a sus peligros pasados y futuros que Marx rehuyó máximamente en sus análisis este tema:

«Toma la cosa por adquirida y prefiere -con justa razón, puesto que el marxismo es esto- considerar el trabajo como productor de herramientas y de bienes de consumo y al mismo tiempo como un tipo definido de relación entre los hombres» [110].

Frente al pesimismo de sus adversarios ideológicos Marx ofrecerá en lo que pudiéramos denominar «proceso de hominización» de su concepción una suerte de «optimismo ideológico», que lesionará seriamente la teoría.

Como ya dijimos se tratará de dar una nueva concepción de la alienación en donde los dos factores mediatizadores de lo material aparecerán ejerciendo conjuntamente efectos que posibilitarán esa pérdida del hombre en las cosas que será una pérdida también de la inteligibilidad dialéctica.

---

[1] SARTRE, J.P.: *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Questions de Méthode*) N.R.F. Gallimard. París, 1960, p. 165.

[2] Ibid. p. 178.

[3] Ibid. p. 179.

[4] Ibid. p. 179.

[5] Ibid. p. 179.

[6] Ibid. p. 247.

[7] Ibid. p. 259.

[8] Ibid. p. 246.

[9] Ibid. p. 246.

[10] Ibid. p. 165.

[11] Ibid. p. 165-166.

[12] Ibid. p. 167.

[13] Ibid. p. 167.

[14] Ibid. p. 168

[15] SOTELO, Ignacio: *Sartre y la razón dialéctica*. Ed. Tecnos. Madrid 1967. p. 91.

[16] LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal, Lógica dialéctica*. S. XXI editores, S.A. Madrid 1973, p. 214.

- [17] Ibid. p. 222.
- [18] SARTRE, J.P. *C.R.D.* p. 167.
- [19] Ibid. p. 168.
- [20] GURMEÑDEZ, Carlos. *El tiempo y la dialéctica siglo XX*( de España editores S.A. Madrid 1971 p. 182-183.
- [21] CHIODI, Pietro. *Sartre y el marxismo*, colección libros Tau. Barcelona 1969 p. 76.
- [22] Ibid. p. 80.
- [23] SARTRE, J.P. *C.R.D.* p. 169.
- [24] Ibid. p. 169.
- [25] Ibid. p. 170.
- [26] Ibid. p. 156.
- [27] SARTRE, J.P. *L'être et le Néant Essai d'ontologie phénoménologique* N.R.F. Gallimard París 1980 p. 180.
- [28] Ibid. p. 157-158.
- [29] ARON, Raymond.: «*Historie et dialectique de la violence*» Gallimard les Essais, París 1973 p. 194.
- [30] LAFARGE, René.: «*La filosofía de Jean-Paul Sartre*». G. de( Toro Editor, Madrid 1970 p. 68.
- [31] SARTRE, J.P. *L'être et le néant*. Ob. cit. p. 17.
- [32] Ibid. p. 19.
- [33] Ibid. p. 46.
- [34] LAFARGE, R: *La filosofía de J. P. Sartre*. G. del Toro editor, Madrid, 1970. p. 72.
- [35] SARTRE, J.P.: *L'être et le néant*, ob. cit. p. 721.
- [36] Ibid. p. 98.
- [37] Ibid. p. 94.
- [38] Ibid. p. 99.
- [39] LAFARGE, Réne. *La filosofía de J. P. Sartre*, G. del Toro Editor, Madrid 1970, p. 148-149.
- [40] MONTERO MOLINER, F.: *La interpretación dialéctica de la libertad*, un trabajo incorporado junto con otros de Foucault, Hyppolite, Kosik, Marcuse, Schaff en un volumen titulado «*Dialéctica y libertad*». Ed. Fernando Torres Valencia 1976. Publicado antes en el n. 1 del «Teorema» Universidad de Valencia.
- [41] SARTRE, J.P. *C.R.D.* ob. cit. p. 136.
- [42] Ibid. p. 137.
- [43] Ibid. p. 165.
- [44] Ibid. p. 180.
- [45] Ibid. p. 181.
- [46] Ibid. p. 181.
- [47] SARTRE, J.P. *L'être et le néant*. Ed. Gallimard, 1970 p. 296-297.
- [48] SARTRE, J.P. *C.R.D.* ob. cit. pág. 186.
- [49] Ibid. p. 190.
- [50] Ibid. p. 191.
- [51] Ibid. p. 189.
- [52] ORTEGA Y GASSET, José: *El hombre y la gente*. Revista de Occidente. Madrid. 1957 p. 135.
- [53] SARTRE, J.P. *C.R.D.* ob. cit. p. 192.
- [54] SARTRE, J.P. *L'être et le néant* ob. c. p. 472.
- [55] SARTRE, J.P. *C.R.D.* ob. cit. p. 189.
- [56] GRAND, Gerd: «*Gegenseitigkeit ohne einen Dritten gibt es für Sartre nicht*. Die Lebenswelt. Walter de Gruyter Berlín 1971. pg. 157.
- [57] SARTRE, J.P. *C.R.D.* ob. cit. pg. 197.
- [58] BERGER y LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*. Ed. Amorrortu. B.A. 1968. pág. 80.
- [59] MEAD, Georg H. *Espíritu, persona y sociedad*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1953. p. 185.
- [60] SARTRE, J.P. *C.R.D.* ob. cit. p. 192.
- [61] CHIODI, Pietro: *Sartre y el marxismo*. Colección libros Tau. Oikos Tau, ediciones. Barcelona 1969 p. 103.
- [62] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* ob. cit. p. 253.
- [63] JEANSON, Francis. *Sarte par lui-même*. París, Le Seuil 1955 p. 28.
- [64] VERBSTRÆTEN, Pierre, *Violence et éthique*. Gallimard Les Essais 1972.
- [65] CHIODI, Pietro: *Sartre y el marxismo*. Colección libros Tau. Oikos Tau. Barcelona 1969 p. 45.
- [66] DESAN Wilfrid: *El marxismo de Jean-Paul Sartre*. Ed. Paidós Col. Mundo Moderno. Vol. 53. Buenos Aires 1971 p. 140.
- [67] OWENS, Thomas *Phenomenology and Intersubjectivity* Martinus Nijhott. The Hague p. 49.
- [68] SARTRE, J. P.: *C.R.D.* ob. cit. p. 101.
- [69] Ibid. p. 198.
- [70] Ibid. p. 199.
- [71] Ibid. p. 201-202.
- [72] Ibid. p. 225.
- [73] Ibid. p. 208.



- [74] Ibid. p. 219.
- [75] Ibid. p. 219.
- [76] Ibid. p. 219.
- [77] Ibid. p. 220.
- [78] Ibid. p. 219.
- [79] Ibid. p. 221.
- [80] Ibid. p. 221.
- [81] Ibid. p. 222.
- [82] Ibid. p. 225.
- [83] Ibid. p. 222.
- [84] Ibid.. p. 222.
- [85] Ibid. p. 224.
- [86] Ibid. p. 224.
- [87] Ibid. p. 224.
- [88] SCHAFF, A.: *Marx oder Sartre. Versuch einer Philosophie des Menschen*, Fischer Bücherei. Bücher des Wissens. Frankfurt am Main und Hamburg 1966 p. 44.
- [89] ARON, R. *Histoire et dialectique de la violence*. Gallimard 1973 p. 53.
- [90] BERGER Y LUCKMANN. *La constitución social de la realidad*. Amorrortu buenos Aires 1968 p. 117.
- [91] MARX K. *El capital* Ed. EDAF Colección Grandes libros Madrid 1967 pgs. LXXV de la introducción de Prados Arrarte *La opinión de los economistas del presente*.
- [92] SARTRE J.P. C.R.D. p. 192.
- [93] GUIBERT Bernard. *Liberté et économie selon Sartre dans la Critique de la raison dialectique*, Les Temps Modernes, n. 425 p. 1.023.
- [94] Ibid. p. 1.023
- [95] Ibid. p. 1.025.
- [96] GEORGE, François. *Deux études sur Sartre*, Christian Bourgois ed. 1976 p. 139.
- [97] HEGEL: *La Phenoméologie de l'Esprit* Trad. Jean Hyppolite, ed. Montaigne. París, 1947, p. 140.
- [98] ALTHUSSER, L. *Para leer El Capital* Siglo XXI editores, 1969 p. 179.
- [99] Ibid. p. 180.
- [100] Ibid. p. 186.
- [101] SARTRE. J.P. C.R.D. p. 229.
- [102] Ibid. p. 224-225.
- [103] WEBER Max. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Ed. Península, ed. de bolsillo, n. 73 Barcelona 1971.
- [104] SARTRE, J.P. C.R.D. ob. cit. p. 214
- [105] Ibid. p. 215.
- [106] Ibid. p. 216.
- [107] Ibid. p. 219.
- [108] Ibid. p. 219.
- [109] Ibid. p. 220.
- [110] Ibid. p. 220.

## **Parte IV**

### **La contrafinalidad de lo práctico inercial**

#### **A) La inercia del cuerpo social y la alienación: lo práctico-inerte**

##### **I.- La materia trabajada como objetividad**

A lo largo del estudio que estamos realizando, hemos puesto muchas veces de manifiesto la repulsa de Sartre contra una dialéctica dogmática, que se concibe con absoluta independencia de la praxis individual. Todo el intento de Sartre estriba en requerir para la inteligibilidad dialéctica la colaboración de la vida singular en la evolución de las sociedades. Pero eso no quiere decir que Sartre desconozca la fuerza de la sociedad, la objetividad despersonalizada y anónima con la que aparece, constriñe, violenta y exige a la vida individual. El problema para Sartre será el dar razón de ese fenómeno que, inmerso en rutinas, en solidificaciones e inercias, somete la vida de tal manera que apenas si queda resquicio por donde advertir que el hombre sigue latiendo, proyectando, viviendo, aceptando o resistiendo en el interior de ese cuerpo social grávido y exigente. Y que ese momento -instante anti-dialéctico sobre el cual cabe proyectar la razón analítica como sobre todo lo inercial- puede ser sometido a cambios y transformaciones por el hombre, precisamente en la medida en que el hombre se afirma como persona, como individuo, como estructura existencial totalizadora y proyectiva. No deja de ser paradójico que el hombre sea capaz de producir un mundo que luego ha de experimentar como algo distinto de un producto humano. Sartre concibe la relación entre el hombre, productor, y el mundo social, su producto, como algo radical y dialéctico, y que por muy oprimidas que sean estas estructuras sociales existen en la medida en que multitud de individuos generan su mantenimiento y su consistencia.

Diríamos que Sartre acepta de lleno el análisis de Durkheim sobre lo social, pero añadiéndole las puntualizaciones que sobre el mismo ha efectuado Max Weber:

«Se puede aceptar a la vez la prescripción de Durkheim: «tratar como cosas a los hechos sociales», y la respuesta de Weber y de los contemporáneos: «Los hechos sociales no son cosas». O si se prefiere, los hechos sociales son cosas en la medida en que *todas las cosas* directa o indirectamente, son hechos sociales. No hay que buscar, como *Kant*, el fundamento del enriquecimiento sintético en un juicio sintético a priori, sino en una reunión inerte de significaciones *en tanto que son fuerzas* » [1].

Efectivamente estas fuerzas externas entrelazadas, conjugadas entre sí, conforman la vinculación sintética mediada por la presencia del hombre que interioriza esas significaciones objetivas, poniendo un puente entre distintos momentos de esa máquina social, afectándola y haciéndola marchar rutinariamente o introduciendo operaciones correctoras. Como escriben Berger y Luckmann:

«Dado que la realidad social siempre se origina en acciones humanas significativas, sigue teniendo significado aún cuando resulte opaca para el individuo en un momento dado. El original puede reconstruirse, justamente por medio de lo que Weber llamó *Verstehen*» [2].

Efectivamente Sartre parte también de esa especie de optimismo cognoscitivo que significa que todo puede conocerse porque todo está efectuado por el hombre, alienado o no alienado, ya que todas las cosas son hechos sociales:

«El proyecto inscrito en la cosa por nuestro cuerpo toma por transustanciación los caracteres sustanciales de esa cosa sin perder del todo sus caracteres originales. Posee así un porvenir inerte en el seno del cual tendremos que determinar nuestro propio porvenir. El porvenir le llega al hombre por las cosas en la medida en que les ha llegado a las cosas por el hombre» [3].

Decíamos que la escasez provoca la emergencia de la violencia, de lo inhumano, en las relaciones interpersonales pero que junto a esta amenaza hay otro atentado al proyecto humano en la medida en que todo producto de la acción humana se organiza materialmente y acaba inserto en la materia a la que afecta. Una vez allí inscrito, acumula significados y caracteres que frecuentemente desvirtúan el fin con el cual y por el cual fueron creados y producidos. Efectivamente la materia se presenta frecuentemente como causa de contrafinalidad, porque, al fin, nuestros intentos de acomodación al mundo se convierten en incómodos y extraños:

«La praxis, cualquiera que sea, ante todo es instrumentalización de la realidad material. Envuelve a la cosa inanimada en un proyecto totalizador que le impone una unidad pseudo orgánica (...) Si por el contrario la unidad persiste, es por la inercia material (...) El objeto manufacturado se propone y se impone a los hombres; los designa, les indica su modo de empleo. Si se quiere hacer que este complejo de indicaciones entre en una teoría general de significaciones, diremos que la herramienta es una significación y que el hombre aquí es un significado» [4]

La independencia del producto respecto de su productor es el principio que explica que cualquier cosa -el capital, por ejemplo- se transforme de forma tal, que, de ser una fuerza social, se convierta en una fuerza antisocial, se convierta en una entidad con autonomía propia, se «fetichice» y aliene, y revierta sobre los hombres como algo extraño e inhumano. Pero hay muchas maneras de alienación del producto humano, muchas maneras de perderse en lo material y de vivir subordinado a las exigencias de lo exterior, pendiente de las determinaciones de una objetividad incontrolable.

Una de esas maneras la encontramos en la historia de China. El desmonte producido por las exigencias de los agricultores chinos producirá los espacios productivos deseados, pero, al mismo tiempo, originará fenómenos nefastos como las inundaciones y catástrofes, ante las cuales las colectividades afectadas deberán responder como ante una nueva condición de vida imprevista, una nueva exigencia objetiva:

«Un porvenir a la vez absurdo, ya que al hombre le llega de lo inhumano y racional, ya que no hace más que acusar los rasgos esenciales de la sociedad; la futura inundación se vive como un carácter tradicional de las sociedades chinas: produce el perpetuo desplazamiento de las fortunas, la igualación por medio de la catástrofe, seguida de una nueva desigualdad; de aquí ese feudalismo sin memoria en el que repetición reemplaza a la transformación» [5].

Es un buen ejemplo. Se puede ver como la sociedad se afecta de estas determinaciones de la base, y se acomoda y conforma de acuerdo a ella; un ejemplo en donde se aprecia justamente la dialéctica de la cultura y la naturaleza.

Otro ejemplo especialmente significativo de la historia occidental, será lo sucedido con la presencia de los *metales preciosos* en Occidente a consecuencia de los descubrimientos efectuados en América por los españoles y las explotaciones de las minas mexicanas y peruanas:

«España es *una unidad viva* de una empresa, que restituye su valor y su sentido a los signos impresos en un sector de la materia y al mismo tiempo es *una materia definida*, un conjunto de condiciones geográficas, geológicas, climatológicas, que soporta y modifica los significados institucionales que ha suscitado, y así, condiciona a la praxis de los hombres que están sometidos a esta unidad de hecho hasta en el movimiento que les permita superarla" [6].

Mediante el análisis de estos fenómenos descubre Sartre «*una nueva estructura de la dialéctica real*» y «*dos tipos de mediación humana*» diferentes entre sí. Respecto a la «nueva estructura» nos dice:

«No hay praxis que no sea superación unificante y develante de la materia, que no cristalice en la materialidad como superación significativa de las antiguas acciones ya materializadas, no hay materia que no condicione a la praxis humana a través de la unidad pasiva de significaciones prefabricadas; no hay objetos materiales que no se comuniquen entre ellos por la mediación de los hombres, no hay hombre que no surja en el interior de un mundo de materialidades humanizadas, de instituciones materializadas y que no se vea prescribir un porvenir general en el seno del movimiento histórico» [7].

Sartre aduce en su apoyo el trabajo de *F. Braudel* sobre el Mediterráneo en donde se puede observar que dicho mar, tan pronto es objeto de las empresas humanas como es una realidad que exige y determina esas prácticas como un sujeto histórico autónomo.

Respecto a «*los dos tipos de mediación humana*» se trata de que, en el primer caso la acción responde a propósitos humanos concretos y conscientes. Ejemplo, las distintas políticas españolas respecto al Imperio, las medidas de política atlántica, la empresa de la colonización, etc... Pero hay otro momento, en donde los acontecimientos son de tal índole que los hombres actúan como Otros, respondiendo a las incitaciones y menesterosidades objetivas como cualquier otro individuo del cuerpo social, el hombre aparece descalificado y convertido en mero fenómeno accidental y cuantitativo:

«La interioridad sintética del grupo de trabajo queda atravesada por la exterioridad recíproca de los individuos en tanto que ésta constituye su separación material» [8].

Este fenómeno es concomitante con el anterior. Hay momentos en que la materia aparece como realmente lo único constituido y esencial, y las prácticas de los múltiples individuos influidos por ella, se efectúa despojándose de calificación personal, absorbidos por la dinámica social como un simple número que puede ser intercambiado por otra praxis. Así para la corona española en un momento dado había que interferir las fugas de oro que venían a producir un empobrecimiento sistemático del país. España pretende controlar la fuga del oro y establecer un control de precios, pero la animación del fenómeno es de tal naturaleza que recibe, cambiándoles de signo, los intentos de capitalización y de sujeción que pretenden dominar esta fuga de oro. El hombre, *como un aprendiz de brujo*, vendrá, con sus prácticas de control y limitación del fenómeno, precisamente a intensificar la autonomía de la materia, y en el ejemplo propuesto, a intensificar la fuga del oro.

Sartre denominará «*cantidad encantada*» a esa dinámica impresa en ciertos fenómenos sociales por la incidencia de lo humano en tanto comportamiento esencialmente cuantitativo. Eso mismo que Marx llamaba «*fetichización del Capital*». Lo social es causa de lo antisocial, la riqueza de los españoles empobrece al país.

Ahí está el fenómeno de los precios estudiados por *Hamilton*. Para controlar la inflación los españoles reducen, manipulan los salarios, pero:

«Descubrimos a la vez: 1º: que la acción de los patronos -como la de los campesinos chinos- produce el resultado contrario al esperado. Al bajar el nivel de vida de la población, la dejan a merced del hambre y de las epidemias, provocando una crisis de mano de obra. 2º: que la masa «atomizada» por la falta de lazos políticos, está «materializada» por las fuerzas de «masificación». Las aprehendemos aquí en su realidad mecánica en el sentido de que el aspecto orgánico y humano de cada individuo no impide que su relación con el otro sea puramente molecular según el punto de vista de la defensa de los salarios; el aislamiento de cada persona acaba por constituir el conjunto de los asalariados en un vasto sistema inerte y condicionado desde el exterior» [9].

Según esto, ha tenido lugar una doble transformación. El grupo de tal forma «atomizado» se vuelve sistema mecánico y automático y, por el contrario, la pura exterioridad, el comportamiento de la masa se torna totalidad animada, pseudo-humana, que viene a actuar contra los patronos y las políticas ejercidas como una acción concertada «*como una huelga general*» [10]. Sartre nos hace notar que el concepto de «*plusvalía*» requiere el cabal entendimiento de este fenómeno de inversión, pues en la aparición de la plusvalía se «sustituye» el tiempo concreto y humano del «*trabajo real*», es decir, de una empresa humana y totalizadora, por el «*tiempo muerto*».

De todas estas consideraciones se desprende que la materia trabajada se vuelve por y para los hombres «*el motor fundamental de la historia*» [11]. La materia trabajada es la consecuencia de aquella mutua mediación que aparece como el descubrimiento principal de la experiencia dialéctica. Las relaciones humanas están mediatizadas por la materia, pero ésta a su vez está mediatizada por las prácticas humanas. De tal manera, que toda reciprocidad vendrá orientada y matizada por las significaciones impuestas por las circunstancias materiales imperantes sobre la básica condición, sobre el subsuelo de las tensiones infringidas por la escasez. Establece Sartre una acomodación entre las ideas de Durkheim y de Weber como acercamiento metodológico a un fenómeno que a su entender no fue explicitado suficientemente por Marx:

«El porvenir le llega al hombre por las cosas en la medida en que les ha llegado a las cosas por el hombre» [12].

De modo que, si bien es la materia el único soporte de las significaciones, no hay que olvidar, en ningún momento, que toda materialidad requiere desde el punto de vista de su significado la proyección de lo humano:

¿Dónde se encuentra la materia, es decir, el Ser puro de significaciones? La respuesta es simple: no se presenta en ninguna parte en la experiencia humana. En cualquier momento de la Historia que nos coloquemos, las cosas son humanas en la exacta medida en que los hombres son cosas [13].

Este fenómeno de la «*materia trabajada*», de lo «*práctico-inerte*», tiene varios momentos, distintas facetas y manifestaciones. El análisis de los mismos viene a

constituir una especie de sociología genética de la vida cotidiana que sitúa la obra de Sartre en un sector importante de los analistas contemporáneos del hecho social. Frente a la concepción de algunos sociólogos que consideran imposible conciliar debidamente la perspectiva de los fenómenos individuales en tanto tales, con la perspectiva sociológica de carácter general, frente al sociologismo de los estructuralistas que parte de una especie de abstracción del individuo y de su conciencia, Sartre se inserta entre los que pretenden conciliar ambas perspectivas precisamente en la medida en que se reclaman realmente y realmente se complementan. Cuando, *Edward Tiryakian*, inscrito en ese sector, escribe:

«¿Significa acaso esta oposición (entre filosofía existencial y sociología durkheimiana) que hemos alcanzado una impasse, y que debemos abandonar la idea de una colaboración fecunda entre sociología y filosofía, utilizando el sociologismo y el existencialismo como trampolín? En nuestra opinión no es así: nosotros creemos que las perspectivas opuestas del existencialismo y el sociologismo deben considerarse complementarias» [14].

Para Tiryakian el pensamiento y la obra de Durkheim ha sido desvirtuado porque:

«La preocupación fundamental de Durkheim fue realmente el estudio objetivo de una realidad *subjetiva*, y no como muchos creen (los existencialistas entre otros), de una realidad *objetiva*. De acuerdo con él, puede concebirse a la realidad como realidad psíquica constituida por creencias, valores e ideales; es una realidad *existente*, que responde a su medio e interactúa con él, una realidad capaz de ser consciente de sí misma. Sin embargo es una realidad que no existe al margen de los hombres, y en este sentido puede denominársela trascendencia immanente» [15].

Para Tiryakian -que desconoce la *Crítica de la razón dialéctica*- la complementación de ambas perspectivas y la culminación del intento de Durkheim, se ha de lograr al filo de un análisis que parte de la consideración de que el «*ser-en sociedad es una estructura existencia/ intrínseca del ser humano*» y que tenga como premisa el que los escritos de Marx son «*auténticos precursores de/ existencialismo social*» [16]. Pero hay otras teorías de la sociología actual, que, pensamos, están exigiendo esta complementación. La teoría de los «grupos de referencia» o la teoría de la «acción social» de Talcott Parsons, o la teoría del «outner directed» de David Riesmann, que parten de fenómenos sociales generalizados en donde, de alguna manera, la conciencia individual singularmente considerada, desempeña un papel importante al mismo tiempo que se evita la teoría de la conciencia colectiva como una forma independiente absolutamente de la conciencia individual.

Nosotros diremos, efectivamente, que el concepto de lo práctico-inerte elaborado y desarrollado por Sartre, superando las tesis de Heidegger y de Weber, inspirado en Lukács, se acerca mucho a una definitiva comprensión de la dialéctica de lo objetivo y subjetivo de los fenómenos sociales, a una consecuente comprensión de la alienación como una forma posible de la objetivación reificada y cosificada y a una justa apreciación de la íntima coalescencia entre lo antropológico, lo ético y lo político en la vida del hombre. Todo ello se desprende de la forma con la que Sartre concibe la inserción de la vida singular en la relación interpersonal y la de esta última en lo social, del mismo modo que esto último, lo social, aparece como un precipitado material de lo anterior. Así el campo social aparece como *un espacio multidimensional y polisemántico* en donde todas las posibilidades de lo humano se manifiestan con toda su riqueza y complejidad. La filosofía de la crítica es como el

eslabón perdido entre el existencialismo y el sociologismo que Tiryakian andaba buscando.

## II.- Diversas manifestaciones de la materia trabajada

Decíamos que Sartre considera que hay distintas manifestaciones de *lo «práctico-inerte»*. Diríamos con *Ortega* que hay diferentes formas de *lo vigente*, «el fenómeno sociológico fundamental», según el pensador español [17].

«La palabra «vigencia» procede de la terminología jurídica donde se habla de leyes vigentes frente a las derogadas. La ley vigente es aquella que, cuando el individuo lo ha de menester y recurre a ella, se dispara automáticamente, como un aparato mecánico de poder. Pero nótese que no sólo el nombre «vigencia», sino que esos dos caracteres mismos que le atribuimos coinciden con los que tradicionalmente se atribuyen al derecho y a la acción del Estado» [18].

Pero para Ortega realmente se trata de atributos constitutivos de todo hecho social:

«La sociedad, conjunto de los usos, de un lado se nos impone; de otro, la sentimos como instancia a que recurrir y en que ampararnos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implica que la sociedad es, por esencia, poder, un poder incontrastable frente al individuo» [19].

Aducimos estas ideas de Ortega porque, también él, parte de considerar la vida del hombre individualmente considerada como realidad radical, y el hecho social, como consecuencia de una dialéctica entre lo singular y lo público. Al hablar del lenguaje escribe Ortega en expresión muy próxima a las sartreanas:

«Por tanto en el habla, que los antiguos llamaban, nada menos, ratio y logos, vuelve a aparecernos esa extraña realidad que es todo hecho social; extraña porque es, a la vez, humana -la hacen los hombres, la ejercitan con plena conciencia de ejercitarla- e inhumana porque eso que ejercitan, los actos de hablar son mecánicos» [20].

Pero hay algo en las ideas de Sartre sobre los hechos sociales en tanto práctico-inertes, que caracteriza su pensamiento. Se trata de la naturaleza concurrencial de los mismos, de sus virtudes unificantes, de su pregnancia social, su efecto integrador:

«Una moneda como objeto humano circulante sufre las leyes de la naturaleza a través de otros objetos humanos (carabelas, carros... ) *une en ella* a esas leyes de la Naturaleza en tanto que su circulación es una inercia parásita que vampiriza las acciones humanas; tanto a través de esta unidad en movimiento de las leyes naturales como a través de las leyes humanas que resultan de la circulación, une los hombres al revés. Podemos resumir todo con unas palabras: la praxis como unificación de la pluralidad inorgánica se vuelve unidad práctica de la materia» [21].

Y esta unificación de los hombres y lo material, esa conjunción tiene múltiples expresiones pero aparece en el lenguaje cotidiano con especial concreción cuando se utilizan términos como «la fábrica» o «la empresa» para denominar, conjuntamente, tanto el aspecto material como al personal que la ocupa.

Sartre analizará los siguientes puntos: *la exigencia social, el interés, el valor y los fenómenos colectivos*, en términos generales. Y la propuesta que efectúa es la de dar debida cuenta de estos fenómenos sociales objetivos sin perder de vista la

perspectiva de lo humano y su posible alienación en los mismo. Es evidente que el antecedente más importante es la obra de G. Luckács.

Pasemos a estudiar uno por uno, los distintos momentos de ese práctico-inerte, realidad social de índole y naturaleza contrapuesta a la acción dialéctica. Y en primer lugar estudiemos *la exigencia* como elemento constitutivo esencial de la materia trabajada, de la consistencia de los social.

1) En la *EXIGENCIA* se expresa un primer momento muy significativo de la relación entre la libertad y la materialidad en tanto instrumentalidad. Si examinamos *una máquina*, observaremos esa conjunción de factores humanos ya materializados con toda concreción. Por una parte, en un primer momento, la máquina es un ingenio y obra de un hombre o unos hombres determinados y, posteriormente, la máquina dicta ahora la práctica, el trabajo de otros hombres. Estos ya no ejercen poder sobre ella en tanto fuerza de trabajo sino que por el contrario es la máquina la que en cierto modo se sirve de ellos en tanto su función es imprescindible para el conjunto de la producción. La animación de la máquina y su mantenimiento es una exigencia que emana de ella y se extiende sobre el campo social formando parte de su entidad, de tal modo que, si el hombre procediera a ignorarla, las consecuencias serían mucho más negativas. Si fuese anulada como instrumento sin haber sido sustituida por otro y permaneciendo en pie la necesidad de su función, afectaría de tal modo la marcha de los colectivos sociales comprometidos que éstos sufrirían graves entorpecimientos y dificultades. El mantenimiento de las operaciones de la máquina es condición para el mantenimiento de las funciones de otros grupos sociales y de su equipamiento técnico respectivo. De modo que si en el plano de lo biológico la praxis debe aportar los suministros necesarios para el mantenimiento de la vida orgánica, en el plano social, dimensión también interna de la vida del hombre y plano superior del que depende el otro, el servicio de la máquina resulta ser *un equivalente del imperativo categórico* ya que si los hombres no le obedecieran, no podrían sobrevivir:

«Claro que los elementos materiales considerados aquí nada exigen ni de Dios padre ni del diablo; estas exigencias aparecen a través de los hombres y por ellos y desaparecerían con los hombres» [22].

Además, la exigencia de la máquina se imparte de una manera indiscriminada y general. El hombre se despersonaliza y se convierte en un ser exento de cualidades personales. Simplemente se convierte en servidor de la máquina, cumpliendo una labor universal. Frecuentemente adquiere las características mecánicas que le confiere su ejercicio de complementación de la operación efectuada por la máquina. Por otra parte el ritmo de su trabajo es frecuentemente controlado por otro hombre-máquina y así la máquina ejerce un efecto multiplicador en el sistema social. No obstante esa servidumbre a la máquina, el hombre puede ver a su través la presencia de otros hombres que la han ideado y la han trabajado. Seres anónimos le ordenan a través de la máquina y trazan su destino, lo inscriben en la materia sin dejar de ser hombres o porque lo son:

«El inventor es un técnico que se hace hombre exigencia, es decir mediación inesencial entre una materialidad presente y el porvenir que exige. El hombre que inventa la máquina de vapor tiene que ser él mismo la máquina de vapor -en tanto conjunto inerte de los principios ya conocidos de la invención- la falta de una bomba lo bastante poderosa y la futura objetivación de la praxis pasada en una realización que exige ser realizada en el porvenir» [23].



Muchos son los matices y los casos concretos con los que estudia Sartre la vigencia de la exigencia material sobre todo en la sociedad industrial. También las contrafinalidades correspondientes y los fenómenos de polución y contaminación actuales y pasados. Pero, en definitiva, el sentido último de la exigencia a través de lo material reclama un postulado de consecuencias antropológicas importantes. Ya que considerando al hombre desde la perspectiva de su praxis individual en principio todos los hombres son iguales, *cómo fundar legítimamente la jerarquización de las praxis si no es a partir de las formas indirectas de la praxis social?* O dicho con otro lenguaje, si de la división técnica del trabajo y de las exigencias de la materialidad instrumental no se deriva una jerarquía social, una división social del trabajo, ¿no habrá que buscar el principio de esa jerarquía en otros aspectos y en otras necesidades del sistema imperante?

2) Cuando Sartre estudia el *INTERES*, otra categoría de la materia trabajada, nos dice, en primer lugar, que se trata de una simple especificación de la exigencia y pasa a continuación a definirlo:

«El interés es el *ser-entero-fuera-de-si-en-una-cosa* en tanto que condiciona la praxis como imperativo categórico [24].

Naturalmente el origen del interés será la relación unívoca de interioridad que une el organismo humano con lo circundante. Este será el principio antropológico y abstracto de los intereses concretos en un momento dado. Todo organismo tiene su *ser-fuera-de-si*, en tanto que sus posibilidades de supervivencia están fuera de él en el medio circundante.

Concretamente en la sociedad burguesa el interés se manifiesta como la identificación del ser del propietario con el conjunto poseído. Sartre realiza una magistral descripción de cómo la intimidad en la burguesía está frecuentemente ligada a las propiedades, a los jardines poseídos, a las cosas heredadas, a los proyectos concebidos sobre el futuro de los objetos de su pertenencia. Se trata de un hecho de reificación:

«Entonces es posible que el propietario afirme que «los Seres humanos son impenetrables», ya que les ha dado en su persona la impenetrabilidad de la materia (es decir, la imposibilidad de que cuerpos distintos ocupen al mismo tiempo el mismo lugar)» [25].

El principio antropológico del interés, junto con esta reificación, ha provocado que en las ideologías liberales la propiedad se considera como *un hecho natural*, como un elemento del derecho natural del hombre. Y en la lucha en torno a los intereses materiales la supervivencia de la burguesía como clase se interpreta como la lucha por la supervivencia de la especie. De aquí que Sartre se refiera concretamente al Ser social como definición material del hombre en un momento dado. Sartre dirá:

«A partir del momento en que, en una sociedad definida, se pone un conjunto objetivo como definiendo a un individuo en su particularidad personal y en que exige en tanto que tal que este individuo, al actuar sobre el conjunto del campo práctico y social, lo conserve (como se conserva el organismo) y lo desarrolle a expensas del resto (como el organismo se alimenta extrayendo lo necesario del medio exterior), este individuo posee un interés» [26].

El conjunto de los intereses unifica a los individuos, al mismo tiempo que los masifica, en la medida en que los reduce a partículas materiales y manifiestan antagonismos con los hombres que no tienen sus mismos intereses (o con los que tienen los

mismos intereses). En todo caso las reuniones y las separaciones se efectúan en tanto partes de lo material y de sus exigencias:

«El objeto interés actúa (por la mediación del individuo) bajo la presión negativa de las exigencias semejantes desarrolladas en otros objetos-intereses» [27].

Y en otro lugar insistirá en este aspecto negativo del interés:

«El interés es la vida negativa de la cosa humana en el mundo de las cosas en tanto que el hombre se reifica para servirlo» [28]. Las dos dimensiones del interés, lo positivo antropológicamente hablando y sus dimensiones negativas, trascienden para Sartre los límites de la sociedad burguesa y los de cualquier modo de producción determinado, en tanto que para él la tensión de la escasez es universal y por lo tanto igualmente universal será el interés por las cosas poseídas.

Insiste Sartre, no obstante, en el hecho de que el conflicto de intereses manifiesta en la sociedad burguesa y capitalista una especial agudeza, en la medida en que en el mismo modo de trabajar, en la fábrica y a través de la máquina, se agudizan las diferencias de los intereses contrapuestos hasta el punto de que Sartre parece pensar en un conflicto inevitable entre las clases sociales en torno a los medios de producción:

«La contradicción de la máquina en periodo capitalista consiste en que crea y niega al mismo tiempo al obrero; esta contradicción materializada en destino general es una condición fundamental de la toma de conciencia, es decir, de la negación de la negación» [29].

La dialéctica histórica parece abocada a contemplar cómo el proceso de afirmación del obrero delante de las negaciones del sistema requerirá prácticas unificadoras opuestas a las realizadas desde las exigencias inmediatas del sistema social, con la intención de cambiar el sentido de la utilización de los medios de producción. Sartre realiza una breve síntesis histórica de las incidencias de la lucha de clases en Francia. Sin embargo confiesa que su trabajo tiene interés en la medida en que:

«Se colocan lógicamente antes de esta reconstrucción histórica en un nivel de indeterminación y de generalidad mayor, tratan, sencillamente, de definir el tipo de inteligibilidad que se manifiesta en la reconstrucción marxista» [30].

Efectivamente Sartre desde esa perspectiva, *refuta toda concepción natural del principio «de todos contra todo»*, y de toda concepción que parta de considerar la especie humana como abocada, desde su «naturaleza» e instinto, a las luchas intraespecíficas y a buscar un soporte natural a la manifiesta violencia de la historia humana. El hombre, además de necesidades orgánicas, tiene intereses materiales y desde esta segunda dimensión cabe explicar mejor las luchas, no ya sólo de las clases sociales, sino de todos los grupos de la historia.

*El interés, además, es un concepto anterior también al modo de producción.* Se inscribe en las relaciones del hombre con la materia. El modo de producción modulará y matizará los distintos intereses y sus conflictos a lo largo de la historia. Efectivamente la exterioridad de las necesidades humanas es el origen de que el hombre tienda a la apropiación de objetos que garanticen el éxito de esa exterioridad. Evidentemente esto encierra un peligro de reificación y de alienación inherente a toda objetividad existente en la vida del hombre. La organización social será también una

consecuencia de la exterioridad intrínseca del hombre y también puede sufrir las alienaciones respectivas.

3) Una dimensión particularmente interesante de lo «práctico-inerte» es la desempeñada por los VALORES y su función social. Para Sartre los valores manifiestan una concurrencia de la libertad y de la exigencia social de forma tal que les hace ser intrínsecamente ambiguos. Efectivamente esa ambigüedad está presente en todo hecho social en la medida en que por una parte supone la acción humana como afirmación y libertad, y por otra parte, todo lo práctico-inerte es una objetividad que se ha tornado contrafinalidad, y necesidad. Pero en el caso del valor *esa ambigüedad* es especialmente aguda, porque se manifiesta como un principio de *coherencia* y de *claridad*.

Efectivamente si examinamos la moral del trabajo de los primeros anarco-sindicalistas, que Sartre nos pone como muestra, podemos observar que el trabajo, que responde a una exigencia del conjunto social y de las máquinas se torna en una virtud de la moral, que otorga un valor independiente al trabajo como un fin en sí mismo, de tal manera que necesariamente *debemos distinguir entre la exigencia y el valor*:

«El carácter imperativo de la exigencia proviene de que la materialidad está animada por la praxis del otro y de que descubro esta praxis como humana y extraña al mismo tiempo. Me significa y me espera pero no es mía, sino que yo soy suyo. Por el contrario, el valor está en un doble movimiento: el descubrimiento de mi praxis en su libre desarrollo en tanto que se pone como otra en la inmanencia y el descubrimiento de una significación futura como una inercia que necesariamente remite a mi libertad» [31].

De tal manera la interiorización de los valores supone que la praxis misma se halla afectada en su misma inmanencia por la exigencia moral del sistema; no se trata ahora de la demanda que una determinada materialidad me reclama desde su misma exterioridad sino de un fenómeno de índole interior e íntimo por el cual *el individuo cree lograrla identidad entre la praxis* misma en su más alto grado de traslucidez consciente y *una determinada significación inerte*:

«En una palabra, el valor no es la alienación del fin o de la objetividad realizada, es el de la praxis misma. O, sí se prefiere, es la praxis descubriendo ala inercia sin reconocerla» [32].

Pero, aunque diferentes, el valor está montado sobre el sistema de las exigencias sin el cual no tendría sentido. Se trata realmente de una sublimación internalizada de las exigencias de los sistemas sociales por los cuales la opresión, que pudiera llegar a ser un elemento extraño en su manifiesta exterioridad, se torna un rasgo distintivo de la personalidad en la medida que funciona como valor en su estructura dinámica:

«Todo sistema de valores descansa sobre la explotación y la opresión; todo sistema de valores niega efectivamente a la explotación y la opresión» [33].

El análisis sartreano respecto a los valores, en su brevedad, persigue dos objetivos primordiales:

1°-Salvaguardar la autonomía y la positividad relativa del sistema de valores, estableciendo las distancias con las meras exigencias que estarían más materializadas y más en la base. (Las morales son críticas al mismo tiempo que consagración del modo de vida vigente y del orden moral establecido).

2º-Superar la distancia entre infraestructura y superestructura social demostrando la emergencia de los valores en las estructuras fundamentales de las praxis en litigio, tanto individuales como colectivas:

«Lo que aquí intentamos mostrar es que todas las pretendidas superestructuras están ya contenidas en la infraestructura como estructuras de la relación fundamental del hombre con la materia y con los otros hombres» [34].

4) Esta incidencia-vigencia-del *exigir* del mundo técnico y del sistema económico, de los *intereses* y de los *valores* en la vida configuran un determinado tipo de sociedad y sitúan al hombre en el interior de una determinada clase. El «*ser de clase*» aparecerá como un destino inscrito sobre la vida del individuo socializado. Algo con lo que la «*praxis*» individual tiene que contar quiera o no quiera, es decir, como un atributo de la realidad que le ha tocado vivir:

«Destino. Interés general (y hasta particular). Exigencia. Estructuras de clase. Valores como límites comunes, todo eso nos remite necesariamente a *un tipo de ser colectivo* como fundamento de toda realidad individual» [35].

El «*ser de la clase*» es una especie de «*exis*», de «*ser material*» frente a la «*praxis*» y la libertad. Por ello mismo el cuerpo social tendrá siempre una especie de tensión interior en la adaptación de las praxis a las exis y viceversa. En todo caso el complejo de las manifestaciones de lo «*práctico-inerte*» constituyen para Sartre lo que considera «*nuestra primera experiencia dialéctica de la necesidad*». Comprendemos la índole necesariamente objetiva de nuestra práctica y la estructura social de nuestra personalidad. El momento de la necesidad en la experiencia práctica se mostrará en el reconocimiento simultáneo de cada uno como Otro y del Otro como el mismo. La *alteridad* de mi ser en tanto inserto en un colectivo soportando una suerte común con los demás individuos que viven mi clase y los fenómenos públicos de los que formo parte. *Mi ser en tanto personalidad social es una condición compartida*. De hecho este es el único ser del que puedo hacerme cargo. Esto significa que la necesidad se inscribe como un destino en la exterioridad de mi libertad.

De tal forma «el ser de clase» será *un momento real* de todo individuo como circunstancia dada de un grupo colectivo de tal manera que constituirá el *fundamento colectivo de su individualidad*. Como exterioridad «el ser de clase» se cierne como un conjunto de personas que para realizarse deben tener que contar con ella, quieran o no quieran.

Decíamos que en toda sociedad existirá esta *tensión* de una «*exis*» frente a la «*praxis*», o con otras palabras, habrá siempre una *contradicción entre el ser y el hacer*. Por una parte no cabe duda de que la condición social de mi vida imprime una especie de «*existencia preesbozada*» o «como un destino prefabricado como su realidad» o como una «*esencia*» que, siguiendo a Hegel, será «el ser pasado»:

«Y en efecto, es lo que primero es el ser del obrero, ya que primero ha sido prefabricado, en una sociedad capitalista, por un trabajo ya hecho» [36].

Sartre considera que sus ideas sobre «el ser de la clase» están de hecho avaladas por el mismo *Marx* en las siguientes líneas que proceden de *La ideología alemana*:

«Las condiciones según las cuales los individuos, en tanto que la contradicción no ha intervenido, están en relación unos con otros, son condiciones que forman parte de su individualidad; no son nada que les sea exterior, pero son las solas condiciones en que estos individuos determinados, existiendo en un estado de

cosas determinado pueden producir su vida material y lo que a ella se refiere; por consiguiente, son las condiciones de su propia actividad y están producidas por esta actividad propia» [37].

En definitiva, dirá Sartre, cada hombre se convierte en individuo activo en el interior de unas *condiciones de partida* que serán las impuestas por el precipitado de la historia en el grupo social del que forma parte. Interiorizando esta circunstancia es la única manera que tiene de superarla o de realizarla. Cada uno se hace significativo al interiorizar, en una libre opción, la significación por la cual las exigencias materiales lo han constituido como ser significado. Estas *condiciones de partida* que se presentan como una relación prefabricada entre los hombres de una misma clase sobre la base de la materia trabajada y sobre la utensiliaridad no impiden que realicemos un destino individual, pero acotan de forma importante los márgenes de posibilidad futura y las posibilidades de toda mi clase. Desde luego este destino común no significa de ninguna manera un futuro común. Como simples condiciones de partida cabe que una multitud de prácticas diferentes y de interiorizaciones particulares emerjan de esa primera concurrencia exigida por la materia. En el interior de estos fenómenos colectivos no coinciden todos los intereses y por lo tanto no cabe una coincidencia en la interpretación de los mismos. *No podemos pensar, por lo tanto, que la clase obrera pueda emerger de pronto dotada de una conciencia colectiva como simple reflejo interiorizado de su condición objetiva.* Hemos de entender cabalmente la incidencia de los fenómenos colectivos en el interior de nuestra condición de pertenencia a una clase: nuestra sociabilidad como serialidad.

En definitiva, las distintas formas que se imponen sobre la vida humana en sociedad, las manifestaciones diversas de lo práctico-inerte y sus materialidades concretas -las exigencias de la materia trabajada, los intereses, los valores-, suponen un permanente atentado a la singularidad del individuo, un estado crónico de alteridad y de alienación.

Imprescindibles en todo campo social organizado, suponen una tensión degradante hacia la existencia serial, adocenada y repetitiva. Desde el horizonte abierto por la *Critica de la razón dialéctica*, el problema de la deshumanización y de la pérdida de la identidad en la alienación procurada por los fenómenos sociales, aparece en primer término. Antes que estudiar las características concretas de cualquier modo de producción hay que observar esa posible condición gregaria y despersonalizada que está en la base de toda posible socialización, sin olvidar el fondo de escasez, que sería como el justificante último de esa sociabilidad. De modo que sí en «*El ser y la nada*» lo que parecía máxima pretensión del hombre era la de ser un Dios, es decir, un ente tal en donde concurrieran las características del «en-sí» y las del «para-sí», diríamos que en la *Critica* se trata de hacer un buen recuento de las dificultades de manifestación de los aspectos positivos de lo humano. Desde este punto lo difícil es ser hombre en medio de los otros hombres y con intereses comunes unas veces y encontrados otras.

«Para las personas que han leído *El ser y la nada*, diré que el fundamento de la necesidad es práctico: es el «para-sí» como agente descubriéndose primero como inerte, o, mejor, como práctico-inerte en el medio del «en-sí» [38].

## **B) Objetos colectivos y caracteres de la serialización: la masificación de las clases sociales**

## I.- Los objetos colectivos como fundamento de la socialidad

Los *objetos sociales colectivos* son materializaciones múltiples y concretas de lo práctico-inerte. Sartre analiza varios de ellos. Los oyentes de la radio, los telespectadores, constituyen colectivos: reciben desde el exterior su unidad transitoria y pasiva, reciben desde la constitución exterior de la materialidad un lazo que les deja inmersos en su separación y aislamiento; la fluencia del mercado en general tiene carácter de colectivo; cada comprador ciertamente incide en su compra sobre la dinámica objetiva y se inscribe en un sistema que determina su conducta sin unificar su voluntad con otros hombres. Estudiará más fenómenos colectivos; la opinión pública, las manifestaciones del pánico, etc... En la vida cotidiana, la exigencia y la necesidad del sistema de producción, la vigencia de los valores, la preocupación impuesta por los intereses -todo lo estudiado anteriormente como características básicas de lo práctico-inerte- se manifiestan de una manera inmediata y determinada en el interior de estos objetos. Son realidades prácticas que protagonizan las dimensiones de lo inerte y concretan la organización social existente. Como tales hay que examinarlos necesariamente, en relación con la gente que los utiliza, observando la interpenetración en ellos de una multiplicidad de individuos cuyo único vínculo será el producido, precisamente, por los objetos en cuestión.

Para Sartre estos «*objetos sociales*» son los objetos que la sociología debería estudiar preferentemente, porque son los fenómenos sociales más significativos de la organización social, son como «*el fundamento de toda socialidad*» y, algunos de ellos, en su realidad apenas tangible, pero evidente y significativa, no gozan de la menor atención de la sociología dominante de la sociología realmente existente.

Existen diversos fenómenos colectivos aunque siempre manifiestan la estructura común de lo práctico-inercial. Por un lado tenemos el aspecto material, son seres del campo práctico-inerte dotados de materialidad inorgánica. Por otra parte estará animado y movilizado por una multiplicidad de hombres, que se realizan socialmente al mismo tiempo que utilizan y potencian esta materialidad instrumentalizada. Gozarán de la ambigüedad de todo lo práctico-inerte, concurrencia de lo material y de lo humano.

«El colectivo se define *por su ser*, es decir, en tanto toda praxis se constituye como simple *exis* por él; es un objeto material e inorgánico del campo práctico-inerte en tanto que una multiplicidad discreta de individuos actuantes se produce en él con el signo del Otro como *unidad real en el Ser*» [39].

Estudiado en el capítulo anterior el aspecto material de la estructura práctico-inercial, el fenómeno de los colectivos permite el estudio de lo práctico-inercial *desde la otra vertiente*, desde las distintas formas como los individuos acuden y concurren al reclamo de sus exigencias y de sus uses, formando una unidad real y objetiva.

Pero, ¿qué tipo de relación se establece entre los hombres en el interior de estos instrumentos de la sociabilidad organizada? ¿Estas relaciones, tan marcadamente funcionales, qué tipo de existencia generan y que formas de convivencia procuran? Por lo examinado hasta el presente estamos en condiciones de entender que, puesto que el colectivo es lo real, lo exigente y lo valioso, se presenta como lo realmente importante y esencial, y el individuo convocado por él aparece como algo inesencial, uno más entre los otros perfectamente sustituible y accidental. Pero antes de pasar al examen detenido de este fenómeno que Sartre denominará «*serial*» conviene que nos detengamos en lo que esa relación social en el interior de los colectivos no es.

Efectivamente esta forma de vida no es reductible ni a «la soledad de los organismos como relación de exterioridad», ni a la «reciprocidad como relación de interioridad», ni a la «exterioridad radical, ni a la completa reciprocidad». La serialidad consistirá en *un fenómeno mixto y complejo interno-externo de relación*, en donde los hombres pierden, en cierto modo, sus virtualidades dialécticas. De modo que si *en el análisis de lo «práctico-inerte» estudiaba nuestro autor la enajenación de las acciones de los hombres en lo material, ahora estudiará Sartre los modos de la dependencia del hombre frente a esa materialidad independiente y externa.*

«Para comprender el colectivo, hay que comprender que este objeto material realiza la unidad de interpenetración de los individuos en tanto que seres-en-el-mundo-fuera-de-sí- en la medida en que *estructura sus relaciones* de organismos prácticos según la nueva regla de la *serie*» [40].

No se debe concebir la interpenetración y unificación existente en el colectivo como si se tratara de una verdadera unificación, como si fueran un grupo social perfectamente integrado. Si observamos el *conjunto de personas que esperan el autobús en la plaza de Saint-Germain* podemos usar respecto a ellas el término grupo, pero en sentido lato y neutral:

«Estas personas -de edad, de sexo, de clase, de medios muy diferentes- realizan en la banalidad cotidiana la relación de soledad, de reciprocidad y de unificación por el exterior ( y de masificación por el exterior) que, por ejemplo, caracteriza a los ciudadanos de una gran ciudad en tanto que se encuentran reunidos, sin estar integrados por el trabajo, la lucha o cualquiera otra actividad en un grupo organizado que les sea común» [41].

En la condición serial los hombres se hallan reunidos pero no forman estrictamente un grupo. Sartre observa las diferencias y la relaciones entre grupos y colectivos:

I.-Hay que decir primero que todo grupo se organiza sobre la base fundamental de un colectivo: toda organización práctica se realiza como una nueva dimensión de las relaciones existentes en el interior de los colectivos con el ánimo de potenciar estos colectivos o con la opuesta decisión de resistirse de algún modo al sentido social de ese colectivo. El grupo se fundamenta en ese colectivo y utiliza, además, la propia inercia colectiva para oponerse a él y organizarse desde él. Los obreros pueden utilizar la fábrica -colectivo- ocupándola para sus acciones reivindicativas, organizados en grupo.

II.-Frecuentemente coinciden praxis de grupo con estructuras prácticas-inerciales colectivas:

«El colectivo aparecerá, pues, con frecuencia en nuestros ejemplos a través de los grupos vivos o moribundos de los que es estructura fundamental» [42].

III.-Los colectivos forman parte de la *realidad* social. Los grupos sociales se organizan desde ellos y revierten a ellos, a otros colectivos quizá distintos a los primeros, pero necesarios para el mantenimiento de los grupos y su perdurabilidad intencional:

Los grupos:

«Mueren antes de disgregarse: lo que quiere decir que se osifican, se estratifican y vuelven, sin disolverse en socialidades más generales manteniendo su propia sociabilidad, al estado de colectivo propiamente dicho» [43].

IV.-La relación con *los colectivos respectivos* sirve de criterio de clasificación *de los grupos*. De tal manera que:

«Podemos distinguir en un extremo, unos grupos en los que la pasividad tiende a desaparecer totalmente (...) y colectivos que han reabsorbido a su grupo casi totalmente» [44].

V.-Pero al margen de sus relaciones no pueden confundirse estas «*dos realidades sociales*»:

«El grupo se define por *sus empresas* y por ese movimiento constante de integración que trata de hacer de él una praxis pura y trata de suprimir en él todas las formas de la inercia; el colectivo se define *por su ser*, es decir, en tanto que toda praxis se constituye como simple exis por él» [45].

De modo que *debemos distinguir tres tipos de acción humana*. La acción humana como respondiendo al entorno de una manera general y abstracta, respondiendo esencialmente como organismo.

Otra acción será la impuesta y realizada en los colectivos, en las labores de mantenimiento de la estructura social, en los requerimientos impuestos en la vida cotidiana por ese colectivo general en que toda sociedad consiste. Y una tercera acción será la que puede detectarse en el interior de los grupos precisamente realizados desde esos colectivos, pero con la pretensión de superarlos.

«Se puede distinguir a la *praxis serial* (como praxis del individuo que es miembro de la serie y como praxis de la serie total o totalizada a través de los individuos) de la *praxis común* (acción del grupo) y de la *praxis constituyente individual*» [46].

La praxis constituyente individual y la praxis común, concuerda en ser ambas prácticas dialécticas, prácticas de organización y superación del entorno. La praxis serial, por el contrario, no es dialéctica propiamente; es el momento negativo de la praxis constituida, del grupo de acción que se integrará en su interior. Será el *momento de contrafinalidad* en el que ha caído la dialéctica constituyente en el interior del campo social, el momento en el que lo esencial será la lógica del sistema establecido y sus exigencias, mientras que en los otros actos hay una lógica perseguida por el agente, una razón interna:

«En realidad, hay dos dialécticas muy distintas: la del individuo práctico, la del grupo como praxis, y el momento del campo práctico-inerte de hecho es el de la anti-dialéctica. En efecto, está contenido entre dos negaciones radicales: la de la acción individual, que le encuentra en ella misma, en tanto que aún se adhiere a su producto, como su negación; la de la unión en grupos que se constituye en los colectivos como negativa práctica de la serialidad. Sin embargo, sí se puede dar el nombre de dialéctico a este campo material de la antidialéctica, es precisamente a causa de esta doble negación» [47].

Estas conclusiones no sorprenderán al que haya estudiado la naturaleza de lo «práctico-inerte». El grupo tiene una estructura diferente a la que se encuentra en el interior de los fenómenos colectivos. Del mismo modo también debemos evitar caer en el error que resulta frecuente entre los practicantes de la «*psicología de la forma*, los cuales confunden las apariencias de la agrupación serial con su realidad. Al observar un conjunto de personas podemos pensar que forman entre ellas una verdadera unidad perfectamente integrada:



«Pero esta estructura aparente del medio (que hace que el sociólogo tenga la tendencia de tomarlo, como Lewin, por una Gestalt con una acción sintética sobre sus estructuras a título de totalidad real y determinada (...)) no es sino el momento superficial de una primera experiencia» [48].

Pero la unidad es sólo aparente. De ninguna manera podemos decir que los individuos actúan en el interior del colectivo atraídos por la *pregnancia de la forma* o de la totalidad como una afección positiva asumida en interioridad. Aquí, en los colectivos, la recurrencia viene impuesta desde fuera y no puede asumirse nunca con absoluta interioridad. La totalidad se manifiesta en la inmediatez de la reciprocidad como su ser-otro, precisamente en tanto que cada persona y cada reciprocidad establecida manifiesta la imposibilidad de la totalización. Sartre dirá que son *realidades en fuga* que escapan a todos los intentos de control que el individuo pueda establecer, que escapan al individuo precisamente en tanto le transforman en otro. El centro de gravedad de la inercia del colectivo siempre está en otra parte y en ninguna completamente. Toda pretendida unificación será el intento de lograr una reciprocidad positiva en un medio en donde lo constitutivo viene a ser precisamente la alteración de cada individuo.

Debemos evitar también -una vez superadas las «tentaciones» del «gestaltismo»- reducir estas acciones entre los individuos a las existentes entre los átomos de la física. Sartre nos precisa esta idea al hablar del mercado competitivo de nuestras sociedades:

«Hemos elegido a propósito el mercado competitivo puro porque hace que aparezca lo que llamaba Hegel «*la multitud atomizada*»; pero precisamente las relaciones cuantitativas de las moléculas son radicalmente distintas de las relaciones entre átomos sociales» [49].

Para Sartre «la verdadera diferencia» existente entre la molécula física y la molécula social es que la primera es un elemento puro y simple de la dispersión numérica, un estado permanente y natural de exterioridad que se agota en esa exterioridad, mientras que la segunda «*no es factor de dispersión sino en la medida en que primero es factor de unidad*», es decir, que es una forma de la recurrencia y de la manera como el colectivo realiza precisamente la unificación, manteniendo separados a los elementos que convoca:

«Para cada uno la unidad del mercado es a la vez el fundamento de la operación que intenta, y, al mismo tiempo, esta unidad huye de él, ya que la acción de esta atomicidad es alienante» [50].

De modo que los objetos colectivos tienen un origen en la recurrencia social, pero mantienen un índice de separación como puede verse con claridad en la situación económica en un período de inflación aguda, en donde la moneda se desprecia cada vez más a medida en que cada individuo trata de deshacerse de ella adquiriendo mercancía; pero este comportamiento no hace más que reflejar la deteriorada situación del mercado y viene a agudizarla todavía más, actuando sobre la depreciación futura. Su comportamiento no puede evitar la circunstancia del medio sobre el que se realiza y las consecuencias de su acción se nos escapan:

«El fenómeno se produce en tanto que fuga; como no puedo impedir que un individuo cambie rápidamente su dinero por mercancías que almacena, me apresuro a cambiar el mío por otras mercancías» [51].

Pero esta sensación de fugacidad y de impotencia remite al colectivo en el que me encuentro, el mercado que tantas prestaciones realiza, el mercado que me reúne con otros usuarios y que nos impone a todos por igual una cierta atomicidad, el aislamiento en el interior de multitudes.

Sartre nos ofrece un amplio repertorio de ejemplos en donde los colectivos se manifiestan. En la transparencia de esos ejemplos captaremos las características fundamentales de la condición serial.

## II.- Distintas formas de la existencia serial

Si la existencia precipitada por la «meteria trabajada», por lo «práctico-inerte» concretada por los colectivos, como conjuntos prácticos, como «objetos sociales» que protagonizan las exigencias y la necesidad social no son dialécticos más que en tanto oposición y negación, su estudio será la apreciación y la *clasificación de las formas estáticas de la vida en el interior de un sistema social*.

La perspectiva dinámica, que preside la fundamentación dialéctica, proyecta matices negativos sobre estas formas de vida de la cotidianidad rutinaria, en tanto estas formas estáticas parecen estar condenadas a las manifestaciones degradadas de la existencia. La *estática social* decididamente supone una forma no internalizada de existencia, unas formas que el individuo sufre desde la exterioridad y que se le ofrecen además sin posibilidad de control. La *alienación* parece inevitable, *los valores* se ofrecen siempre como un sistema generado desde la base de las *exigencias* sociales y los *intereses* predominantes, como un *universo simbólico de integración* que procura la sujeción máxima de los individuos en el interior del sistema. Frente a ello Sartre aduce la salvación desde el grupo, que cuando se trata de la clase proletaria será realmente la unión decisiva en nuestro sistema capitalista:

«El obrero no se liberará de su destino salvo si toda multiplicidad humana se cambia para siempre en praxis de grupo. Su único porvenir está, pues, en el segundo grado de sociabilidad, es decir, en las relaciones humanas en tanto que se hacen en la unidad de un grupo (y no en la desunión de la reunión-medio). Eso es lo que quiere decir Marx cuando habla de la sociabilidad del obrero» [52].

Pero este «segundo grado de sociabilidad» ¿es la existencia del grupo que como tal puede ser realmente la única reciprocidad positiva, el propósito común en todos, de la transformación social? Este segundo grado de sociabilidad supone la creación de la sociedad socialista como la concebía Marx cuando escribía en la *Crítica de la economía política*:

«Las relaciones de producción burguesa constituyen la última forma antagónica del proceso de producción de la sociedad»? [53].

Creemos que Sartre no concibe esa sociabilidad más que en relación con la acción común. Esa «segunda sociabilidad» se logra fundamentalmente por la superación de una circunstancia vivida en exterioridad, desde los objetos sociales impuestos. Resulta evidente que los colectivos se definen también desde los grupos que reúnen en exterioridad, pero a los cuales deben su realidad social, como objetos concretos.

De todas formas es claro que Sartre observa en toda organización social los peligros de la alienación de y en los fenómenos colectivos. Sería todo más fácil de interpretar si nuestro autor hubiera diferenciado desde ya entre fenómenos colectivos e

institución social. Esa distinción fue impuesta por K. Popper con ocasión de una intervención en el *Simposio de Burgos* del año 1970:

«Quiero distinguir «instituciones» de «colectivos». Por ejemplo, la policía, la Universidad, un exámen que un estudiante tiene que aprobar en la Universidad, el sistema legal, la Iglesia, todo esto son instituciones. Por colectivos quiero significar cosas como Naciones, Estados, etc.» [54].

De haber efectuado esta diferencia Sartre estaría en mejores condiciones para distinguir entre alienaciones institucionales y alienaciones colectivas. Mientras que los colectivos son siempre alienadores, las instituciones pueden no serlo tanto o no serlo del mismo modo, o pueden ser evitadas de alguna manera: pero ese será el tema que Sartre estudiará al final de la dialéctica constituida.

Diferenciado el colectivo de los grupos, diferenciada la totalidad o la unificación que manifiestan de las apreciaciones de la «psicología de la forma», evitando tomar demasiado literalmente a Hegel cuando habla de la «atomización de las multitudes», pasamos al análisis de las características más notables de la existencia en el seno de los fenómenos colectivos. Y lo hacemos a través de los numerosos ejemplos que Sartre utiliza. Naturalmente todos ellos realizarán los contenidos de lo «práctico-inerte», pero, podríamos decir, que con distintas modulaciones. En este método descriptivo que utiliza Sartre lleva como una marcha ascendente, partiendo de lo menor hacia lo mayor, partiendo de grupos simples, con una constitución muy difusa, muy abstracta y accidental, hacia colectivos cada vez más complejos, más concretos, de consistencia más dura y más petrificada, como pudiera ser el «ser de la clase». De modo que partirá de la reunión de personas que esperan un autobús en una plaza parisina y terminará en el modo de existencia de la clase social como colectivo, como destino manifiesto de pluralidad de individuos, pasando por otras modalidades de «*conjuntos prácticos*»: los radioescuchas de una emisora, las incidencias en un mercado competitivo, la Opinión Pública, « el Gran Miedo de 89» descrito por el historiador G. Lefebvre, el racismo como ideología dominante de ciertos colectivos y como colectivo, las ideologías... Pero al estudiar el «*ser de la clase*» nos encontramos un colectivo que abarca a todos los demás, que manifiesta las características encontradas como destino. *Se comprende* que la intención de Sartre era acabar aquí, precisando esta noción al máximo, como una consecuencia de la estructura capitalista, como una forma de vida que abarca las incidencias fundamentales de la existencia serial.

Hay que insistir en que el «ser-de-clase» aparecerá ahora, no tanto como una necesidad y exigencia del modo de producción capitalista; sino como una *forma de vida*, como un fenómeno que compromete a un colectivo más o menos definido de hombres, viviendo las incidencias de una masificación, de una serialización. Diríamos que si anteriormente cuando Sartre hablaba de la clase en el estudio de lo «práctico-inerte» en general predominaba una *perspectiva vertical*, examinando las clases desde sus orígenes, desde la base de la escasez originaria y de los antagonismos subsecuentes, o desde la implantación de las formas de producción imprimiendo desde las alturas unas existencias selladas por la necesidad, por las exigencias de la producción y por el interés, ahora esta realidad social *deberá ser estudiada horizontalmente*, por las relaciones humanas que ese colectivo precipita, en ese doble movimiento de unificación y dispersión, fuerzas contradictorias pero realmente existentes en todo colectivo. Del mismo modo si antes el «ser de clase» como realidad social era considerado desde la necesidad que manifiesta sobre la

vida individual ahora se tratará de observarlo de una manera más interpersonal y general.

Pero antes de acabar con el estudio del «ser de clase» como culminación de la existencia serial conviene examinar detenidamente los rasgos característicos de esa existencia, para acabar, como decimos, viendo todos estos rasgos, acumulados en la serialización.

Tratemos en primer lugar *la soledad*. Se trata de uno de los aspectos más manifiestos de las personas que forman un grupo que espera un autobús en una ciudad. Pero toda civilización urbana, en este caso París, está plagada de grupos parecidos en donde esas personas viven en soledad en medio de multitudes. El tema de la soledad ha gozado de un amplio tratamiento tanto en la filosofía existencial desde sus comienzos, como en la sociología, tanto europea como americana. Es un tema insoslayable en la sociología de la «*sociedad de masas*». Así, por ejemplo, desde el punto de vista de la crisis de identidad lo ha enfocado *H. M. Ruitenbeek*:

«El problema de la soledad en nuestra sociedad resulta evidente, no sólo para los sociólogos y psicólogos, sino para los hombres observadores en general. Sin duda, sería preciso distinguir entre la soledad y la carencia de compañía. El hombre solitario no se siente necesariamente desgraciado o desesperado. Pero, en muchos casos, ambas cosas ocurren a la vez, de modo que por el momento olvidaremos esta distinción. La concentración de la población no atempera, por cierto, la carencia de compañía, pues es precisamente en las grandes ciudades donde la vida es en realidad anónima y aquella resulta común. *Es en la sociedad de masas donde el hombre se siente más solo*» [55].

El estudio de Ruitenbeek nos resulta particularmente interesante en la medida en que percibe las primeras manifestaciones del existencialismo en relación con este problema. Pero en la *C. R.D.* el tema de la soledad está exento de dramatismo. No se tratará ahora de observarlo como una manifestación insuperable del existir humano en general, una condición percibida por la lucidez de la conciencia enfrentada a todo el resto. Ahora es una nota típica de un tipo de existencia, de una determinada estructura social propia de los fenómenos colectivos, en donde los individuos se encuentran sumidos, sin estar integrados por el trabajo, la lucha o cualquier otra actividad en un grupo organizado. La soledad viene a expresar, como una medida, el grado de masificación:

«la intensidad de la soledad, como relación de exterioridad entre miembros de un grupo provisional y contingente expresa el grado de masificación del conjunto social en tanto que se produce sobre la base de condiciones dadas» [56].

En las grandes ciudades la soledad se hace especialmente perceptible porque toda la ciudad es un producto humano, una materia llena de inercias que exigen prácticas rutinarias de mantenimiento. En el interior de esas multitudes funcionalmente convocadas, las personas reflejan una soledad polivalente, al mismo tiempo que se integran, asumiendo su soledad. La soledad acaba siendo algo internalizado, incorporado:

«Añadamos que el modo de vida suscita en cada individuo conductas de soledad (comprar el periódico al salir de casa, leer en el autobús, etc) La soledad es, pues, proyecto» [57].

En tanto proyecto la soledad, la serialidad se convierte en característica personal. Hay el «*hombre-serie*» para Sartre lo mismo que existe el «*hombre-masa*» para

Ortega. Pero en Sartre el problema se enfoca siempre desde la perspectiva abierta por lo «práctico-inerte» y los «objetos prácticos»:

«Soledad orgánica, soledad sufrida, soledad vivida, soledad-conducta, soledad como estatuto social del individuo, soledad como exterioridad de los grupos condicionando la exterioridad de los individuos, soledad como reciprocidad de aislamiento en *una sociedad creadora de masas*: todas estas figuras y todas estas oposiciones se encuentran a la vez en el pequeño grupo considerado, en tanto el aislamiento es un comportamiento histórico y social del hombre en medio de una reunión de hombres» [58].

No se trata de que estos individuos se ignoren unos a otros. Se trata de una pluralidad de soledades, estas personas existen unas al lado de las otras, pero cada una se halla ocupada en sus propios intereses. Es una soledad vivida como negación provisional por cada uno de las relaciones recíprocas con los otros. Es una actitud de semi-ignorancia. Estos grupos de hombres ciertamente tienen un interés común coincidente pero adventicio y exterior. Se reconocen como usuarios, pero no realizan un proyecto común de acercamiento y profundización de su mutuo conocimiento. Conscientes de este carácter común se aprestan a ordenar las filas de cara a facilitarse el acceso al autobús de la mejor manera. Pueden tener gestos de consideración que no van más allá de manifestar en cada uno y para todos la manera como se asume e internaliza esa condición general. Todos vienen a estar constituidos en su intercambiabilidad como simples números de una serie.

El viajero tiene en este momento una identidad abstracta. Su único atributo personal lo constituye una simple identidad ordinal como su *sea-fuera-de-sí* viviendo una experiencia en un objeto con otros organismos que gozan de la misma identidad que la suya:

«Cada uno es el mismo que los otros en tanto que es Otro distinto de sí mismo» [59].

Precisamente porque los sujetos hacen suspensión de sus cualidades como personas, de sus cualidades vividas y se impone esta modulación serial, los viajeros se adaptan racionalmente al objeto en cuestión y han tomado su número de orden:

«Lo que significa que acepten la imposibilidad de decidir los sobrantes por las cualidades intrínsecas del individuo» [60].

La razón y la lógica del objeto provoca una desposesión funcional de cualidades distintas a las meramente operativas en la situación considerada. La adaptación al objeto y la multiplicidad de miembros, confiere una visión personal limitada, proyectada desde esa condición comunitaria, en donde todos juntos permanecen en su soledad particular. Su personalidad se *contrae* evitando otra manifestación que el reconocimiento de una suerte común desde la necesidad del objeto considerado:

«Como consecuencia, la identidad (como simple absurdo de la dispersión no significativa) se vuelve sintética: cada uno es idéntico al Otro en tanto que está hecho por los Otros. Otro actuando sobre los Otros; la estructura formal y universal de alteridad hará la Razón de la serie» [61].

Esta *lógica de la situación serial* será la que provoca las conductas seriales. La simple adaptación a estas ordenaciones que vienen impuestas desde fuera pueden ser asumidas por los individuos como lo más propio y efectivo de su personalidad:

«Hay conductas seriales; hay sentimientos y pensamientos seriales; dicho de otra manera, la *serie es un modo de ser* de los individuos, los unos en relación con los otros con el ser común» [62].

Intimamente vinculado a la soledad está el tema de la *ALTERIDAD*. Ciertamente la soledad precipitada por los fenómenos colectivos, no es más que una forma del aislamiento en la proximidad de los otros. La soledad de la que hablamos no es la soledad del ermitaño ni la del pastor de cabras. Se trata de una determinación personal que se reviste inmediatamente de otra dimensión que será la alteración. Mi existencia se convierte en otra diferente sin dejar de ser ella misma. En este sentido dice Sartre que la existencia en el interior de una serie contiene una real interioridad:

«Porque es en su ser real y como parte integrante de una totalidad que se ha totalizado fuera como cada uno es dependiente del Otro en su realidad» [63].

La alteridad es un rasgo que acompañará a la persona en la medida en que se objetiva como ciudadano, como otros ciudadanos, situándose en el lugar del Otro y viéndose como Otro. Surge de la necesidad de que mi existencia adquiera *una perspectiva exterior* y se acomode a esa perspectiva. Se trata de responder a las expectativas que despierto como usuario en un colectivo de personas afectadas por la misma condición. Se trata de la asunción de una personalidad proyectada y exigida desde el exterior. De modo que hay una racionalidad de los comportamientos teóricos y prácticos del agente en tanto que miembros de una serie:

«El Otro, como Razón de la serie y como factor en cada caso de alteridad particular, se vuelve, pues, más allá de su estructura de identidad y de su estructura de alteridad, un ser común a todos» [64].

Esta alteridad es real puesto que responde a la razón de las cosas, al sentido de la situación creada. ¿En qué consiste esa realidad que tantos han confundido con una totalidad tomada en su conjunto, cuando la alteridad como lazo de unión entre las personas supone precisamente la ausencia de vínculos de unión superiores a dicha alteridad? La alteridad postula una unidad, pero es la unidad de una fuga en el interior del colectivo. ¿Quiere esto decir que realmente la unidad es la proyectada por el colectivo como fenómeno singular? Sartre dirá que no, hay una real reunión y convocatoria de hombres que supone una real interiorización práctica del ser fuera de la multiplicidad. De modo que será un error concebirllos simplemente como entes abstractos o simples conceptos.

«El error teórico (pero no práctico ya que la praxis los ha constituido realmente en la alteridad) ha sido concebir a esos seres como conceptos cuando ante todo son -como base fundamental de relaciones extremadamente complejas- unidades seriales» [65].

La realidad y la unidad de las multiplicidades humanas no son las del objeto material interiorizado, pero no son menos realidad. No se trata de meros entes de razón sino una determinada manera de vivir y de relacionarse que precisamente vamos a denominar la serialidad y que es típica de esos colectivos:

«El judío (en el interior de una sociedad antisemita) lejos de ser el tipo común de cada ejemplar separado representa por el contrario el perpetuo *ser-fuera-de-si-en-el-otro* de los miembros de ese grupo práctico-inerte» [66].

Evidentemente Sartre entiende por alteridad un fenómeno que encierra distintos significados. R. Aron ha lamentado que Sartre no se tomara el trabajo de distinguir esos distintos sentidos. El mismo Aron ha creído encontrar los siguientes:

I.-Alteridad existe cuando el hombre llega a ser para el hombre otro distinto que el hombre. Cuando se le presenta como antagonista como un no-hombre.

II.-La alteridad puede significar la alteración y la pérdida de mi libertad en la pasividad de lo colectivo, la alienación de mi creatividad en el práctico-inerte.

III.-La alteridad es también la sufrida por mi acción cuando es utilizada por otro hombre en su propio movimiento totalizador, haciéndose bien distinto de sí mismo en la proyección de sus propósitos.

IV.-Otra alteridad sería la propia de estos colectivos, de estas unidades en fuga, en donde existe un permanente estado de alteridad que sólo puede superarse cuando los miembros del colectivo se proponen realizar la unidad propia del grupo de acción [67].

Ciertamente el concepto de alteridad en Sartre es muy complejo. Objetivación como alteración, alienación como falta personal, como síndrome de despersonalización, alienación como anomia, como impotencia de realizarme desde mi soledad... todos estos sentidos están presentes en este concepto.

Otro de los rasgos de la serialidad será el sentimiento de *IMPOTENCIA*. Será precisamente una *experiencia reveladora* de la condición de la serialidad:

«En efecto la serie se revela a cada uno en el momento en que cada uno aprehende en él o en los Otros su impotencia común para suprimir sus diferencias materiales» [68].

La serialidad se manifiesta en el momento en que se pretende hacer uso de la libertad como atributo de la praxis singular. Efectivamente, se puede hacer proyecto de la condición serial, asumir los condicionamientos prácticos y las circunstancias impuestas por esos colectivos que requieren la rutina de mi presencia en tanto que otro; como usuario del autobús, como comprador en este mercado, como radioescucha, puedo asumir mi función en la lógica de la situación impuesta por las exigencias del sistema en su conjunto. El problema sobreviene cuando pretendo variar desde mí mismo esa situación, es decir, cuando pretendo hacer de mi vida algo diferente a los requisitos reflejos de una circunstancia que me condena a la soledad y a la servidumbre:

«La importancia sufrida es la masilla de la serialidad: siento mi impotencia en el Otro porque es el Otro en tanto que Otro el que habrá de decidir si mi acto será una iniciativa individual y alocada, o si me rechazará a la soledad abstracta, o si se volverá el acto común de un grupo; así cada acto espera el acto del Otro y cada uno se vuelve la impotencia del Otro en tanto que el Otro es su impotencia» [69].

Es interesante observar que la pérdida en la objetividad de los productos de la praxis individual -lo práctico inerte- acaba absorbiendo la nueva práctica serial en la medida en que es necesario su mantenimiento. El hombre, en el campo social práctico inerte, termina por ser producto del mundo material que él mismo ha producido. De tal manera que la libertad originaria sufre una inversión, aparece como necesidad, la praxis como contrafinalidad y antipraxis. Los lazos humanos que se establecen en este plano son lazos de inmediatez, sobrevenidos desde fuera de los individuos; la

sociabilidad realmente es una práctica de sobrevivencia en la alteridad serial. La impotencia que me reduce a la soledad y a la alteridad es el elemento aislante de los otros en una reciprocidad verdaderamente positiva.

Otra circunstancia definitoria de la condición serial será su carácter de *Medio*. La existencia serial es la impuesta en mi cotidianidad, la forma molecular y solitaria de mi existencia en el interior de las rutinas impuestas por los fenómenos colectivos:

"El medio se manifiesta inmediatamente a sus miembros como continente homogéneo y como fuerza permanente (práctico-inerte) de ligazón que une a cada uno sin distancia; según este punto de vista, cada relación humana que se establece concretamente entre dos o más individuos se produce en el medio como actualización inesencial de una estructura práctico-inerte ya inscrita en el Ser» [70].

Este medio ambiente serial está íntimamente vinculado a la impotencia, es lo que revela mis límites de acción como individuo. Ciertamente los agentes prácticos que concurren al reclamo de este objeto colectivo buscan la realización de ciertos intereses y el cumplimiento de sus obligaciones y de los requerimientos impuestos por el sistema social en tanto multitud de personas que responden igualmente a las mismas necesidades prácticas. Esa presencia del Otro condiciona negativamente mi existencia como atmósfera social envolvente que refleja mi impotencia, mi dificultad de elección, mis límites personales de realización:

«Y lo propio del medio en tanto que alteridad indefinida de las relaciones humanas es darse a la experiencia como forma sintética unitaria, totalizadora y no estructurada (en el sentido en que cada parte es relación con cada una, con todas y con todo), para descubrirse en la praxis como estructura serial de la determinación por el Otro» [71].

El radioescucha, el hombre que está bajo los efectos de los medios de comunicación de masas sufre en su impotencia serial los efectos DEL mensaje radiofónico conociendo perfectamente su impotencia. Sartre *-antes que McLuhan-* ha señalado esa condición básica en donde la comunicación es sobre todo significativa por las circunstancias impuestas por las formas de la recepción del mensaje. Y lo que importa son estas formas y no los contenidos concretos de la comunicación. Nos coloca Sartre en el caso de un miembro de un Partido político escuchando un mensaje en el que se encuentra en desacuerdo:

«De todas formas si éste pensase hacer una contra-propaganda, se vería obligado a adaptarse a la estructura serial que le han impuesto los mass media (y si el auditor es periodista, si, al día siguiente, dice en un periódico cuál es su indignación, combate una acción serial con otra acción serial: se dirige a cuatrocientos mil auditores separados de la ciudad en tanto que puede llegar a ellos como lectores separados») [72].

Cuando Sartre describe las circunstancias de la propagación de las malas noticias que dieron pábulo al *Gran Miedo de 1789* escribe:

«El informador *propaga* una onda material, *no informa verdaderamente*; su relato es un pánico; en una palabra, en tanto que Otro, la verdad se transmite como un estado por contagio, es, sencillamente, es estado-Otro del Otro frente a los Otros, y es ese contagio el que funda para cada uno, en la medida en que es el Ser Otro de la serie que se realiza por ella en él» [73].



Es la condición serial como medio ambiente el que protagoniza realmente el pánico y la propagación del mismo, en una circunstancia despersonalizada y anónima, en donde las noticias no pueden ser verificadas y las consecuencias pueden ser muy negativas. Del mismo modo ocurre con las manifestaciones del *racismo*. Nunca se manifiesta éste como un discurso acabado y coherente que se preste a su refutación; las expresiones del racista no pretenden ser otra cosa que las señas de identidad en las que se reconocen el resto de los racistas; una serie de proposiciones convenidas desde la connivencia de una circunstancia común, asumida como una determinación del lenguaje. No tienen como objeto más que potenciar el ser colectivo. Las ideas racistas se declaran como constatación permanente de la razón general y como la ratificación de un acuerdo asumido tácitamente. La condición de ser del colono que se establece desde el antagonismo racista es asumida por cada miembro como un medio generalizado, en donde cada uno descubre lo mismo y expresa las mismas ideas del adversario, como una afirmación de sí mismo que pasa a través de la negación del Otro:

«El Otro como presencia- constreñimiento de una unidad negativa está dado a todos los miembros de la serie; es el mismo imperativo para todos. Al actualizarlo en mis conductas, lo actualizo para todos los presentes» [74].

Otra característica de los «conjuntos prácticos» será el de su condición temporal, su extensión en el tiempo puesto que se trata de procesos. El colectivo es un *PROCESO* que viven unos sujetos en tanto agentes activos de un sistema social. Las personas se descubren como activos en el medio de una condición serial desde la impotencia y la soledad, afectados en su alteridad. No se trata del antagonismo de propósitos contrapuestos que entrarán en colisión, de un acontecimiento buscado y encontrado:

«No se trata de un acontecimiento histórico en el sentido ordinario de la palabra, es decir, en tanto totalización en curso de acciones antagónicas y concertadas, sino más bien un proceso» [75]. Son fenómenos afectados por el tiempo, el tiempo introduce variaciones y modifica la índole de un proceso que en tanto estructura permanece invariante.

Conviene que nos detengamos en este punto. El mundo de los seres colectivos es un mundo de permanencias, de rutinas y recurrencias; esto no quiere decir que no sean temporales e históricos. Simplemente no son dialécticos en su transcurrir, pero la historia es el fundamento de todo lo social y estos colectivos reciben su determinación más concreta desde el momento histórico en que se insertan, es decir, desde la histórica estructura social, desde su nivel técnico, desde el estado de su ciencia y de su organización política general, etc.

Es cierto que en el análisis de los colectivos Sartre es consciente de que está realizando un estudio de estática social. Pero esto no quiere decir ni mucho menos que las coyunturas sociales no estén afectadas por la condición temporal e histórica de todo lo humano.

Para el funcionalismo americano es evidente que ciertos procesos son inherentes a las estructuras sociales y algunos son precisamente consecuencias del mantenimiento de la estructura social y sus requisitos. La socialización básica, el proceso de socialización es algo que se efectúa desde los agentes socializadores como acción continuada en el tiempo. Es evidente que para Talcott Parsons el concepto de estructura es el concepto marco desde donde se distingue la acción social, pero su tarea fue dirigiéndose cada vez más a distinguir el proceso inherente a

las distintas funciones impartidas en el interior de las estructuras. Wright Mills ha escrito:

No podemos esperar entender ninguna sociedad, ni aún como cosa estática, sin usar materiales históricos» [76].

El tema de la preeminencia de lo histórico sobre lo estructural, de la dinámica sobre la estática, o de la dialéctica sobre la antidialéctica, es importante respecto a distinguir el marxismo de Sartre de los marxismos estructuralistas actuales. Por ello le dedicaremos más adelante la atención que merece. Ahora, insistir sobre el carácter procesual de los fenómenos colectivos, tiene interés desde el momento en que «el ser-de-clase» debe ser comprendido como una realidad en permanente movilidad. Desde sus orígenes las clases sociales se deben ver vinculadas con el fenómeno del intercambio de las mercancías. Sartre acepta como buena la explicación de Engels:

«Engels declara, en efecto, que las clases (es decir, el colectivo como tipo práctico-inerte de socialidad) empiezan a constituirse en una comunidad agrícola cuando los productos del trabajo se transforman en mercancía» [77].

El proceso de constitución del «ser de clase», sus desarrollos, el proceso de sus distintas prácticas y el proceso de su virtual toma de conciencia obrera es el objeto final con el que cierra el tema de los colectivos.

Decíamos que el «*ser-de-la-clase*» ocupa un lugar definitivo entre los colectivos que manifiestan la serialidad. Efectivamente Sartre realiza todo su análisis para terminar en el interior de estos colectivos supremos que son las clases en las sociedades que se presentan a nuestra existencia cotidiana. Se podrá hacer todo tipo de elucubraciones en torno a la *sociedad de masas*, o se podrá insistir en la afirmación del proletariado como «*sujeto de la Historia*» pero para Sartre la cuestión se sitúa en otro lado. El caso es que hay que dar cuenta de una clase masificada, perdida en el interior de una sociedad generadora de masas, y del mismo modo hay que percibir, desde la manifiesta masificación existente en nuestro contexto social, la presencia constante del capital y de la división de las clases. Efectivamente nuestra experiencia:

«Nos descubre la clase *en el nivel del campo práctico-inerte* como un colectivo, y el *ser de clase* como un estatuto de serialidad impuesto a la multiplicidad que la compone» [78].

Si examinamos el concepto del capital tal y como ha sido definido clásicamente por Marx, descubrimos la incidencia del conjunto de soledades que actúan inertemente para hacer posible su existencia:

«El capital es un producto colectivo, sólo puede ser puesto en movimiento por los esfuerzos combinados de muchos individuos y en última instancia, por los esfuerzos combinados de todos los individuos de toda sociedad. «El capital no es, pues, una fuerza personal, sino una fuerza social» se lee en el Manifiesto del partido comunista. Pero esta fuerza social se impondrá como «una cosa que existe fuera de los individuos» por lo que llama Marx una «intervención y una mistificación prosaicamente real y nada imaginaria» [79].

Sartre reactualiza un párrafo de Marx que casi es portador de sus mismas expresiones y terminología:

«El comportamiento puramente atomístico de los hombres en el proceso social de producción y como consecuencia la forma reificada que toman sus propias

relaciones de producción al escapar a su control y a su acción individual consciente, se manifiestan en seguida porque los productos de su trabajo adoptan generalmente la forma de mercancías» [80].

De modo que no es tanto «los esfuerzos combinados de los individuos» sino sobre todo su separación y su atomización lo que da a sus relaciones de producción un carácter inhumano de cosa. Pero eso no quiere decir que la concurrencia de las acciones no exista. Efectivamente existe la reunión de los actos obreros en la construcción del capital, y del mismo modo existe la presencia de otros sectores sociales que no son las fuerzas obreras. En este sentido es lícito emplear un lenguaje solidario entre los intereses de la burguesía capitalista y del mundo obrero. Pero esta unidad, ya lo hemos visto, es la clásica apariencia de los conjuntos reunidos a la sombra de los fenómenos colectivos. No todo el mundo tiene los mismos intereses y todo el mundo se encuentra solitario, alienado en esa fuerza social que le trasciende, que le impone un proceso y un modo de existencia.

El obrero se observa definido desde el objeto común. Sartre nos ha descrito anteriormente cómo la clase obrera se distingue desde las condiciones de producción impuestas en la sociedad, y cómo desde la exigencia que manifiesta se define su existir y el de todos los demás obreros. Experimenta su alienación en el objeto y su pérdida de cohesión como clase. Desde esta experiencia se manifiesta también su impotencia en la medida en que, unas veces se perderá ante el objeto y sus requerimientos y urgencias, y otras veces la causa de su impotencia será la visión de la insolidaridad de todos los obreros, sus distancias físicas, morales, psicológicas, sus distintas tomas de conciencia de la situación, la tendencia centrífuga del fenómeno colectivo que están viviendo, en suma.

Sartre escribe:

«Lo único que quiero señalar es que *la impotencia*, en tanto que fuerza de alteridad, primero es la unidad en su forma negativa, primero es la acción en su forma de pasividad, primero es la finalidad en su forma de contrafinalidad» [81].

Desde esta impotencia experimentada la clase toma el aspecto de lo material, de una cosa hecha por hombres, para que permanezcan en un campo práctico como negación del hombre, como contra hombre que se opone a la unificación con su estructura serial, imposible de verdadera unión:

«Cada obrero se siente confirmado en su inercia por la inercia de todos los Otros; cada pequeño grupo organizado siente a su propia clase como la fuga universal que neutraliza sus esfuerzos» [82].

De tal modo Sartre nos dirá que fue *la alteridad* lo que causó la impotencia del obrero en la primera mitad del siglo pasado en Francia:

«El Otro, para este proletariado en formación, es ante todo la totalización serial de los otros (en la cual figura como Otro), es decir, de todos los que -él comprendido- representan para cada uno una posibilidad de no trabajar o de trabajar con un salario más bajo; es decir, es él mismo en tanto que Otro, en tanto que sus antagonismos serializados y totalizados se manifiestan por el hecho de que está en el mercado de trabajo su propia contrafinalidad, que viene como el Otro que hace bajar las demandas» [83].

De modo que el obrero originado por el capital, percibe a éste, como el horizonte de su unificación junto a otros obreros, la causa de su ser social, de su clase, de su forma de vida, pero al mismo tiempo, la serialidad de su clase le impide superar esta

forma de vida hacia otras sociabilidades más solidarias y menos oprimentes. El obrero concibe su liberación como una ruptura efectuada en esa multiplicidad humana, consiguiendo una verdadera unificación de clase constituida en grupo, consiguiendo de este modo un segundo grado de sociabilidad. Soledad, alteridad, impotencia cesarán en el grupo. Pero precisamente en tanto que esta organización es imposible, el ser de clase se sufre como pasividad.

En el seno del «ser de clase» como mera pasividad, como suerte y destino individual, no cabe sino la obscura conciencia de ese grupo de referencia imaginario de la clase-grupo organizado que no es posible. De ese modo sólo se acrecienta la sensación de impotencia. Con la sola conciencia de clase no hay posibilidad auténtica de práctica liberadora de la clase, de praxis dialéctica adaptada a los hechos y a las realidades de la clase:

«Pero su carácter común de ser el producto de su producto y de la sociedad que se ha organizado alrededor de ese producto, por muy claramente que se les aparezca a algunos, no pueden establecer entre ellos sino una identidad abstracta y conceptual, a menos de que sea vivido en la acción» [84].

Cuando la clase se clarifica como «ser de clase» y como medio inerte y pasivo es cuando se pretende organizarla desde los grupos que se forman en su interior para mejorar la suerte del obrero:

«A través del fracaso de los intentos locales (que no han sido apoyados ni seguidos, ni sostenidos o continuados), cada grupo capta la solidaridad activa de la clase como una exigencia inerte de la clase-objeto, a partir del redescubrimiento, en la derrota de la solidaridad negativa del destino, de la fuga serial» [85].

Se trata de un «redescubrimiento» de la clase como instrumento de acción real, utilizando la realidad de su inercia. No se trata ahora de un grupo de referencia imaginario, sino de un grupo que se va constituyendo en la memoria de los protagonistas como una historia común, en proceso. Ciertamente existe una *dispersión espacial* y una *dispersión temporal* de la clase, pero todos ellos están en la clase sufriendo el mismo medio cuya inercia es en todos los lugares la misma y en cada sitio distinta. En este sentido la clase ya no es simplemente un medio de dispersión sino que se puede ser la tarea de relacionar distintos colectivos en la superación de sus objetos. Pero la clase *existe* como serie totalizada de series:

«Por eso importa poco que se haya encontrado o creído encontrar transiciones continuas de una clase a otra, intermediarios, grupos inciertos» [86].

Según estas constataciones resulta sin sentido para Sartre el considerar la toma de conciencia de la clase obrera como la interiorización de los intereses objetivos de la clase. *La clase no es un sujeto sino como horizonte imaginario de la acción común.* Partiendo de la realidad de la clase los distintos estatutos seriales someten la existencia del obrero a tenérselas que ver con colectivos concretos, desde los cuales, grupos reducidos realizan acciones de coordinación de cara a la respuesta de otros grupos organizados en la clase, esperando una respuesta negativa o positiva de grupos de referencia concretos. Toda acción del grupo organizado en el interior de la clase supone un índice de dispersión respecto a la clase, supone el aislamiento, es una acción que cuenta con un índice importante de ignorancia respecto de sus resultados y de la respuesta social conseguida. Por todo ello dice Sartre:

«Las motivaciones no son nunca «psíquicas» o «subjetivas»: son las cosas y las estructuras reales en tanto que el proyecto las descubre a través de fines concretos y a partir de ellos; así, pues, la mayor parte de las veces no hay toma de conciencia: se conoce la situación a través del acto que motiva y que niega ya» [87].

Podríamos decir que cada grupo en concreto experimenta la lógica de la situación que provoca su acción y su organización social. Desde la conciencia de la masificación a la conciencia de la posible unificación de grupos coordinados entre sí, de forma que se puedan considerar significativos de una clase obrera en conjunto, hay muchas distancias. La fenomenología de la lucha de clases nos indicará, como veremos más adelante, que es necesaria a la lucha de clase una historia, un componente cultural en el interior de las sociedades industrializadas. La unificación de la clase, la conciencia de la clase son mitos del movimiento obrero en la medida en que no se plantea a fondo la racionalidad de sus acciones y la fundamentación de la dialéctica.

### C) La ruptura con lo práctico-inerte

#### I.- La acción del grupo en fusión

Hemos analizado lo práctico-inerte y sus clases, conocemos su gravidez, su necesidad y sus exigencias, conocemos sus efectos sobre la dialéctica individual. Ahora tratará Sartre los motivos de su posible resquebrajamiento, y de otras realidades históricas que no pueden ser marginadas, porque junto a la estabilidad y la permanencia de lo práctico-inerte hay que dar cuenta del cambio, del movimiento social se requiere la explicación de la dinámica social, de la transformación de los modos de producción. Utilizando una terminología sociológica más común -en absoluto ajena a Sartre- diremos que junto a la *estática* social, se requiere la explicación de la dinámica social, y junto a la *sincronía* de los elementos sociales hay que explicar la *diacronía*. Y esto es tanto más necesario cuanto que el estudio de lo práctico-inerte no agota ni mucho menos la constitución de las sociedades: hemos estudiado ante todo las exigencias originadas por la acción humana ante sus necesidades orgánicas y las consecuencias que comporta el hecho de que esa acción se inscriba en la materia, *pero hay otro tipo de exigencia que procede de las estructuras sociales, de sus sistemas y de su aparato institucional*, que requiere también el estudio de un tipo de dialéctica o de acción no estudiado todavía. Por decirlo así con lo práctico inerte se estudian las determinaciones infraestructurales mínimas y abstractas, y con el estudio posterior se aportarán las ideas fundamentales inherentes a la dialéctica que está en la base del origen y producción de las estructuras sociales y los procesos de esas estructuras. Pero todavía vamos a dar más pasos hacia lo concreto y llegaremos a plantearnos el tema de la historia y sus implicaciones dialécticas, y con esto terminará el contenido de este primer volumen de la Crítica de la Razón Dialéctica. Sartre no publicará la continuación y se entiende que su obra queda exenta de su culminación intelectual. Su análisis quedará circunscrito a lo formal, a establecer los fundamentos de una dialéctica que debería posteriormente enfrentarse con el máximo grado de concreción: su aplicación a los hechos mismos.

Con el estudio de lo práctico inerte, pues, hemos analizado «*nuestra primera experiencia dialéctica de la necesidad*», pero ahora el estudio requiere que nos planteemos la ruptura con esa primera exigencia, que estudiemos los grupos sociales

que se concitan para resistir, para rebelarse, para defenderse... Hay que dar cuenta de este tipo de acciones humanas, observar sus génesis, sus estructuras y su inteligibilidad dialéctica. Hemos observado un primer bloque de la dialéctica del hombre en tanto individual y singular. Ahora vamos a observar lo que ocurre con los grupos de acción para ver si manifiestan otro tipo de contenidos que superan la dialéctica constituyente o por el contrario se reducen a una modulación de ella, o son otra cosa completamente distinta. Por otra parte lo práctico-inerte requiere la cabal percepción de las necesidades humanas orgánicas en un mundo en tensión permanente por la escasez y por sus deficiencias orgánicas. Lo práctico-inerte es una primera caída, un primer bloqueo de la libertad dialéctica del hombre, pero no será el único. Desde la estructura social, desde la organización institucional pueden surgir, surgirán de hecho nuevas aportaciones inerciales a la existencia, pero también pueden aportar el marco concreto en donde la acción humana logre su máxima potenciación.

Vamos a estudiar lo que Sartre denomina «*grupos en fusión*». Decíamos que emprendemos con ello un estudio eminentemente dinámico, pero parece prudente advertir que no toda la dinámica social puede ser explicada por estos «grupo en fusión», grupos en combate, grupos que se yerguen contra lo establecido, provocando su ruptura y su colapso... Existirán las dialécticas constituidas, las dialécticas de las instituciones sociales, las dialécticas de las estructuras, los procesos de las organizaciones de clase, etc... Pero en todo caso hay que explicar esas organizaciones en tanto constituidas desde los principios constituyentes. Sartre se enfrentará con los grupos en fusión para analizar una dimensión fundamental de la dialéctica histórica, sin la cual quedaría sin explicar los momentos genéticos de las sociedades modernas, esos momentos conocidos como revoluciones, guerras civiles, revueltas y movilizaciones populares. Y habrá que explicar a donde conducen sus triunfos y donde sus fracasos y las circunstancias de todos ellos.

Con los grupos en fusión, nos enfrentamos, pues, con un tipo de fenómenos sociales que no pueden reducirse a la *serialidad*, ni a la *organización* social. Tampoco serán reductibles a la dialéctica individual «sensu stricto» porque en todo caso hay que explicar esa reductibilidad desde la multiplicidad que los compone. ¿Qué son estos grupos? ¿Cómo se origina? ¿Qué estructuras manifiestan?

A lo largo de nuestra exposición realizaremos alguna mención a trabajos que de alguna manera muestran similitudes con las descripciones de Sartre, pero son pocos los que contemplan estas realidades. Que la sociología no aborde este tipo de fenómenos parece natural si se piensa en la compleja realidad de los mismos atendidos a miles de circunstancias eventuales y afectados sumamente por el acontecer histórico concreto. El mismo Sartre nos afirma que «*la reunión inerte es el tipo fundamental de la socialidad*», pero, dejando para otro momento el análisis de lo que Sartre entiende por «fundamental» y las diferencias que pueden existir entre la «*socialidad*» y la «*sociabilidad*» en la terminología de Sartre, es bien evidente la superioridad sociológica que Sartre reconoce a la serialidad. Otra cosa sería desde el punto de vista dialéctico.

Estas realidades de los motines, alzamientos, movilizaciones sociales, por muy constituyentes que hayan sido en el mundo moderno han sido poco estudiados en general. Precisamente esta falta de aportaciones científicas ha sido uno de los motivos por los que cierta sociología moderna, concretamente la inspirada en Talcott Parsons, ha marginado estos fenómenos.

Ante la insuficiencia de los conocimientos acerca de la motivación y acerca de las dinámicas genéticas de las estructuras, el estructuralismo funcionalista norteamericano se sitúa en una especie de «*empirismo abstracto*» -como lo definiera Wright Mills- que se contenta con la vieja noción de «función». Pero lo que pasa es que realmente esta limitación viene a resultar automutiladora puesto que no está en condiciones de dar cuenta ni siquiera de la «función», con lo cual se llega a la conclusión de que «el rey está desnudo», como dice el mismo Wright Mills.

Las limitaciones del estructuralismo norteamericano -cuyas virtudes no es momento de señalar- estaban justificadas hasta cierto punto en la ignorancia y las insuficiencias generales. Por el contrario la marginación del cambio, de la historia, y de las revoluciones, en el *estructuralismo europeo*, es una decisión metodológica que se monta precisamente por lo que se sabe, o se cree saber, acerca de la historia y de las estructuras. Ahí está la actitud de Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* como un ejemplo.

Del mismo modo que la sociología norteamericana no se agota con Talcott Parsons, en Europa ha habido reacciones diversas frente al estructuralismo. Recordemos que en Norteamérica ya en su momento William Graham Sumner había distinguido entre instituciones «surgentes» y «estatuidas» y es posible que estas diferencias pudieran ser asimiladas a las dialécticas constituyentes y constituidas de Sartre. Como es sabido Kardiner y Linton diferencian entre «instituciones primarias» y «secundarias». Y como inmediata reacción a Talcott Parsons no hay duda de que en la sociología americana se van introduciendo correctivos o profundizaciones a este funcionalismo al cual cada día se opone una alternativa más dialéctica.

En Europa G. Gurvitch ha reaccionado contra este estructuralismo de Talcott Parsons, quizá primero que nadie e incluso de una manera más radical que nadie [88]. El *antifuncionalismo dialéctico* de G. Gurvitch llega al extremo de que, prácticamente significa la marginación del concepto «función» de la sociología [89]. Los excesos dialécticos que Sartre cree percibir en Gurvitch -lo que denomina «hiperempirismo dialéctico»- no es obstáculo para que probablemente sea Gurvitch un antecedente importante para Sartre. Aunque podemos observar una diferencia importante desde ya: lejos de evitar la problemática de la «institución», Sartre la tratará expresamente cuando se haga cargo de una de las acciones sociales cuya racionalidad examinará a fondo: la dialéctica constituida.

En su momento trataremos de los grupos organizados, de los sistemas y de las instituciones sociales, pero primero tenemos que «vestir el santo» o tejer el vestido del rey, tomando las cosas donde las dejó Wright Mills.

### *¿Cómo se originan los grupos en fusión?*

Lévi-Strauss, nos ha hablado de sociedades frías y calientes, siendo estas últimas las que están más afectadas por el cambio y los razonamientos internos. J. Jaurès el político y escritor francés, como nos recuerda Sartre, hablaba de momentos de «alta temperatura» histórica [90]. Nuestro autor diferenciará entre los momentos de «efervescencia» social y los momentos de fusión más intensos... pero ¿cómo surgen estas efusiones humanas?, ¿qué antecedentes encontramos en ellas?

Conviene precisar respecto a este punto que el problema del origen no se plantea como si se pretendiera reproducir los hechos tal como ocurrieron en la historia, la génesis real:

«El problema histórico de la anterioridad del grupo sobre la reunión (o de la reunión sobre el grupo) es en las presentes circunstancias un problema metafísico y desprovisto de significación» [91].

Efectivamente se trata de una «*génesis ideal*», abstracta, que se establece a partir del examen de un caso singular, la Revolución Francesa tal como la describe un historiador francés de la altura de G. Lefebvre. Elevando la «anécdota» a «categoría», Sartre intentará conseguir un «*modelo*» de «*grupo en fusión*» generalizable desde el punto de vista de su inteligibilidad.

Anteriormente Sartre ya ha abordado en algún instante las diferencias entre las series y los grupos. Ahora profundizará en estos últimos sin olvidar sus dependencias lógicas. Cuando Sartre nos dice que «la reunión inerte con su estructura de serialidad es el tipo fundamental de sociedad», nos previene también que el término «*fundamental*» no designa aquí una prioridad temporal:

«Ponemos la anterioridad lógica del colectivo por la simple razón de que los grupos se constituyen -por lo que la Historia nos dice- como sus determinaciones y negaciones. Dicho de otra manera, lo superan y lo conservan. Por el contrario, aunque el colectivo resulte de una desintegración de grupos activos, no conserva nada de ellos *en tanto que colectivos* (subrayado por el autor), salvo estructuras muertas y osificadas que disimulan mal la fuga de la serialidad» [92].

De modo que, según estas palabras, los grupos en su constitución misma comportan y manifiestan de alguna manera las características de los colectivos seriales de los que surgen y contra quienes están, mientras que en los colectivos no se observan presencias de los grupos que los produjeron como tales grupos. Será en su génesis cuando las sociedades tendrán que explicarse tanto por las praxis singulares como por las colectivas. Pero eso es lo que Sartre se propone mostrar.

Esta anterioridad lógica no quiere decir que los grupos emanen de los colectivos espontáneamente, como si fueran sus frutos o sus productos orgánicos, que sólo la colaboración del tiempo y de la historia haría madurar. Ya observamos que Sartre nos dice que se levantan *contra los* colectivos, de modo que no se trata de una prolongación positiva de las series anteriores. Efectivamente los grupos están interiormente determinados por los colectivos, incluso acabarán diluyéndose muchas veces en ellos y en sus texturas inerciales, pero los colectivos no están internamente abocados a los grupos insurgentes necesariamente:

«De la misma manera, el grupo, cualquiera que sea, *contiene en él* (subrayado del autor) sus razones para caer en el ser inerte de la reunión: la desintegración del grupo -como veremos tiene una inteligibilidad a priori. Pero el colectivo por el contrario -en tanto que tal y sin acción de factores que vamos a buscar-, *lo más que contiene es la posibilidad de una unión sintética de sus miembros*» [93].

Como nos dice Sartre expresamente «*la necesidad del grupo no está dada a priori*» en una reunión cualquiera. De modo que el grupo tendrá su origen en otro lado, no en el interior del colectivo. El colectivo aportará las «*condiciones elementales de la posibilidad de constituir un grupo*». Pero ¿cuáles son estas condiciones elementales? Sencillamente sus exigencias convocan a las gentes que concurren en sus prácticas. Ya hemos visto que allí mismo se sienten impotentes y solitarias puesto que los colectivos los reúnen precisamente en tanto que individuos y singulares, pues impiden por su misma naturaleza de colectivos, que estas distintas prácticas se unifiquen entre sí. Pero esa reunión, esa concentración de obreros en las fábricas,



ese hacinamiento poblacional de ciertos barrios, estos contactos que nunca pasarán en tanto que seriales, de una reciprocidad segmentaria y mediada por las exigencias prácticas, suponen unas «condiciones elementales», mínimas pero reales -«socialidad fundamental»- de que el signo de estas personas varíe y con ellas el significado de las cosas. Si estas personas deciden cambiar, esta decisión no procederá de las cosas, pero afectará a las cosas. Se utilizarán estas realidades materiales. A las exigencias existentes se añadirán novedades de índole diversa.

Así pues, a estas condiciones mínimas hay que buscar otras incidencias, otras concausas más activas y decisivas que saquen de su pasividad a los individuos serializados:

«A partir de qué circunstancias *exteriores* se van a constituir los grupos?» [94].

La conclusión de Sartre es taxativa. Se trata de razones materiales, se trata de razones de supervivencia, se trata del peligro en que una colectividad pueda sentir su existencia por lo que esa colectividad decide unir efectivamente sus esfuerzos en una acción única. Sartre no cree, y así lo manifiesta muchas veces, en la insurgencia espontánea de las masas explotadas, o en las agrupaciones súbitas de personas situadas bajo la dominación, si esta dominación se ha convertido en un modo de vida que permita la subsistencia. Las personas se rebelan cuando no tienen otro remedio, es decir, cuando la dominación ni siquiera asegura las condiciones mínimas de subsistencia:

«Lo que tiene como efecto directo que "la imposibilidad de cambiar" se vuelva el objeto que se tiene que superar para continuar la vida» [95].

El orden establecido se queda sin justificación posible. El peligro general obliga a suspender ese orden establecido. Las decisiones que se han de tomar para protegerse del peligro pasan necesariamente por establecer una nueva relación con las cosas vigentes. No hay disyuntiva. Se trata de que la necesidad de sobrevivir es incompatible con el sistema que hasta entonces aparecía como única y legítima solución. Hay que cambiar la «imposibilidad de cambiar».

Ciertamente que esta postura radical se tomará sobre la presión permanente de la necesidad orgánica «como relación de interioridad» con la Naturaleza, pero lo que importa precisamente es que los individuos del colectivo se planteen los «modos» de esa relación cuando existe peligro a la vista.

Pero todavía hay más. No surgirá ningún grupo si este peligro no es captado por todos igualmente. Lo cual significa un círculo vicioso en cierto modo:

«El grupo se constituye a partir de una necesidad o de un peligro común y se define por el objetivo común: pero la necesidad común ni la praxis común ni el objetivo común pueden definir a una comunidad si ésta no se vuelve comunidad al sentir como común la necesidad individual» [96].

Este «círculo vicioso» se rompe de hecho en la práctica. Los individuos se encuentran, se sorprenden a sí mismos en el interior de una movilización colectiva, aunque no hayan efectuado en principio otra cosa que reaccionar simplemente ante el peligro como buenamente se les ocurre. Se trata de una reacción subjetiva que aún ocurre en el interior del colectivo, que todavía significa una mera interrupción de las relaciones seriales de alteridad típicas:

«Y esta situación funda lo que se llama impropriamente contagio, imitación, etc.: en estas conductas, en efecto, cada uno ve en el Otro su propio porvenir y

descubre a partir de ahí su acto presente en el acto del Otro; imitar en esos movimientos todavía inertes es descubrirse al mismo tiempo, haciendo allí su propia acción en el Otro, y aquí, en sí mismo, la acción del Otro, huyendo la fuga del Otro y su propia fuga» [97].

Sartre interpreta los hechos de la Revolución Francesa, y concretamente los acontecimientos del 12 de Julio, para iluminar este momento de la descripción. En esa fecha podemos decir que la población se sorprende a sí mismo en un acto insurreccional que nadie ha formulado expresamente. Esta población se siente cercada por las fuerzas antagónicas que se precipitan hacia París. Entre los soldados de la Bastilla y esas tropas que se acercan, las gentes de París temen su destrucción. Anteriormente, a través de sus electores, esta población ya se sentía como una «realidad práctica» en la dimensión de la praxis colectiva [98]. Estos «electores de París» no son precisamente «un factor de unificación práctica». Ahora, por meras «conductas de imitación» hace uso de una especie de «solidaridad mecánica» - «muy distinta a la "solidaridad mecánica" de Durkheim», nos advertirá Sartre -efectivamente pues la solidaridad mecánica de este autor nada tiene que ver con lo material- estos fenómenos de imitación tiene lugar en el interior de las condiciones impuestas por lo material, y quedan todavía ellas mismas inerciales [99].

«En tanto que cada uno quiere defender su vida, el resultado es que el Pueblo de París se ha armado contra su Rey» [100].

En ciertos momentos podrá observarse la «*coexistencia de las dos estructuras*» materiales, la estructura del colectivo y la orientación impuesta a las cosas por la estructura del grupo insurgente que está empezando a decidir sobre esas cosas. Pero la lucha no se ha manifestado todavía en esta «*determinación hodológica del espacio vivido*» [101]. Las multitudes de París entran en un estado de intensa emocionalidad:

«Es lo que se llama la efervescencia: corren por las calles, gritan, se reúnen, queman las barreras de consumos» [102].

Todavía no se ha decidido nada, pero se organizan «milicias» que podrán disolverse más adelante por una organización libre. De una forma paulatina la acción de cada cual va cobrando un sentido nuevo. Ya no es una acción simplemente individual ni enteramente aislada y solitaria, «sino como encarnación singular de la praxis común»:

«A partir de ese momento, algo está dado que no es ni el grupo ni la serie, sino lo que llamó Malraux en *L'Espoir* el Apocalipsis, es decir, la disolución de la serie en el grupo en fusión» [103].

En principio hay que decir que este grupo se manifiesta como lo contrario de la serie en una cuestión principal: la *superación de la alteridad*. Aunque todavía la serie no ha sido abandonada, un elemento decisivo la deja en suspenso. La nueva orientación imprimida a las acciones procura una nueva relación entre ellas, una íntima coalescencia activa. En la serie toda unificación pasaba por Otro, constituido como motivo de dispersión entitativa. La Razón de la serie está siempre en otro lugar. Ahora, por el contrario, todos se identifican con mi acción y yo me identifico con todos:

«la unidad sintética siempre está aquí; o si se prefiere, en cada lugar de la ciudad, en cada momento, en cada proceso parcial, la partida se juega por entero y el

movimiento de la ciudad encuentra en ella su terminación y su significado. Al caer la noche París fue una ciudad nueva» [104].

Serán el momento de la *CONTRAFINALIDAD*, es decir, la negación decidida de la acción del enemigo que pasará necesariamente por la apropiación del espacio inmediato. Su instrumentalización por el enemigo, negada por el grupo insurgente que decide tomar posiciones, se descubre como contrafinalidad para el adversario.

Esta disputa en la ocupación del espacio obligará a una lógica distribución de funciones por parte del grupo. Ya no se trata del bullir alocado de una población en eferescencia, sino de una operación con un cierto grado de coordinación:

«Será necesario que haya hombres armados que defiendan al barrio contra las tropas reales, y otros que lo defiendan contra la Bastilla» [105].

Ahora lo que importa es el tiempo. Tiempo y espacio serán circunstancias presentes también, por lo tanto, en las génesis de los grupos. Si el enemigo estuviera demasiado cerca, si el espacio fuera demasiado vulnerable, quizá no tendría lugar esta resistencia o se diera en otras proporciones. En todo caso sin la presencia de esas tropas que se acercan, sin esa amenaza que llega desde la praxis de otros grupos que se elevan en el horizonte vital, el grupo no habría tenido lugar:

«¿Diremos, pues, que cada grupo en constitución se determina como liquidación de una estructura serial en tanto que esta autodeterminación está condicionada por la acción trascendente de unos o varios grupos ya constituidos? Si y no» [106]

Para comprender al grupo en fusión necesariamente tenemos que plantearnos el tema de su estructura, y captar el principio interno de su autodeterminación.

Comenzó Sartre su exposición recogiendo los logros de la investigación histórica de *Marc Bloch* sobre el siglo XII. Los repetidos esfuerzos de los burgueses enriquecidos por superar su clase y adentrarse en la clase dominante provocarán que la nobleza se contraiga sobre ella misma y dificulte su acceso. Pero los impedimentos que establece para esta movilidad horizontal, imponiendo condiciones draconianas a los que pretenden acceder a ella, provocará a su vez, que los siervos tomen conciencia de sí mismos. Estos juegos reflectantes son ciertos, pero junto a estas circunstancias externas hay que examinar las circunstancias internas de los grupos en fusión.

Efectivamente existen esas circunstancias externas y Sartre las ha puesto bien de manifiesto. Entonces resulta extraño que *Lapassade* haya escrito que el grupo en fusión es considerado como si no tuviera antecedente alguno y surgiera como por encantamiento de la historia y de las series.

## **II.- Estructura del grupo en fusión**

«No basta que la unidad sea posible: hace falta que los instrumentos necesarios para arrancarla a la recurrencia se den en el colectivo mismo» [107].

Hemos tomado buena nota de las circunstancias externas que inciden en la formación de estos grupos. Vamos a ver ahora qué ocurre en su interior, es decir, hasta qué punto y por qué causas podemos hablar de que el grupo se ha autodeterminado, es decir, actualiza una exoterodeterminación y se afirma con una reacción interna.

«El verdadero problema de la inteligibilidad estructural es, pues, el siguiente: ¿en qué condiciones puede actualizar una serie sobre la base de circunstancias dadas a una estructura de unidad práctica que, aunque la determine realmente en tanto que significación material (o práctica unitaria de un grupo), por principio debe escaparle en tanto que un medio de serialidad está estructurado de tal manera que no puede refractar a la unidad sino en la fuga infinita de las facetas de la recurrencia como el En otro-lugar absoluto, es decir, como el Otro o serie totalizada en lo abstracto por pasaje al límite» [108].

La solución plantea nuevamente el asunto de la reciprocidad y sus muchas posibilidades. Vuelve a aparecer el tema del TERCERO. En la serie las relaciones humanas estaban profundamente alteradas. Cada uno tenía distintos intereses en el interior del colectivo y las prácticas inerciales situaban a cada individuo atendiendo su trabajo particular en soledad relacionándose muy superficialmente con sus semejantes. Como Otro, no es más que un número en una lista o en la cola de los que esperan al autobús. Esta soledad puede llegar a ser proyecto internalizado, puede llegar a constituir un principio regulador de una persona.

Con el grupo en fusión puede observarse la ruptura brusca con la serialidad y la superación de esa alteridad insolidaria. No se trata de que el grupo en fusión sea una mera suma de las prácticas individuales y distintas de la multiplicidad ubicada en el colectivo. Ocurrirá una reforma interna en cada uno por la cual la cantidad discreta se superará como tal número. El *error del neopositivismo -dirá Sartre- es no haber comprendido esta mutación interna de la acción individual y haberse empeñado en la idea de que el grupo es una suma de elementos yuxtapuestos*. Los individuos del grupo sufren un desdoblamiento interno, efectúan una reposición de una dimensión personal que estaba bloqueada en el interior de las relaciones, sin dejar de ser un individuo serial se convierte en otro, la relación dual se transforma en relación ternaria. Ha surgido un TERCERO entre los dos, de una relación interpersonal.

La interioridad del «grupo fusión» pasa por esa nueva situación del individuo. Si en la serialidad se podían observar proyectos seriales y el individuo internalizaba sus circunstancias sociales, ahora el proyecto es otro:

«La unidad, en realidad, no puede aparecer como realidad omnipresente de una serialidad en vías de liquidación total salvo si afecta a cada uno en las relaciones de *tercero* que mantiene con los Otros» [109].

Frente al peligro común sobreviene una ruptura de las reciprocidades tradicionales, una suspensión del apremio de las exigencias cotidianas. La respuesta de estos individuos seriados puestos ante el peligro es realmente la asunción de una exigencia nueva que comprende a todos y a todos atañe:

«En este nivel, cada uno en tanto que tercero no puede ya distinguir su propia salvaguardia y la de los Otros» [110].

Esta mutación interna que enlaza con los demás respectivamente afectados tiene un significado práctico evidente. Deja de ser el individuo impotente y alienado y afirma su poder de resolución de una forma inmediata y concreta:

«Y esta transformación no es un cambio en sus conocimientos o en su percepción, es un cambio real en él, de la actividad inerte en acción colectiva. En este instante es *soberano* (subrayado del autor), es decir, que por el cambio de la praxis, se vuelve el organizador de la praxis común» [111].

«Organizador de la praxis común» que continúa siendo uno entre muchos pero que cobra un significado positivo, se convierte en un poder orientador, un referente aleccionador y estimulante, es decir, un «tercero regulador» que efectúa junto con los demás una «unificación sintética trascendente». El habitante de París afectado por su «real pertenencia» al barrio y al colectivo del que forma parte ante las circunstancias presentes se encuentra protagonizando una novedad, por la cual ya no se reduce a sentir el barrio sin más, sino que en cierto modo lo incorpora y lo interpenetra. Su actividad cobra niveles dominantes y por ello trasciende su mera condición de vecino. La sociología moderna no ha dejado de reseñar estos fenómenos dando a su vez soluciones similares:

«Pese a lo corto de su historia, el estudio de los pequeños grupos ha hecho varios adelantos importantes. En primer lugar, la tricotomía entre el individuo, el grupo y la sociedad se está resolviendo gradualmente. En lugar de concebir a la persona fuera del grupo, incitaba a luchar contra él y en efectiva contienda, es ahora más frecuente que se la considere como alguien que está en el grupo y que es de la sociedad. Tales el caso de los soldados en combate, que al mismo tiempo son ellos mismos y un grupo, y que se identifican con su nación cuando luchan por cada uno de los otros y buscan seguridad en ellos» [112].

Este SER de la sociedad y este ESTAR en el grupo es algo que Sartre suscribiría, a nuestro entender, plenamente. Se trata de una situación en donde la persona conjuga dos factores en tensión de «trascendencia-inmanencia». Del mismo modo, respecto al grupo en cuestión y respecto a la relación que mantiene con el resto de los terceros, esta situación vuelve a repetirse. Su integración en el grupo viene definida por esta estructura «trascendente-inmanente». La *trascendencia pura*:

«Desmigajaría a la comunidad práctica en moléculas sin más lazos que los de exterioridad, y nadie se reconocería en el acto o en la señal que haría tal o cual individuo atomizado» [113].

El neopositivismo sitúa a los individuos completamente separados y distintos entre sí. Pero en ese caso no hay posibilidad de comunicación alguna. Pero tampoco se trata de una *inmanencia pura*:

«Suprimiría los organismos prácticos en beneficio de un hiperorganismo. O simplemente, si le fuera posible a cada uno realizar su propia integración, cada acción en tanto que común perdería toda posibilidad y toda razón de proponerse como acción reguladora y el grupo ya no se aprehendería en su praxis a través de mil referencias de la misma operación. Con otras palabras, la acción sería ciega o se cambiaría en inercia» [114].

De modo que tampoco el *organicismo* está en condiciones de explicar adecuadamente esos espacios significativos de los grupos en fusión. Sartre ha calificado varias veces este organicismo idealista que ha caracterizado al pensamiento reaccionario sucesivas veces:

«Se opuso con la Restauración, al atomismo liberal; después de 1860 trató de disolver las formaciones de clase en el seno de una solidaridad nacional» [115].

Al margen de este papel ideológico, el organicismo cuando se pretende aplicar al estudio de los grupos pequeños y activos «es ante todo una apariencia ilusoria e inmediata del grupo» cuando se manifiesta en un campo práctico-inerte y contra ese campo. En ese caso los exterocondicionados por la acción del grupo tienden a proyectar sobre el interior del grupo una integración imaginaria e inercial.

Pero los grupos humanos nunca tienen la integración propia de las cosas. La inmanencia real de los grupos no permiten que los individuos al integrarse se suelden en él y se desvanezcan en su interior. El individuo es un irreductible. Para bien o para mal de los grupos de acción, la inmanencia del grupo está siempre en tensión. El individuo puede marginarse del grupo, quedándose pasivo en el barrio esperando los acontecimientos, o quizá puede precipitarse en una acción no secundada por nadie.

Esta estructura interna del grupo trascendente-inmanente es la que permite superar la dicotomía clásica entre individuo y sociedad típica de algunos momentos de la sociología:

«El error común de muchos sociólogos consiste en que se detengan ahí y que tomen el grupo como una relación binaria (individuo-sociedad) cuando en realidad se trata de una relación ternaria» [116].

El individuo está unido como tercero a la unidad de una praxis totalizadora. La agrupación no es una multiplicidad de elementos yuxtapuestos, ni manifiesta la unidad de un organismo. Cada uno como tercero manifiesta toda la totalización y está mediada por el grupo.

Sartre señala sobre todo dos mediaciones principales. Se trata de una serie de relaciones posibles a partir de ese poder significativo de los individuos y de sus relaciones entre sí y con el grupo.

I.- Mediación del grupo entre los terceros.

II- Mediación de cada tercero entre el grupo y los otros terceros.

Estas mediaciones son momentos constitutivos internos a los grupos que se refractan mutuamente y crean la atmósfera interna que posibilita una praxis común.

Respecto a la primera mediación hay que decir que es ella, precisamente, la que desempeña el papel decisivo en el abandono de la alteración que el individuo sufre en el colectivo. El grupo como realidad emergente permite el surgimiento mismo del tercero. Cuando tiene lugar la transformación del individuo serial en «tercero» es cuando aparece ante el grupo:

«Veo venir a mi la cantidad que formo al sumarme al grupo y la veo venir por la venida del Otro: al mismo tiempo, por este hecho, el grupo está aumentando en mí y en el Otro. Y esta reciprocidad está mediada, ya que la acción de cada uno es recíproca de la del Otro por su objetivación numérica en el grupo. El grupo es así mediación» [117].

En el grupo en fusión el tercero es la objetividad interiorizada de los otros terceros en tanto que su acción es trascendente inmanente. Efectivamente en la reciprocidad simple de cada individuo trasciende al otro en sus proyectos. Ahora como su acción permanece en el grupo, esa trascendencia remite a la trascendencia de todos en la totalización que se está llevando a cabo. Cada tercero aprende de la acción de los demás como suya, *por mediación del grupo* que forman conjuntamente. Es realmente por ello que el tercero es tercero regulador.

La otra mediación consiste, pues, en que *cada tercero se haría mediación* entre el grupo y cualquier otro tercero. Esta es una mediación segunda montada sobre la primera. Cada tercero pasa de ser soberano totalizado a ser soberano totalizador. El uso de la libertad de cada uno lo transporta a casi la trascendencia del grupo del que forma parte. Si la primera mediación afecta al tercero como receptor que percibe la llegada de los otros terceros y la formación de los grupos, ahora observamos ante

todo la faceta activa del tercero como regulación trascendente, que orienta y define la situación y los nuevos objetivos. En el interior del grupo el tercero *mediador-regulador* imparte consignas, indicaciones, incitaciones...expresiones de aliento. Se trata de un proceso orientado en donde, una vez será éste el que hace de regulador, en otra ocasión otro distinto el que casi-trasciende la agrupación;

«De todos modos, llamaremos «interioridad» o «lazo de interioridad» de un individuo en relación con el grupo, a su ser-en-el grupo en tanto que está mediado por la praxis común de un tercero regulador» [118].

La alteridad característica de los colectivos seriados ha desaparecido. En el grupo en fusión existe esa atmósfera cálida que le da su nombre, su espacio homogéneo de lo que pudiera llamarse «mismidad práctica». Efectivamente el otro soy yo mismo con una característica objetiva que refleja mi propia acción bajo otro sesgo que la expansiona y magnífica, potenciándola hacía fines trascendentes.

El grupo se organiza con los terceros siguiendo el impulso de una fuerza sintética común, siendo cada tercero en realidad una fuerza sintética común «fueron cientos de centros sintéticos los que se reunieron para formar la Bastilla» [119].

Esta es la causa de que Sartre profundice más precisamente sobre la inteligibilidad del grupo:

«Si hay dudas sobre la inteligibilidad del grupo, no es de ningún modo por defecto les decir, como algunos han creído, que la cuestión no consiste, ni ha consistido nunca en preguntarse cómo partículas separadas pueden constituir una totalidad) sí no *por exceso*... ¿Puede llamarse una a esta realidad con mil centros...? [120].

### III.-La inteligibilidad del grupo «en fusión»

«Hay una inteligibilidad del grupo en fusión? Cual? ¿Y qué quiere decir aquí inteligibilidad?» [121].

Evidentemente que la descripción de su génesis y el análisis de sus estructuras forman parte de la comprensión de los grupos que estamos tratando. Claro está que estos temas se refieren más propiamente a las condiciones de la acción y lo que Sartre pretende abordar ahora es el *tipo de dialéctica* que puede observarse en esta praxis. Abordará el tema estableciendo *una comparación con la praxis de los organismos* propiamente dichos. Inmediatamente mostrará dos diferencias principales:

I.- La posibilidad de una acción cualquiera aparecerá *en un estado* determinado del desarrollo del organismo y precisamente por la estructura organizada del mismo. Por el contrario en el «grupo en fusión» la organización no existe. Es todo acción.

II.- El organismo sobrevive a sus acciones, sobrevive al logro de los objetivos de sus acciones. El grupo no tiene sentido una vez conseguido el fin propuesto:

«En una palabra -dirá Sartre- el organismo es al mismo tiempo, totalizador y totalidad. El grupo no puede ser sino totalización en curso y su totalidad está fuera de él en su objeto» [122].

La inteligibilidad del grupo puede complicarse ciertamente si consideramos que se trata de una multiciplidad de elementos que no guardan ningún tipo de relación interna entre ellos, o si se considera el grupo forma una especie de unidad sustantiva

e inercial, pero *la unidad del grupo no es más que la unidad de una acción* que puede ser común, que puede ser compartida por los agentes:

«El fundamento de la inteligibilidad, para el grupo en fusión consiste en que la estructura de determinados objetivos (comunizados o comunizantes por la praxis de los Otros, de los enemigos de los competidores etc.) queda descubierta a través de la praxis del individuo como exigiendo la unidad común de una praxis de todos» [123].

De modo que la comprensión del grupo en efusiva concordancia se cifrará en la comprensión del individuo en tanto que tercero. De tal manera un historiador que se proponga el estudio de un grupo debe concentrar su atención en la aparición de aquellos individuos cuyo poder de convocatoria puede considerarse como poder regulador sobre la base, claro es, de una situación de inquietud generalizada en el grupo ante las circunstancias de una amenaza.

La captación del tercero y las incidencias de las respectivas mediaciones y de las sucesivas regulaciones de otros terceros irá dando inteligibilidad dialéctica al proceso. Explicar el surgimiento de un grupo por sus antecedentes seriales o sus miedos, por la incidencia de grupos anteriores, enemigos potenciales o activos, es necesario. Del mismo modo es importante la finalidad de la acción que va a emprenderse, pero todo esto quedará un tanto abstracto si no se penetra hasta el espacio interno en donde hay individuos que imparten consignas o «*mots d'ordre*» y otros que interiorizan esas significaciones y las hacen suyas reaccionando a su vez con nuevas aportaciones dinámicas. Efectivamente la función de los individuos será muy importante. Pero cada individuo, por muy potente y expresiva que sea su colaboración, no puede considerarse una partícula definitiva y absolutamente determinante, puesto que las circunstancias generales están manifestadas en esa acción que tan particular pueda parecer; la función de los individuos en estos motines no es la de desvanecerse en ellos y en ellos diluirse, sino la de potenciar al conjunto a la vez que se afirman ellos máximamente. Se trataría de unas «*singularidades neras*» que como «*cualidades*» de grupo se manifiestan en este individuo especialmente activo.

Y es que la acción es la misma en todos. En la serie cada individuo era un ser separado y distinto. Aquí, en el grupo, cualquier acción es la misma puesto que lo mismo está presente en cada acción: es lo que Sartre denomina *UBICUIDAD*.

Laing-Cooper han escrito:

«La inteligibilidad de esta estructura -la unidad como ubicuidad- interior a todas y a cada una de las síntesis, se basa en dos principios fundamentales:

I.- Esta ubicuidad es una ubicuidad de praxis, de actos en progreso, no de una substancia.

II.- Esta ubicuidad es entonces una ubicuidad en libertad: el grupo en fusión es la resurrección de la libertad. Mi libertad en el grupo-en-fusión es a la vez mi singularidad y mi ubicuidad. Disuelve el-en-otra-parte de la alteridad en una aquí en-todas-partes» [124].

Efectivamente será lo que Sartre llama «*una nueva relación de libertades*» las que aparecerán en asociación y en cooperación y esta íntima condición es la que el sociólogo o el historiador deberá captar en cada caso.



Cuando Lapassade dice del estudio de Sartre que no menciona ni utiliza el análisis en situación, nos deja realmente sorprendidos:

Queda así descartado el único conocimiento que correspondería al abordaje de un objeto preciso: el conocimiento a través del análisis en situación.

En absoluto es justa esta crítica. Aparte de lo que Sartre ha dicho sobre el método y sobre la situación en «*Cuestiones de método*», en la C.R.D. nos propone, no ya un examen de la situación externamente considerada en sus causas y efectos, sino también en su inteligibilidad interna y en sus internas actividades sintéticas.

Es importante consignar ese hecho pues puntualiza algunos extremos que no quedaban tan claros quizá en otros lugares. Cuando Sartre exige del estudioso de los grupos humanos que realice primeramente la consideración de que él mismo está en una situación determinada, de la cual debe extraer una experiencia que será decisiva en sus trabajos, no es más que la primera condición que tal estudioso debe cumplir para que el sujeto se vaya homologando al objeto que pretende conocer. Pero este principio queda todavía abstracto si no se propone a la vez que *el objeto de su estudio*, en este caso concreto «*la transformación de la reunión en grupo*», sólo cabe comprenderla profundamente y positivamente «*como la relación más concreta del tercero con las circunstancias y los objetos circunstanciales*».

Efectivamente el estudio de los *antecedentes* es importante. También lo es y de una manera muy principal *la finalidad* del grupo puesto que la realidad de grupo es eminentemente práctica, es decir, tiene una completa inteligibilidad instrumental. Es *puro medio* y nunca podemos considerarlo como fin en sí mismo. Efectivamente las operaciones que realiza sobre sí mismo son meras «conductas de adaptación» a la práctica general y a las incidencias de la lucha. Así más adelante refiriéndose a las diferencias entre los grupos organizados escribe:

«Al mismo tiempo, aunque contituyéndose como medio de actuar, el grupo no se proponía para sí: proponía el objetivo y se volvía praxis» [125].

Es importante por lo tanto precisar la inteligibilidad del grupo sobre el estudio del tercero, del individuo que cambia sus determinaciones seriales y se afirma como componente de un grupo como medio de un medio:

«En realidad no hay más que centenares de síntesis individuales. Sólo que esta multiplicidad se niega en cada uno de los actos que la constituyen» [126].

El grupo como medio totalizador conseguirá su ser, su definición cuando haya conseguido su objetivo, es decir, una manifestación inercial de su existencia. La unidad del resultado producido (como en el caso de la dialéctica individual) se vuelve la realidad objetiva del grupo, es decir, su *ser* en tanto que no se puede producir sino en la materialidad inerte:

«Podrá decirse que el resultado no siempre es inerte pero es simplemente porque se considera a lo inorgánico como un estatuto determinado que define a una determinada especie de materialidad, y no, como es debido, como una condición que en circunstancias definidas caracterice a cualquier tipo de existentes materiales» [127].

Recordemos que la primera determinación unitaria del grupo -unidad latente como mera posibilidad en el colectivo- es una unidad inducida por el grupo enemigo y por su objeto, que le designaba como la unidad de un proceso de aniquilación. Ahora el

resultado de la acción del grupo culmina la reversión de una praxis que es negación de la negación y que se materializa en el resultado final.

Pero para conocer la constitución interna del grupo hay que tener presente sus estructuras internas:

«...La característica esencial del grupo en fusión es la brusca resurrección de la libertad. No es que haya dejado nunca de ser la condición misma del acto y la ocultación que disimula a la alienación, pero hemos visto que, en el campo práctico-inerte se ha vuelto el modo sobre el cual el hombre alienado tiene que vivir su condena a perpetuidad, y, finalmente, la única manera que tiene de descubrir la necesidad de sus alienaciones y sus impotencias» [128].

Se detiene Sartre especialmente en dos puntos para precisar ese nuevo uso de la libertad que se manifiesta en el grupo de fusión. La mediación del grupo ya nos indica que la praxis individual no se hubiera manifestado nunca como praxis de una multiplicidad totalizada sin la presencia del grupo en los terceros. Si observamos por ejemplo, lo que ocurre en una manifestación lo comprendemos inmediatamente:

«Sólo o con algunos compañeros, ese manifestante no habría ni siquiera intentado la lucha con la policía. Simplemente porque la imposibilidad de su intento habría estado inscrita en los hechos» [129].

El otro punto que hay que aclarar es el de poner bien de manifiesto que cada praxis libre es desarrollo individual, es decir, mostrar que el tercero es una manifestación de la libertad del individuo y no una acción que el individuo viene a realizar en el interior de un complejo material exigido por esa materialidad. Al contrario de lo que ocurría en la condición serial el tercero afirma, en su acto con el grupo, la indistinción de su operación individual y la praxis común. Se realiza con esa íntima unción comunitaria por la cual la praxis de cada uno permanece solidaria con el conjunto. Como ya hemos dicho, al contrario de lo que ocurría en la serie, en donde todos eran distintos y la acción en cada uno venía a profundizar esa separación y la alienación del colectivo, en estos grupos de combate ocurre todo lo contrario. Aquí todos son los mismos, la acción «*siempre está aquí*»: esto es lo que Sartre llama «*libre ubicuidad del yo*».

Alude Sartre a una circunstancia literaria interesante. *Fabrizio del Dongo* en la novela de *Stendhal* [130] vive la batalla como un soldado que, circunscrito a su zona de combate, no ve nada suficientemente significativo del conjunto de las operaciones realizadas. Su sitio es demasiado limitado y exento del sentido general de la contienda. En el grupo de fusión, al contrario de lo que ocurre en las batallas organizadas de los ejércitos jerarquizados, no cabe sino una batalla total que se perpetra con plenitud de sentido y con mucha más moral en cada combatiente. Cada uno es toda la batalla:

«En la praxis espontánea del grupo de fusión, la libre actividad se realiza por cada uno como única (suya), múltiple (multiplicidad interiorizada) y total (como objetivación total en curso)» [131].

En la serialidad el ejercicio de la soberanía, como poder sobre las cosas, se manifiesta como impotencia, la libertad no se pone sino para manifestar su alienación. En el grupo fusionado se produce una verdadera eclosión de la responsabilidad. Cada uno se siente responsable de la acción del conjunto. En el caso de que se le someta a un interrogatorio posterior los testimonios son

coincidentes, cada uno «tiene una neta conciencia activa de su solidaridad con cualquiera de los manifestantes».

Cada uno de los testigos se muestra solidario con el resto y con las acciones efectuadas conjuntamente. Al contrario de lo que le ocurría a Fabricio del Dongo aquí todos se sienten partícipes de los acontecimientos. En definitiva la situación recuerda las manifestaciones de *Fuenteovejuna* -«todos a una» o el Apocalipsis descrito por A. Malraux en *L'Espoir*- otra situación española de la guerra civil.

Entonces el grupo en fusión manifiesta una de las formas principales de la libertad, realmente de un conocimiento recíproco de las libertades comunes en ejercicio, es decir, «una nueva relación de libertades». Conviene que precisemos las diferencias que establece Sartre entre «libertad», «soberanía» y «violencia», porque efectivamente el grupo en fusión se va a manifestar con violencia.

«Soberanía» y «violencia» serán dos formas de la libertad. Cuando esta se considera como la simple manipulación de las cosas y los ordenamientos consiguientes que establece en la realización de la acción en el campo dominado por su praxis, estamos tratando de la libertad como soberanía. *La soberanía* es la unificación de una multiplicidad por mediación de la operación humana y la consecución de realizaciones consiguientes. El individuo es soberano porque tiene capacidad de trabajo. Precisamente esta capacidad es la que provoca la esclavitud del hombre por otros hombres. Al hombre se le esclaviza por su soberanía sobre las cosas y sobre los animales. La razón de la esclavitud, aunque se trata al hombre como a un perro y aunque las ideologías oportunas intenten legitimar el estado de esclavitud basándose en una supuesta inhumanidad del esclavo, radica en la capacidad del hombre de ejercer su dominio sobre las cosas. En su capacidad de trabajar con sentido.

La «violencia» surge a veces del ejercicio mismo de la soberanía, cuando ésta se ve lesionada o impedida por la necesidad de las exigencias de la naturaleza o de la Historia. La violencia para Sartre siempre es directa o indirectamente defensiva. *Quizá el hombre sea por naturaleza soberano pero no es violento por naturaleza.* Cuando decimos que la praxis del grupo en fusión es violenta queremos decir que manifiesta lo que Sartre denomina «*doble estructura de la soberanía y de la violencia*».

«En efecto, es no sólo práctica de violencia defensiva contra las violencias del enemigo, sino que, en tanto que soberanía es violencia contra la necesidad, es decir, violencia contra el campo práctico-inerte en tanto que está constituido por Cosas-destinos y hombres sojuzgados» [132].

Así pues, esta nueva relación de libertades en el grupo considerado, es la resistencia violenta frente a la violencia agresiva de grupos enemigos y la violencia ejercida para romper el yugo de la pasividad reinante en el colectivo. Es la violencia la que engendra la violencia en un mundo en el que la escasez es una amenaza constante. Sartre insiste en que la mera constatación de la alienación serial no es motivo suficiente para que la violencia aparezca en la historia:

«La explosión de la rebelión como liquidación de un colectivo no tiene directamente sus fuentes en la alienación descubierta por la libertad ni en la libertad sufrida como impotencia: es necesario que haya una conciencia de circunstancias históricas, un cambio fechado en la situación, un peligro de muerte, la violencia. Los tejedores de Lyon no se unen contra la alienación y la explotación. Luchan para impedir la degradación constante de los salarios, es decir, en suma, por el retorno del status quo (aunque naturalmente su práctica

misma impida este retorno en cualquier circunstancia. Después de la rebelión, la sociedad ya no es la misma)» [133].

Es importante que recalquemos esa falta de designio revolucionario, esa falta de conciencia de una transformación radical de estos grupos, que no obstante, pueden alcanzar situaciones irreversibles, tal como los concibe Sartre. El grupo surge para restablecer la convivencia. Su emergencia es una consecuencia de la «desgracia y de la imposibilidad de vivir». Cambiarán la «imposibilidad de cambiar» por la fuerza de las cosas y por la violencia desatada.

Así pues, según estas ideas, por muy consciente que tenga el proletariado su situación de explotación en un modo de producción determinado, no pasará a la acción sin más. Pasará a realizar acciones violentas cuando no le quede más remedio. Serán las insuficiencias y las violencias implícitas en un sistema social las que provocarán el surgimiento de movimientos de resistencia violentos. Para Sartre el momento en que el grupo en fusión se vuelve «para sí», reflexivamente, no es anterior al desarrollo de los hechos. Y esa conciencia no provoca solidaridad activa directamente violenta. Cuando el grupo ha conseguido sus objetivos de resistencia y se encuentre dueño de la situación, es cuando pasará a ejercer acciones sobre él mismo, otorgándose una organización y la distribución de responsabilidades en la división del trabajo.

Esta nueva relación de libertades en la violencia significa una novedad respecto a la situación de la soberanía anterior:

«La libertad como soberanía de la praxis individual no es violencia, sino simple reorganización dialéctica de lo circundante; la libertad como alienación descubierta se vuelve estructura de su propia imposibilidad en forma de necesidad; en fin, la necesidad como libertad encadenada y encadenándose en la pasividad se vuelve la calificación de la negación práctica que la supera en tanto que ésta tiene que aplastar en ella a una dimensión de la libertad; esta libertad como aplastamiento despiadado de las libertades sepultadas en lo práctico-inerte (y que se agotan, esclavan, dándole su movimiento de fuga infinita) se constituye a priori como violencia» [134].

Terminado con el tema de la inteligibilidad dialéctica de la acción común del grupo en fusión, hemos de afirmar efectivamente que como dialéctica, en ella concurren todas las características detectadas anteriormente:

«Totaliza al objeto, persigue un fin total, unifica el campo práctico-inerte y la disuelve en la síntesis del campo práctico común» [135].

Claro es que esta dialéctica no es una simple ampliación de la praxis del individuo. Hay elementos que no se dan en la praxis individual:

«El organismo práctico es la unidad unificadora de la unificación (...) Por el contrario la interiorización de la multiplicidad es un momento del acto colectivo (...) El grupo primero es medio, donde el organismo es agente, fin y medio al mismo tiempo» [136].

Pero por muchas que sean las diferencias, la inteligibilidad de grupo como praxis se funda sobre la inteligibilidad de la praxis singular, en tanto que ésta se ha perdido y luego encontrado en el interior del campo práctico-inerte. No se trata de una operación dialéctica como ocurre con la praxis de los grupos organizados. La dialéctica de los grupos en fusión se basa en la dialéctica de la praxis singular -lo que no quiere decir que pueda reducirse a ella- y aunque no manifieste el mismo grado

de claridad dialéctica- se trata de una «*evidencia sin traslucidez*» -lo que quiere decir que no hay conciencia personal tras ella- debido a la opacidad vertida por la multiplicidad y por las alineaciones generales desde las cuales emerge.

En el terreno literario Sartre ha desarrollado esta fusión y esta dialéctica de los grupos en combate sobre todo en una obra: *Muertos sin sepultura*, de la que L. *Goldmann* ha dicho:

«Entre los cinco resistentes se establece una verdadera solidaridad: tal vez, por vez primera en la obra sartreana, aparece un acto colectivo, un sujeto no individual» [137].

---

[1] SARTRE, J. Paul: *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de Méthode de N.R.F.* Ed. Gallimard. París 1960. p. 246.

[2] BERGER y LUCKMANN, Th.: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. B. Aires 1968 p. 83.

[3] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 246.

[4] *Ibid.* p. 231-232.

[5] *Ibid.* p. 234.

[6] *Ibid.* p. 237-238.

[7] *Ibid.* p. 238.

[8] *Ibid.* p. 240.

[9] *Ibid.* p. 243.

[10] *Ibid.* p. 244.

[11] *Ibid.* p. 250.

[12] *Ibid.* p. 246.

[13] *Ibid.* p. 247.

[14] TIRYAKIAN, Edward: *Sociologismo y Existencialismo*. Amorrortu. Buenos Aires, 1962 p. 231.

[15] *Ibid.* p. 231.

[16] *Ibid.* p. 232.

[17] ORTEGA y GASSET, José: *El hombre y la gente*. Revista de Occidente. Madrid 1957 p. 307.

[18] *Ibid.* p. 309.

[19] *Ibid.* p. 309.

[20] *Ibid.* p. 300.

[21] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 250.

[22] *Ibid.* p. 256.

[23] *Ibid.* p. 257.

[24] *Ibid.* p. 261.

[25] *Ibid.* p. 262.

[26] *Ibid.* p. 263.

[27] *Ibid.* p. 265.

[28] *Ibid.* p. 266.

[29] *Ibid.* p. 271.

[30] *Ibid.* p. 276.

[31] *Ibid.* p. 302.

[32] *Ibid.* p. 302.

[33] *Ibid.* p. 303.

[34] *Ibid.* p. 303.

[35] *Ibid.* p. 304.

[36] *Ibid.* p. 291.

[37] *Ibid.* p. 290.

[38] *Ibid.* p. 286.

[39] *Ibid.* p. 307-308.

[40] *Ibid.* p. 308.

[41] *Ibid.* p. 308.

[42] *Ibid.* p. 307.

[43] *Ibid.* p. 307.

[44] *Ibid.* p. 307.

- [45] Ibid. p. 307.
- [46] Ibid. p. 316.
- [47] Ibid. p. 359.
- [48] Ibid. p. 327.
- [49] Ibid. p. 332.
- [50] Ibid. p. 333.
- [51] Ibid. p. 335.
- [52] Ibid. p. 351.
- [53] MARX, Karl: *Crítica de la economía política*. Ed. Atlante, Barcelona. 1ª versión española. p. 11.
- [54] POPPER, Karl: *Simposio de Burgos, Ensayos de Filosofía de la ciencia*. Editorial Tecnos. Madrid 1970, p. 151.
- [55] RUITENBEEK, H.M.: *El individuo y la muchedumbre*. Ed. Paidós, Buenos Aires, Colec. Mundo Moderno, 1967. p. 95.
- [56] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 309.
- [57] Ibid. p. 309-310.
- [58] Ibid. p. 310.
- [59] Ibid. p. 311.
- [60] Ibid. p. 312.
- [61] Ibid. p. 314.
- [62] Ibid. p. 316.
- [63] Ibid. p. 314.
- [64] Ibid. p. 317.
- [65] Ibid. p. 317-318.
- [66] Ibid. p. 318.
- [67] ARON, R.: *Histoire et dialectique de la violence*. Gallimard. Les Essais. París 1973, p. 115-116.
- [68] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 325.
- [69] Ibid. p. 325.
- [70] Ibid. p. 327.
- [71] Ibid. p. 328.
- [72] Ibid. p. 322.
- [73] Ibid. p. 343.
- [74] Ibid. p. 346.
- [75] Ibid. p. 343.
- [76] WRIGHT MILLS, C.: *La Imaginación sociológica*. F.C.E. México 1969. p. 162.
- [77] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 360.
- [78] Ibid. p. 345.
- [79] Ibid. p. 349-350.
- [80] Ibid. p. 350.
- [81] Ibid. p. 352.
- [82] Ibid. p. 353.
- [83] Ibid. p. 353-354.
- [84] Ibid. p. 353.
- [85] Ibid. p. 355.
- [86] Ibid. p. 356.
- [87] Ibid. p. 365.
- [88] Un artículo que realiza una confrontación entre SARTRE y GURVITCH, es el George J. STACK: *La dialéctica Social en Gurvitch y Sartre*. Anuario filosófico. 1973. Año XIX. N° 19 F.C.E. U. N.A.M.
- [89] GURVITCH, G.: *Le concept de Estructure Sociale*. Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. 19. 1955.
- [90] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 395.
- [91] Ibid. p. 396.
- [92] Ibid. p. 384.
- [93] Ibid. p. 384.
- [94] Ibid. p. 386.
- [95] Ibid. p. 385.
- [96] Ibid. p. 385.
- [97] Ibid. p. 388.
- [98] Ibid. p. 386.
- [99] DURKHEIM, E.: *De la división del trabajo social*: «Esta palabra no significa que sean producidas por medios mecánicos y artificialmente. Sólo la llamamos así por analogía con la cohesión que une a los elementos de los cuerpos brutos entre sí, por oposición a lo que hace ala unidad de los cuerpos vivos». Ed. Shapire. B. Aires. 1967 p. 314.
- [100] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 389.
- [101] Ibid. p. 391.

- [102] Ibid. p. 387.
- [103] Ibid. p. 391.
- [104] Ibid. p. 391.
- [105] Ibid. p. 393.
- [106] Ibid. p. 394.
- [107] Ibid. p. 397.
- [108] Ibid. p. 397.
- [109] Ibid. p. 398.
- [110] Ibid. p. 399.
- [111] Ibid. p. 401.
- [112] *La Sociología Norteamericana Contemporánea*. Colec. Psicología Social y Sociología. Paidós vol. 46. B. Aires 1969. El párrafo transcrito forma parte del artículo de Theodore MILLS, titulado: *La Sociología de los grupos pequeños*. p. 69.
- [113] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 431.
- [114] Ibid. p. 431.
- [115] Ibid. p. 381.
- [116] Ibid. p. 404.
- [117] Ibid. p. 405.
- [118] Ibid. p. 409.
- [119] DESAN, Wilfrid: *El marxismo de J. Paul Sartre*. Mundo Moderno. Ed. Paidós. Buenos Aires 1971. p. 197.
- [120] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* ob. cit. p. 417.
- [121] Ibid. p. 411.
- [122] Ibid. p. 412.
- [123] Ibid. p. 413.
- [124] LAING, R.D. y COOPER, D. G.: *Razón y violencia. Una década del pensamiento sartreano*. Psicología social y sociología. vol. 39. Ed. Paidós. B. Aires, p. 112. 1969.
- [125] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* Ob. cit. p. 434.
- [126] Ibid. p. 418.
- [127] Ibid. p. 422.
- [128] Ibid. p. 425.
- [129] Ibid. p. 419.
- [130] STENDHAL: *La Chartreuse de Parme*.
- [131] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* Ob. cit. p. 420.
- [132] Ibid. p. 428.
- [133] Ibid. p. 425.
- [134] Ibid. p. 429.
- [135] Ibid. p. 431.
- [136] Ibid. p. 431.
- [137] GOLDMANN, L.: *Structures mentales et création culturelle*. Antropos 1970, p. 232.

## Parte V

### La dialéctica constituida

#### A) El juramento y el origen de la dialéctica constituida

##### I.- Naturaleza del juramento

El grupo-en-fusión ha conseguido su objetivo. La Bastilla ha sido tomada. ¿Qué puede ocurrir ahora? Sin amenazas, sin urgencias, sin objetivos el grupo carece de razón para mantenerse unido. Lo más probable, si algo no lo remedia, es que los individuos cedan a la tentación de dispersarse. Sólo queda como vínculo de identificación general el pasado glorioso, pero el legado del pasado nunca es suficiente motivo para permanecer unidos. El pasado los define pero al mismo tiempo provoca, por su propio acabamiento, una situación de distensión general que supone que «un doble peligro amenace el grupo».

I) Puede convertirse en una mera síntesis pasiva del campo-práctico-inerte (constituirse en torno al «monumento a los muertos»).

II) Dispersarse en el interior del campo práctico-inerte general.

Y decimos que esto constituye peligro puesto que el enemigo vencido puede volver. La ausencia aquí y ahora de la amenaza de un grupo agresor no significa un simple vacío. El grupo ausente es una relación real. En todo caso de una manera inmediata lo importante es salvar la dispersión. La interiorización en la reunión debe sobrevivir. Habrá que tomar medidas contra los factores que provoquen ese posible desmantelamiento. Se tiene que articular algún procedimiento que permita al grupo su permanencia como tal.

En este instante observa Sartre que el grupo puede caer en *una pretensión contradictoria*. Puede pretender ser una totalización en libertad y revestir al mismo tiempo un estatuto de inercia. Esta situación recuerda las descripciones de *El Ser y la Nada* concernientes a las aspiraciones del hombre de querer constituirse a la vez como un «para sí» y en un «en-sí», reuniendo los caracteres de la libertad y de las cosas. Pretensión utópica que lo constituye como «pasión inútil». Aquí también el grupo igualmente «*quiere que la totalización en su libertad goce del estatuto ontológico de la síntesis inerte*». Esto no es posible; ahora el grupo deberá inventarse algún recurso. Efectivamente el grupo ejercerá una determinación sobre sí mismo, intentará aumentar su constitución interna tomándose a sí mismo como objeto de su acción, en un movimiento reflexivo que le sitúa en un orden de cosas inverso a lo que ha ocurrido en el grupo-en-fusión:

«La praxis es la única unidad real del grupo en fusión: es ella la que lo crea, la que lo sostiene y la que introduce en él sus primeros cambios interiores. En el momento de la praxis de organización y de espera, es el grupo el que garantiza que cada acción sea acción común» [1].

El grupo tomándose a sí mismo como objeto se inyectará internamente un factor de permanencia decisivo y decidirá juramentarse. El Juramento surgirá como un «*invento práctico*» dotado de virtual trascendencia para el momento presente. No hay más remedio que exigirse garantías mutuas respecto al futuro: las cosas deben quedar como están. Las relaciones personales deben guardar el mismo orden. La conducta del juramentado consiste, pues, en presentar libremente en el porvenir la



dispersión del grupo como imposibilidad inerte: se trata de hacer una conquista sobre el futuro a partir de una limitación impresa sobre las posibilidades del presente. El *Juramento mutila un sector de la libertad*. La parte sacrificada se convierte en negación permanente de determinadas posibilidades en el corazón del campo de los posibles. Con el Juramento la existencia quedará comprometida consigo misma y con la comunidad, pues hace que la comunidad presente se afecte por el grupo futuro «como límite de toda posible superación» [2].

El Juramento es «*negación de la dialéctica en el corazón de la dialéctica*», pero esa maniobra permite utilizar dialécticamente sus propias negaciones, es decir, esta suspensión de la dialéctica es un instrumento de la misma:

«La reexteriorización de la inercia inorgánica es el fundamento de la instrumentalidad, es decir, de la lucha contra la inercia de la materia en el seno del campo práctico-inerte. El grupo trata de hacerse él mismo su propia herramienta contra la serialidad que amenaza con disolverlo; crea una inercia ficticia que lo protege contra las amenazas de lo práctico-inerte [3].

El grupo utilizará su propia inercia, para evitar deslizarse nuevamente en una mera serialidad. El Juramento intenta evitar el periclitarse del grupo contra sí mismo. El grupo mediatizará ahora las relaciones entre todos los individuos de una manera directa y contundente. Convocados al Juramento cada uno lo efectuará a la vista del juramento de los otros, «*el juramento que hago lo hago a todos los otros en tanto tercero del grupo del que soy*». Efectivamente la reciprocidad está intensamente mediada en la medida en que la misma permanencia contra la dispersión depende precisamente de la intensificación de la mediación del grupo por la decisión de jurar de cada tercero.

El Juramento es el inicio mismo de una verdadera comunidad. La inercia establecida fundirá las voluntades con lazos indisolubles. Positivamente asumido por cada tercero como un recurso salvador, llega a cada uno simultáneamente a través de todos. La acción de cada uno es reguladora en la medida en que la de todos lo es igualmente. El último objetivo del tercero regulador será conferirse un vector interno vinculado con lazos insuperables con los demás componentes del grupo. Es indudable que el Juramento es en primera instancia, resolución interna de cada tercero pero no puede llevarse a efecto sin la anuencia participativa de los demás.

Para Sartre el Juramento comporta necesariamente:

1) El carácter de *contraseña*, de acción reguladora cuyo fin (reflejo) es el de arrastrar a los terceros (me ofrezco para que se ofrezcan); el ofrecimiento de mis servicios (de mi vida, etc.) es ya el mismo que el suyo. En este nivel, mi compromiso es compromiso recíproco y mediado del tercero.

2) El carácter de una *maniobra ejercida sobre mi mismo*: jurar es dar lo que no se tiene para que los Otros os lo den y que se pueda cumplir la palabra. Se define la permanencia en el grupo como insuperabilidad en un movimiento asumido por todos, que por la totalización de los juramentos me tiene que conferir esta insuperabilidad como límite negativo y como exigencia absoluta» [4].

Como interiorización constitutiva de un estatuto de inercia hay que tener presente que el Juramento confiere una limitación de la acción de cada cual que la determina en alteridad. La libertad comprometida deja de ser libertad y se afecta de un elemento extraño a ella misma: *surge la alteridad nuevamente*. O mejor dicho la libertad se concentra y gana posibilidades de realización arrastrando el peligro de su dispersión.

En todo caso se autodetermina confiriéndose una estructura tridimensional a sus posibilidades futuras. Es lo que Sartre denomina «triple carácter de la insuperabilidad»:

«Lo inorgánico, aquí, es el porvenir rígido como no dialéctico, y este porvenir se propone a la vez como marco infranqueable y fundamento de toda praxis dialéctica: marco, porque mis actos, cualquiera que sean no pueden romper la permanencia del grupo; fundamento, porque en tanto que aún exista el objetivo urgente del grupo, toda actividad tiene que tratar de mantener los poderes del grupo y su eficacia práctica» [5].

Exigencia, marco, fundamento de la acción que aparecerá por tanto condicionada desde este juramento y por lo tanto manifestando un grado indefinido de alteridad comparándola desde el grupo-en-fusión. Recordemos que entonces el tercero nunca se configuraba realmente como otro. Sus acciones componían con el resto una dinámica totalizadora homogénea dispuesta hacia el objetivo sin distinguos internos relevantes, modulada la acción aquí o allá por imperativos tan sólo impuestos por el objetivo mismo:

«Por el contrario, el juramento es una conducta que trata de alcanzar a la praxis libre en tanto que tal y trata de limitar libremente esta libertad desde dentro. Sería absurdo suponer que una libertad individual puede ser limitada por ella misma» [6]

Así pues, el juramento actualiza la alteridad en tanto que afecta a la libertad del otro en tanto que otra, en tanto que se la reconoce distinta incluso para ella misma, objeto de sí misma:

«Esta alteridad no puede llegarle a ella sino del Otro. Si, en todo caso, no caemos (o no caemos aún) en la serialidad, se debe a que el Otro está considerado aquí en su práctica, es decir, como poder y como libertad; y esta actividad me afecta como endurecimiento contra el mundo de la impotencia y de la serialidad [7].

Esta alteridad, cuya razón evidente no es otra que el hecho de que el grupo se ha tomado a sí mismo como propio objetivo, resulta también el fundamento de la exigencia de cada uno respecto a todos los demás. No sólo determinará mi acción sino que será «*el fundamento de la virtualidad fundamentadora de la acción de los otros sobre la base de su propio juramento*»; afecta a cada praxis como condición y medio de cada Otra en tanto que esta Otra es la misma.

Esta exigencia sustentada sobre un poder otorga la justificación del derecho y del deber: lo que Sartre denominará «*poder difuso de jurisdicción*»:

«En efecto, no podríamos hacer derivar el poder jurídico ni de la libertad individual, que no tiene poder sobre la libertad recíproca, ni de un contrato social que una entidades, ni del constreñimiento ejercido por un órgano diferenciado sobre el grupo, ni de la costumbre de una comunidad en tanto que se ve una *exis* en ella» [8].

## II.- Juramento y sistema institucional

*Eso significa que el Juramento no es en sí mismo una institución.* La institución supone un reparto de papeles organizado y una conjunción de derechos y deberes establecidos y practicados. El Juramento es anterior a esta distribución de funciones y a toda organización. Anterioridad práctica porque será la fuente misma de esta

organización. Original y originario constituye una especie de virtualidad jurídica pura, que gravitará sobre toda la marcha de los grupos constituidos.

Por supuesto que no se trata aquí de que el Juramento esté revestido de un ceremonial determinado y constituya un acto expreso en la comunidad. Puede no haberlo. Lo sustantivo aquí es que el comportamiento de los individuos en la sociedad postule *un hecho previo de carácter constituyente y jerárquico*, que funcionará como si se hubiera hecho manifiesto. El caso es que todo el sistema institucional se sustenta en última instancia, en esa exigencia última que anuda las acciones comunitarias generales. Para Sartre pues, existe en toda comunidad un hecho previo que homologa todas las acciones, que con fuerza originante inicia el momento constitutivo de una comunidad, en una palabra que reúne consensualmente las voluntades reclamando unas pautas de conducta limitadas y concretas. Frecuentemente la Sociología moderna observa un cierto acuerdo sobre este particular. Para Berger y Luckmann, por ejemplo, todo aparato institucional implica historicidad y control social:

«Importa destacar que este carácter controlador es inherente a la institucionalización en cuanto tal, previo o aislado de cualquier mecanismo de sanción establecido específicamente para sostén de una institución» [9].

Para estos autores que tanto citan a Sartre (para los cuales Sartre es el ejemplo más notable del logro de esta intuición sociológicamente crucial -el carácter social de la autoproducción del hombre- dentro de la antropología filosófica contemporánea), el momento fundacional de las instituciones las precede en el tiempo. Generaciones posteriores a *«los padres de la patria»* sentirán estas instituciones verdaderamente como «hechos objetivos» tal como Durkheim los considera a efectos metodológicos:

«En otras palabras, las instituciones se experimentan como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo [10].

Pero si la coincidencia con el pensamiento de Sartre es digna de destacarse incluso en la consideración histórica de las generaciones, debemos señalar lo que quizá es una diferencia de matiz pero significativa para captar la especificidad de Sartre en este contexto sociológico contemporáneo. Para estos autores hay una especie de *«continuo societal»* [11] por el cual la historia decanta las instituciones en su transcurrir histórico de tal manera que éstas surgen como si fueran frutos, que en un principio fueran realidades tenues en su florecer y el simple paso del tiempo las volviera, desde las perspectivas de las generaciones, realidades rotundas. De modo que al principio:

«Su objetividad se mantiene tenue, fácilmente cambiabile, casi caprichosa aún cuando alcancen cierto grado de objetividad por el mero hecho de su formación» [12].

Estamos lejos de los juramentos de sangre en la desesperación de una victoria que se presenta siempre provisoria, insuficiente, henchida de amenazas latentes. Juramentos que serán más exigentes y duros al principio y que producirán unas instituciones más rígidas al principio, y quizá, con el paso del tiempo, se dulcificarán. El *control social para Sartre entra de golpe en la historia*. Irrumpe con la violencia impresa por hombres que luchan por su supervivencia frente a otros hombres que igualmente luchan hasta la inanición.

Esta violencia, estos graves momentos iniciales, partos dolorosos de los pueblos, engrandecidos en las memorias colectivas como signos de identidad, serán para Sartre los *legitimadores supremos del orden social*. Pero no estará sólo Sartre en la consideración de que los «*hechos fuertes*» de la sociedad tienen lugar en un principio.

Si examinamos las ideas de Durkheim sobre la organización social y la división del trabajo constataremos que para él también, la sociedad antes de llegar a la distribución del trabajo y a la solidaridad orgánica, ha tenido que pasar por un momento histórico en donde esa solidaridad era mecánica, y si ahora reina un derecho restitutivo y proporcional a los efectos del delito, entonces imperaba un derecho represivo que castigaba no tanto el delito como al delincuente mismo en su naturaleza social, en donde cada delito se sentía como una traición ante la cual el grupo reaccionaba con violencia emocional. De modo que estaremos de acuerdo con Tiryakian -para el cual si Comte era el padre de la sociología, Durkheim era el fundador de la sociología moderna [13]- en que podemos distinguir en la obra de Durkheim dos tipos de fenómenos sociales: los primeros son los hechos cuantitativos, físicos de la sociedad humana; los segundos, los aspectos cualitativos, inmateriales y morales de la sociedad. Estamos de acuerdo en que Durkheim pretendía evitar el psicologismo y la filosofía individualista y se quedó con los hechos sociales. Pero el sociologismo en el que quizá cayó su obra debe ser revisado a la luz de ciertos estudios que como el de Tiryakian han captado una preocupación por la suerte del individuo en sociedad, que acerca su obra más de lo que podríamos imaginar al pensamiento existencialista.

Al hilo de nuestros intereses, la distinción que hace entre «personalidad» e «individuo», por ejemplo, puede tener para nosotros resonancias sartreanas:

«El núcleo de la distinción reside en que la personalidad está formada por elementos en esencia supraindividuales que poseen una fuente exterior, al paso que los elementos que componen la individualidad están dados íntegramente por la naturaleza bioquímica del agente humano concreto. Por lo tanto la génesis de la personalidad es, paradójicamente, impersonal: su origen está en la fuerza espiritual de la colectividad, un alma común a todos» [14].

El hombre del sociologismo tipo Durkheim, parece el polo opuesto del hombre medieval y renacentista. Efectivamente, frente al hombre como naturaleza humana inmutable, ahora se afirma un hombre cuya naturaleza moral en absoluto proviene del fondo de su dotación natural, sino que procede enteramente de las sociedades que lo constituyen realmente como persona. La naturaleza propiamente dicha del hombre queda relegada a una pervivencia de fenómenos bioquímicos, mero sustento orgánico de su personalidad social. Podríamos pensar pues que para Durkheim el momento fundante y constituyente del individuo, por el cual éste es capaz de crear, de inventar lo social, no aparece en su exposición.

Sin embargo, leyendo atentamente a Durkheim se puede captar un punto intermedio, entre esa realidad bioquímica que el hombre es como Naturaleza, y esa otra realidad que el hombre es como personalidad social, en el interior de una sociedad constituida con solidaridad orgánica y con división del trabajo. De hecho para Durkheim la división del trabajo sólo puede producirse en el seno de una sociedad preexistente:

«Un corolario de todo lo que precede es que la división del trabajo no puede efectuarse más que entre los miembros de una sociedad ya constituida» [15].

Para Durkheim la división del trabajo sólo es posible sobre la base de una existencia social muy intensamente unificada, que permite una posterior apertura desde ese tronco social solidario. Sobre este fundamento se puede realizar una dispersión del trabajo sin que se rompa y disgregue la sociedad como tal:

«Por lo tanto hay una vida social fuera de toda división del trabajo, pero que ésta última supone» [16].

La cooperación, lejos de haber podido producir la sociedad, supone necesariamente su previo establecimiento. Durkheim se declara de acuerdo con Spencer y con Comte respecto a esta cuestión:

«En una palabra, la asociación y la cooperación son dos hechos distintos, y si el segundo al desarrollarse reacciona sobre el primero y lo transforma, si las sociedades humanas se transforman cada vez más en grupos de cooperadores, la dualidad de los dos fenómenos no se desvanece por esto» [17].

La solidaridad se mantiene en las sociedades con una intensa división del trabajo. Claro que no se trata de la misma solidaridad que existe en las sociedades en que no ha habido esa división, en donde los vínculos eran más fuertes. Para Durkheim también las transformaciones de las sociedades responden a unos principios evolutivos internos. También aquí asistimos a un «continuo societal» que liga el principio y el final del movimiento sin considerar que hay rupturas y solución de continuidad. En su sistema no hay lugar para la violencia y los conflictos. Ciertamente que Durkheim no repara en citar al pensador de la violencia por excelencia J. Sorel. Un largo párrafo de este autor le permite distinguir absolutamente la sociedad del antiguo régimen de la sociedad francesa posterior a la Revolución. Pierre Birnbaum ha señalado la intensa preocupación de Durkheim por las consecuencias y el significado de la Revolución Francesa, preocupación compartida con su amigo J. Jaurés, el eminente político socialista. Escribe Birnbaum:

«Tanto el autor de la «Historia socialista de la Revolución Francesa» (J. Jaurés) como el del Socialismo (Durkheim) adoptan a menudo posiciones idénticas. Por ejemplo, ambos ven en los acontecimientos de 1789 una de las causas esenciales del socialismo moderno, de su inspiración moral y de su necesidad de justicia universal: para el uno como para el otro, las reivindicaciones ejercen, pues, una influencia innegable y específica en la producción de los acontecimientos históricos [18].

Durkheim sentía preocupación intensa por los problemas revolucionarios pero parece no conceder importancia a los hechos violentos en sí mismo, como fuerza impulsora de carácter constituyente. Sartre, basándose en estos mismos acontecimientos revolucionarios tal y como se manifiesta en la obra de G. Lefebvre -que se rehuye del determinismo dominante de la obra de J. Jaurès- extraerá consecuencias teóricas diferentes. Hay un individuo soberano que se juramenta en el establecimiento de un orden nuevo que significa una ruptura con el pasado. Una solidaridad rígida emanada de los pactos de sangre presidirá en última instancia, el desarrollo de los trabajos múltiples y distintos de la nueva sociedad. La praxis constituyente se juramentará y se afectará de un estatuto de inercia para dar paso a la praxis constituida. El individuo orgánico establecerá desde sí mismo, en íntima coalescencia con otros terceros, las características del hombre común, y éste, establecerá las bases para el hombre organizado institucional. *Efectivamente la asociación es anterior a la organización y a la cooperación pero hay un fundamento dinámico: la praxis orgánica que recorre todos los estamentos.* Entre la personalidad y el organismo de Durkheim

se interpone este hombre comunitario que funda lo social de un acto, implícito o explícito, de carácter juramentado. Es frecuente encontrarse este elemento previo social anterior a las sociedades concretas en múltiples trabajos sociológicos. Así para Morris Ginsberg, para poner un ejemplo perteneciente a un área sociológica completamente distinta a la francesa de Durkheim:

«La sociedad tiene tendencia a tomar forma en sociedades definidas, pero es mucho más profunda y no se agota en ellas. Análogamente, la sociedad no tiene origen, esto es, no puede derivarse de una condición no social» [19].

Este tipo de consideraciones le hacen decir a M. Ginsberg que es necesario distinguir entre *sociedad* y *asociación*:

«Esta es una especie de sociedad. Se compone de un grupo de gente unida para el cumplimiento de una función o funciones específicas» [20].

Es interesante reseñar a nuestros efectos, esa precedencia que, Ginsberg también, otorga a la existencia de lo social como antecedente de la organización funcional.

Para R. Aron el Juramento de Sartre tiene antecedentes egregios y concordancias contemporáneas notorias: El Juramento de Sartre desempeñará en su filosofía política y en la «crítica» una función comparable al del *Contrato Social* de J.J. Rousseau:

«Uno y otro, y Lévi-Strauss con ambos, parten de la idea de que la legitimidad del poder deriva, en último extremo, de un acto de unanimidad» [21].

Resulta sorprendente encontrar este rousseauismo en Sartre cuando el mismo Sartre ha puesto inequívocamente de manifiesto sus diferencias. El filósofo ginebrino plantea el origen de la sociedad a partir de un antecedente que goza de autonomía absoluta respecto a lo social. El hombre de Rousseau, efectivamente, es anterior en multitud de aspectos a sus dimensiones sociales. La praxis orgánica de Sartre es un mero antecedente abstracto del discurso filosófico. El principio del filosofar no coincide con el principio histórico y ontológico. Es más, este principio histórico no ha sido tematizado nunca por Sartre y ya lo hemos dicho en diversos momentos.

Recordemos que frente al humanismo clásico el humanismo existencialista partía de una concepción del hombre profundamente entreverado y afectada por la realidad social e histórica.

Respecto a las semejanzas y a las diferencias con Lévi-Strauss hemos de decir que el asunto es objeto de un tratamiento especial en nuestro trabajo. Sin embargo lo que si resulta interesante tratar ahora mismo es el posible acuerdo que existe en este punto entre Sartre y Talcott Parsons. La cosa no deja de sorprendernos a pesar de que C. R. Badcock ya nos advirtió acerca de ello. No podemos resistir la tentación de reproducir sus palabras:

«El proceder de Jean-Paul Sartre en su *Critique de la raison dialectique* es notablemente parecido (al proceder de T. Parsons que ha descrito con anterioridad), pese a las hondas diferencias de formación y tradición sociológica que existen entre los dos hombres. También Sartre empieza repasando las que son, según él, las dos máximas filosofías de los tiempos modernos -el marxismo y el existencialismo-, y pasa a sugerir que una síntesis de ambas conduce naturalmente a una nueva teoría de la sociedad, que al menos al golpe de vista, recuerda mucho la de Talcott Parsons.

También Sartre comienza con un microcosmos social de dos personas. El Uno percibe al Otro, y viceversa, y al hacerlo cada quién empieza a ver al otro como limitación de su libertad existencial de elección. Cada uno empieza a *objetificar* al otro, a negar la inalienable libertad existencial del otro de crear su propia esencia a partir de su existencia postulando una falsa esencia para el otro como anterior a su existencia-proceso decididamente análogo a la representación de papeles según Parsons. Una vez más lo mismo que Parsons, Sartre pasa a constituir un sistema de expectativas recíprocas que según él van constituyendo, pasando por etapas intermedias como la serie, el grupo, etc. instituciones sociales y por último la sociedad misma. La jerga es aquí francesa, marxista y existencialista, en vez de teutónico-norteamericana, funcionalista y sociológica, pero por debajo de la terminología subsisten semejanzas fundamentales entre Sartre y Talcott Parsons» [22].

Estos extremos dejan de sorprender cuando se intenta una «lectura sartreana» de la obra del norteamericano. Si para Sartre -volviendo al asunto que estamos tratando- el grupo organizado reclama un momento fundacional anterior, principio integrador y distribuidor previo -un a priori sociológico- este principio consensual y homogeneizador puede ser denominado «Juramento», como hace Sartre, o, utilizando la «jerga» de Talcott Parsons: «*prerequisito funcional básico de los sistemas sociales*». Efectivamente también Parsons es perfectamente consciente de este estatuto precursor, básico, original y originario de toda organización social que soluciona «lo que denomina» «problema motivacional del orden» [23]. Sin estos elementos previos como «*marco de referencia de la acción*» ésta no sería posible. De tal modo la acción social supera el puro pragmatismo y se inscribe en un orden social; si la acción no asume tales requisitos estamos ante la marginalidad y anormalidad:

«El criterio principal sería que en último caso la sola interferencia con otros consistiría en forzarlos a actuar sin los beneficios esperados de las acciones de una persona. La posibilidad de abandono define, de hecho, una de las direcciones más importantes de la conducta desviada y penetra, como veremos en sus más importantes manifestaciones dentro de la estructura de los problemas y mecanismos del control social» [24].

Pero, abandonando el terreno siempre incómodo de las semejanzas, señaladas las mutuas prestaciones que pudieran suscitarse en una confrontación entre el método estructural-funcional y la sociología dialéctica existencialista, a semejanza del efectuado por R.K. Merton entre marxismo y funcionalismo, similar a la de Alvin W. Gouldner [25] y que no dudamos sería una labor fecunda, vamos a centrarnos en esa diferencia radical que supone el hecho de que Sartre no rehuye ese momento fuerte del principio de la sociabilidad como un pacto de sangre, como un Juramento presidido por el Terror. Exigencia, marco, fundamento, poder difuso de jurisdicción, negación de la dialéctica en el corazón de la dialéctica... pero ¿cuál es *la inteligibilidad de este momento*?

### III.- La inteligibilidad del juramento

En esta cuestión de la inteligibilidad del Juramento, que parece el momento de la idealidad puesto que nada parece amenazar al grupo y este se reúne y concita exacerbadamente, Sartre se muestra lapidario:

«El origen del juramento, en efecto, es el miedo (del tercero y de sí mismo) [26].

Como invento práctico sale al paso por la acción de una contradicción real. Este miedo reflexivo nace para los terceros del hecho de que nadie -ni siquiera él- tiene bastante miedo:

«La reinención fundamental, en el corazón del juramento, es el proyecto de sustituir con un miedo real, producto del miedo mismo, el miedo externo que se aleja y cuyo mismo alejamiento es engañoso» [27].

Este miedo creado como instrumento de integración es el Terror mismo. Con este Terror internalizado la superación de la situación se hace reafirmando al grupo bajo el impacto de un peligro de muerte inmediato para cada individuo que pretendiera hacer de su libertad un uso insolidario. La indefinición de la verdadera amenaza en la dispersión y en el miedo decreciente, se compensa y equilibra con miedo creciente e inmediato. Se crea una coerción interna que el grupo ejerce reflexivamente sobre él mismo como una maniobra práctica que permitirá la permanencia del grupo. Al contrario de lo que pudiera creerse este invento no tiene nada de idealista:

«Lo esencial es que la transformación reside en el peligro de muerte que corre cada uno en el seno del grupo en tanto que posible agente de dispersión» [28].

Si surgen posibles apropiaciones de este Terror no hay que olvidar que toda posible confiscación se ejerce sobre la previa existencia del mismo. Un individuo sólo puede usurpar las estructuras sociales de dominación sobre la base de la confiscación de un poder que existe de antemano. El Juramento es la Violencia del grupo en fusión inscrita comunitariamente con virtualidades institucionales:

«Así la inteligibilidad del juramento proviene de que es redescubrimiento y afirmación de la violencia como estructura difusa del grupo en fusión y de aquello que la transforma reflexivamente en estructura estatutaria de las relaciones comunes» [29].

El carácter violento de la sociedad juramentada es posible que permanezca latente mientras no aparezca el peligro de disolución, pero se ejerce con toda contundencia si las circunstancias lo requieren. Esta práctica reacción está plenamente justificada y legitimada puesto que el estatuto de juramentado ha sido asumido por los individuos en un momento de pleno ejercicio de su voluntad. *Ciertamente el compromiso del juramentado consiste en reclamar el ejercicio de la violencia contra él mismo en caso necesario.* Este carácter *transcendente-inmanente* de la implantación del Juramento será el mismo que tendrán las instituciones en el grupo organizado.

«El terror le llega a cada uno -aún antes de todo riesgo particular- de su estructura de inmanencia-trascendencia: en el momento mismo en que la operación sintética y totalizadora como tercero que se tiene que integrar, el peligro real de caer fuera del grupo está vivido prácticamente en y por esta integración inefectuable» [30].

El *ser-en-el-grupo* se convierte en límite insuperable que se produce como certeza de morir si es superado el límite. El compromiso general se convierte en una especie de *referencia absoluta* que orienta la acción de cada cual. La trascendencia está presente en el grupo juramentado como un derecho absoluto de todos sobre cada uno. *Esta absolutez supera las paridades existentes entre los terceros como tales.* Ahora, establecida esta trascendencia a cada uno se le juzgará, o se le podrá juzgar, desde una instancia superior. Pero esta trascendencia está mantenida en la inmanencia. Consecuentemente, aunque en el acto de jurar se haga entrar en juego frecuentemente a un ser trascendente (la Cruz, la Biblia, Dios mismo) el Juramento como decisión de todos y violencia ejercida contra lo práctico-inerte, es un



compromiso de todos y de cada uno en la inmanencia. En todo caso *el compromiso con Dios y con lo Sagrado* no es sino un sustituto hipostasiado y fortalecido de la integración inmanente:

«Dios se vuelve el ejecutante de las altas obras del grupo, es, si se quiere, el sustituto del verdugo; hasta se podría pensar que la condenación sustituye a la pena capital (ya que se tiene por real y se repite por partida doble con la muerte). En realidad, si el juramento es traicionado las sanciones divinas no impiden en absoluto que el grupo mate al traidor. Es que el derecho de vida y muerte -cualquiera que sea el lazo con el trascendente- es el estatuto del grupo» [31].

Esta trascendencia del derecho de todos manifestada en la trascendencia del Terror y en algunos casos divinizada, supone al mismo tiempo un reconocimiento del otro como tercero con capacidad de ejercer dominio sobre sí mismo y sobre su futuro. Cada uno reconoce en el otro la imposibilidad concreta de retroceder, la imposibilidad de volver al estatuto de subhumanidad. Se trata de un reconocimiento práctico y concreto:

«*Es concreto* porque cada uno reconoce a los miembros del grupo no en tanto que hombres abstractos sino juramentados de una especie singular (unida a las circunstancias particulares, a los objetos, a los juramentos). *Es práctico* porque es el juramento mismo renovándose por tal o cual acto de reciprocidad (me socorre, me hace un favor, etc.) [32].

Decíamos que surge una alteridad positiva en ese momento reflexivo en el que el grupo decide juramentarse. También los objetos significativos de su victoria se convierten en elementos de identidad positivos y consolidan la inercia del grupo. Este *pasado* aporta elementos preciosos a la objetivación del grupo siempre sobre la base de que el juramento otorga una *dimensión futura* a esa objetivación. Se trata de un proceso de consolidación social sobre el principio de la eternidad de presencia en el porvenir, y con la asunción del pasado común como instancia máximamente identificadora. «*Es el comienzo de la humanidad*», dirá Sartre:

«Toda organización con reciprocidad de juramento es primer comienzo, ya que siempre es conquista del hombre como libertad común sobre la serialidad sea la que sea» [33].

Poder difuso de jurisdicción que supone un reconocimiento concreto, práctico, positivo de los otros que entran en esta comunidad, el Juramento me hermana y me humaniza entrañándome con los otros, idénticos a mí mismo:

«Somos los *mismos* porque hemos salido del limo en la misma fecha, uno por el otro a través de todos los otros; luego si se quiere, somos una especie singular, aparecida por mutación brusca en tal momento, pero nuestra naturaleza específica nos une en tanto que es libertad» [34].

El grupo juramentado vincula sus integrantes como verdaderos hermanos unidos con lazos de sangre:

«Somos hermanos en tanto que después del acto creador del juramento somos nuestros propios hijos, nuestro invento común. Y como en las familiares reales, la fraternidad se presenta en el grupo como un conjunto de obligaciones recíprocas y singulares» [35].

Esta fraternidad es el derecho de todos a través de cada uno sobre cada uno: el derecho de los hijos sobre los padres. Es derecho y es violencia. Poder violento que

ejerce su constreñimiento como reconocimiento explícito de su poder coercitivo sobre todos desde todos:

«Soy hermano de violencia para todos mis vecinos; además ya se sabe que el que se niega a esa fraternidad puede parecer sospechoso. Dicho de otra manera, la cólera y la violencia están vividas al mismo tiempo como Terror ejercido sobre el Traidor y (en el caso en que las circunstancias hubieran producido ese sentimiento) como lazo práctico de amor entre los linchadores. La violencia es la fuerza misma de esta reciprocidad lateral de amor» [36].

Los traidores son castigados con amor. La alteridad positiva se manifiesta también con caracteres terribles. La posibilidad de amar a un traidor como hermano, está radicada en la reciprocidad positiva sobre la cual la comunidad se asienta. En estos momentos es cuando más comprendemos la función integradora que limita férreamente el uso de la libertad:

«El poder jurídico aparece aquí como la invención de una comunidad que se da cuenta de que ella no está ni estará totalmente totalizada (ni es ni será totalizadora); es una nueva forma de totalizador que trata de compensar la imposibilidad de que se acabe la totalización, es decir, que aparezca como forma, Gestalt, conciencia colectiva superior de todos los miembros, y de esta manera, garantía de su integración permanente» [37].

La trascendencia del Terror, anudando las voluntades tendrá frecuentemente sus representaciones inmanentes configurando el espacio de lo Sagrado. La trascendencia tendrá sus representaciones concretas en la materia:

«Lo Sagrado se manifiesta a través de las cosas; es la libertad produciéndose en una materia trabajada, a la vez como soberanía absoluta y como cosa. O, si se prefiere es la libertad volviendo al hombre como poder sobrehumano y petrificado» [38].

Una advertencia importante. *La exigencia de lo Sagrado a través de las cosas no es como la exigencia de las cosas pertenecientes al campo práctico-inerte.* Aquí, en lo práctico-inerte, las cosas requieren nuestra asistencia en la medida en que son *instrumentos auténticos*, utensilios concretos en sí mismos que apuntan hacia una esfera concreta de aplicación. Por el contrario las cosas sagradas trasmutan su entidad y revisten la presencia de lo Sagrado en la inmanencia de lo vivido. Esta presencia significa *la desaparición de las cosas sagradas como cosas*. Si mi actitud respecto a las cosas sagradas es la misma que tengo sobre las cosas que no lo son cometería sacrilegio. Mi actitud reafirma, cuando es correcta, el carácter sagrado.

## **B) La organización social y su intelección**

### **I.- Naturaleza de la organización**

Una vez constituida la comunidad juramentada, se procede a la distribución de las tareas y a las necesidades del trabajo. Lo que interesa ¿cuál es el tipo de praxis que se manifiesta en este momento?:

«La acción organizada pone en juego un tal sistema de relaciones, y de relaciones entre las relaciones, que se tiene la obligación de preguntarse qué tipo de praxis se manifiesta aquí -comparando estas estructuras combinadas con la dialéctica

constitutiva de la acción individual- si esta praxis se mantiene dialéctica, y qué especie de objetivo se propone, qué género de arreglo del campo práctico lleva a cabo, qué desarrollo interno la caracteriza, y, en fin, en qué medida es verdaderamente praxis (es decir libertad) y en qué medida instrumento constituido» [39].

Por lo tanto hay que empezar diciendo que la palabra «*organización*» designa las dos dimensiones prácticas de este grupo. Por una parte es *una acción dirigida hacia dentro*, hacia su interior y, por otra parte es *una actividad estructurada hacia fuera*, hacia el campo práctico. En este último sentido, como decíamos, la organización es *reparto de tareas*. Desde este punto se puede decidir acerca de su conducta oportunista o voluntarista, ya las tareas que se proponga están por debajo de las tareas que el grupo sabe que puede conseguir, ya las tareas estén por encima de sus recursos. En todo caso el objetivo de Sartre no es las formas posibles de la organización, sino la organización propiamente dicha. Sartre planificará de este modo su trabajo:

«Estudiaremos progresivamente, y por un profundizamiento de la experiencia, los diferentes momentos de esta relación: primero habrá que precisar qué es la tarea, cuando aparece en el grupo como el objetivo de un proceso de organización; esto nos llevará a una nueva definición del individuo común, ya que su estatuto en el grupo organizado es por sí mismo una determinación (luego una limitación y un enriquecimiento concreto del estatuto de juramentado, la inercia en la libertad, el derecho, etc.) Luego cuando hayamos descubierto la función, como estatuto del individuo común tendremos que reagrupar todas las conclusiones en un movimiento sintético que producirá a su vez la inteligibilidad de la praxis organizada y hará que descubramos una nueva apodicticidad, es decir, una necesidad radicalmente diferente de la primera; a partir de aquí, podremos estudiar el estatuto ontológico del grupo organizado como de una realidad concreta y dada en la experiencia dialéctica, o, con otras palabras, decidiremos si tiene que considerarse la organización como una experiencia práctica o como un ser» [40].

Sartre encara el tratamiento de la función desde el punto de vista subjetivo, es decir, del significado que el individuo práctico -el funcionario- encuentra en el desempeño de sus tareas. Por el juramento hemos visto constituirse un poder difuso de jurisdicción que significaba al mismo tiempo el marco y el fundamento de su acción:

«En el nivel de la organización, este poder abstracto y fundamentalmente negativo (como libre inercia de la libertad) se concreta y cambia de signo: en efecto, en el marco de la distribución de las tareas se define para cada uno con un contenido positivo» [41].

El juramento trazaba los límites de la insuperabilidad y se componía una realidad constrictiva e inercial. Ahora la función indica lo que debo hacer, me determina concretamente y me permite una aplicación positiva de mis posibilidades prácticas. Su pertenencia al grupo queda perfectamente definida en tanto que se encarga de unos cometidos definidos. Estos cometidos son una fuente nueva para el ejercicio de sus derechos y de sus deberes:

«La función es negativa y positiva; lo prohibido (no hacer otra cosa) está aprehendido en el movimiento práctico como determinación positiva, como imperativo creador» [42].

De modo que todo lo que predetermina en su función, todo el equipo instrumental y el objetivo común, las consignas y las técnicas que recibe las tiene que actualizar en el

ejercicio de su soberanía, en el despliegue de su saber verse y realizarse con las cosas y en su autonomía respecto a los demás hombres. La función le permite por tanto ejercer unos derechos que son exigencias para los demás, ordenadas a cumplir las exigencias de su trabajo. *En este nivel asistimos a la confluencia del derecho y del deber.* El hombre actualiza su trabajo y el trabajo de los demás y en él se cumplen las exigencias que los demás depositan en el ejercicio de su función así como sus propias exigencias respecto a la comunidad. En esta diferenciación práctica me realizo realizando una función que interesa a toda la organización.

Inserto en la organización con los imperativos personales y generales que conlleva la función, me convierto en una actividad que requiere la concreción del derecho que como ente juramentado quedaba lejano y difuso.

En una tesis dedicada al estudio de Sartre podemos leer:

«El pensamiento de Sartre reviste caracteres anti-sociales, y su subjetivismo extremo no permite el desarrollo de la dimensión social que va implícita en el derecho» [43].

Brufau Prats que realiza un trabajo documentado en el que incluso hay una síntesis -muy somera, es cierto- de lo que Sartre ha escrito sobre el derecho en la *C.R.D.* no observa las diferencias que existen entre las primeras obras de Sartre y esta última. Resulta imposible después de haber leído la *C.R.D.* escribir como si el pensamiento de Sartre no hubiera evolucionado de forma radical:

-«El que sea el hombre el que tenga que inventar su propia ley por encima de todo bien y mal establecido de antemano con independencia del querer humano, lleva a una anomia total y radical y, por ende, a la sumisión a tendencias instintivas infrahumanas y al reino de la fuerza arbitraria y sin entrañas» [44].

-«La postura atea de Sartre, excluyente y desvanecedora del espíritu, impide una salida y una apertura hacia relaciones que no sean polémicas y de antagonismo» [45].

Son expresiones de Brufau que consideramos completamente desafortunadas, en absoluto aplicables a este último Sartre. Tampoco aplicables al Sartre de *L'être et le Néant* por supuesto, pero completamente desproporcionadas respecto a su última obra. Para Sartre el derecho emana del juramento y de la libertad comprometida socialmente. La fuente originaria del derecho es la decisión comunitaria que constituye al hombre como hermano del hombre y lo vincula con vínculos imperativos en una convivencia sellada por pactos de sangre. Posteriormente, puesto que la asignación de tareas supone un momento posterior, como señalaba el mismo Durkheim, el derecho y el deber se va concretando y se va modulando. Así pues, el derecho en un primer momento tiene un referente objetivo en la exigencia social que emana de la fuente misma de la convivencia y de la humanidad, y, en los momentos posteriores está de tal manera incidiendo sobre la función que, de él depende, del derecho depende, el logro del máximo potencial de libertad que el individuo puede conseguir en la sociedad. La vinculación entre el derecho y la libertad se hace explícito en la *C.R.D.*

Brufau señala el acercamiento de Sartre al marxismo pero no observa concretamente las vinculaciones de la concepción del derecho sartreana con las marxistas. Sin embargo este es un punto capital de la confluencia de Sartre con el pensamiento de Marx. El momento positivo de la función permite la realización de la libertad en el interior de la organización, de forma tal que los intereses comunitarios e individuales

aparecen complementarios y mutuamente imbricados. ¿No son estos pensamientos máximamente coincidentes con los vertidos por Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*? Ya el Manifiesto comunista, al atribuir a la revolución proletaria el fin de crear una sociedad en que el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos, afirma el carácter eminentemente constituyente de orden de cosas y de un sistema funcional establecido sobre unas funciones y unas instituciones, en donde sus aspectos positivos predominen ampliamente sobre sus aspectos negativos. (Sin embargo no debemos abandonar la perspectiva metodológica que Sartre utiliza puesto que no pretende hacer política ni estrictamente filosofía. Intenta establecer la comprensión de toda organización en tanto que tal.) En esa descripción es donde encuentra la lógica del derecho como razón de ser de la práctica de una función, en donde se realiza la sociedad y el individuo conjuntamente:

«Todos estos momentos abstractos de la exigencia concreta están dados juntos en mi manera de actuar, de realizar mi función a través de mi acto sobre mis poderes: el derecho del grupo por mí sobre todos y el deber en cuanto al grupo en tanto que todos lo definen para mí, la reciprocidad del derecho (tengo el derecho de que hagas valer tu derecho), la del deber (mi deber es recordarte tu deber), la del derecho y del deber (tengo el derecho de que me permitas cumplir con mi deber), la del deber y del derecho (tengo el deber de respetar tus derechos), la infinita complicación de estas reciprocidades; son todas estas líneas de fuerza las que constituyen la trama de lo que podría llamarse el poder como realidad vivida y por la praxis» [46].

Sartre elegirá también en este caso una organización ideal del mismo modo que previamente había descrito una génesis ideal. Se trata de una organización donde no existe la explotación y por tanto las vinculaciones entre la praxis individual y los intereses generales son inmediatas. Los aspectos positivos de la función quedarán por lo tanto más patentes.

De la misma forma al encararse con los aspectos técnicos de la tarea, diferencia también entre la acción que tenía lugar en el interior del campo práctico-inerte y la acción como actualización de los elementos técnicos que la determinan en el interior de la organización:

«En lo práctico inerte hemos visto a la materia trabajada producir su propia idea; aquí es lo contrario: la actividad producida por la herramienta se define a través del instrumento social como potencia práctica y estructurada (por la herramienta que supera utilizándola) de pensar el curso del mundo» [47].

El individuo que concentra el *poder práctico de la técnica* concreta y «multiplica las opciones prácticas» y profundizando en su ejercicio «explícita sus posibilidades», las cuales pueden inscribirse en la misma praxis y abrir nuevos espacios de opciones inmediatas. «Pensar el curso del mundo» equivale a descubrir esas nuevas posibilidades de la acción, por ejemplo, la virtualidad del invento y la posibilidad de creación. Desde el punto de vista de la predeterminación funcional, como esbozo esquemático de un sector de actividad, el individuo común, como función, se mantiene largamente indeterminado. Efectivamente las condiciones del ejercicio de la soberanía son sociales pero la actualización de esas condiciones son individuales, en tanto que esta potencia no se realiza prácticamente sino por la praxis especializada del agente. La potencia del avión no es la del aviador, pero cada piloto asume su cometido desde sus cualidades personales que determinan esa potencia.

«El individuo como praxis orgánica está más acá del individuo común en tanto que lo funda por el juramento y más allá de él en tanto que se ha hecho su singularización práctica» [48].

Desde luego que el cumplimiento de la función puede ser rutinario o por el contrario puede revestir caracteres de iniciativa impulsora y de imaginación. Incluso la rutina requiere una atenta vigilancia por parte del agente, es decir, en todos los casos hay una temporalización personal en el desempeño de las tareas, una adaptación y una recreación actualizadoras de las posibilidades inscritas en los equipos técnicos:

«La acción es un irreductible; no se la puede comprender si no se conocen las reglas del juego (es decir, la organización del grupo a partir de su objetivo), pero en ningún caso se la puede retraer a esas reglas; ni siquiera comprenderla a partir de ellas si no se puede ver a la vez el conjunto del terreno» [49].

Sartre distingue el carácter contradictorio de una acción que, por una parte, como manifestación de la praxis constituyente, irreductible a la función como predeterminación socio-técnica, ofrece una inteligibilidad entera, pero por otra, en tanto que integrado a un designio comunitario, el sentido de esta empresa particular se encuentra en su utilización práctica en otro lugar por otras empresas, por otros compañeros de organización:

«Así la praxis individual, al superar por su temporalización concreta al individuo común, se encuentra modificada retrospectivamente por cada otra praxis en tanto que se integran todas en el desarrollo del partido como proceso común» [50].

Así juzgando la actuación de un jugador de un equipo de fútbol no podremos determinar exactamente acerca de su eficacia -por muy brillante o por muy floja que nos parezca su actuación- hasta que no veamos la forma en que sus resultados son utilizados por el resto del equipo.

Cumpliendo la función como sistema técnico preinscrito en la organización no podemos decir que el sujeto se aliena y se pierde para sí mismo. De ninguna manera cabe confundir la objetivación, realizada por el agente en el interior de una objetivación común con la alienación. Ciertamente que ese momento individual debe someterse al cometido general y no debe usurpar para sus propios fines las aportaciones comunitarias. Es el divismo y el personalismo de ciertos actores de teatro o de ciertas figuras del mundo del deporte. Pero estos excesos individualistas no suponen una vuelta de la serialidad y de la soledad: en absoluto se puede confundir la objetivación con la alienación:

«Si resulta posible hablar en el campo práctico inerte del ser-de-clase, por ejemplo, ya sabemos cuál es la razón: el sistema complejo de las alienaciones hace que la praxis individual realice su ser queriendo superarlo. Aquí tenemos que comprender que ocurre lo contrario: el individuo supera a su ser común para realizarlo» [51].

Esta objetivación supone «una determinación indeterminada» que se temporaliza como un enriquecimiento positivo.

Asumiendo la función y transformándose en individuo común, su eficacia dependerá del carácter de la praxis orgánica individual. La praxis común será un precipitado de las acciones múltiples de estructura individualizada. En ese caso dice:

«La única acción específica y directa del grupo organizado es pues, la organización y su perpetua reorganización, o dicho de otra manera su acción sobre sus miembros» [52].

Hay que tener presente que la personalización de las funciones supone una modulación de la alteridad. La diversidad de los trabajos puede responder a una condición que el grupo recibe desde fuera dadas las amenazas existentes, o puede ser una consecuencia de la complejidad técnica conseguida a través de nuevos inventos, pero en todo caso la alteridad reaparece explícitamente y el grupo debe realizar una especie de reinteriorización de esa alteridad para luchar mejor contra ella y para mantener la organización a pesar de la complejidad de los objetos inmanentes o de las dificultades impuestas desde fuera. La organización, ya lo dijimos al principio, es una acción que se realiza hacia dentro y al mismo tiempo es distribución de tareas, división del trabajo que sólo esa interna sujeción puede realizar sin caer en la serialidad y en desorganización. La ordenación y la individualización técnica y social de las tareas de los grupos en comunidad no puede confundirse con las unidades impuestas por los colectivos del campo práctico-inerte y con las soledades impotentes de la masificación. Respecto a esta alteridad se puede manifestar:

«Se la suprime diría Lévi-Strauss, en tanto que Naturaleza, para reinteriorizarla en tanto que Cultura. La alteridad-cultura se vuelve invento del hombre y libre medio de mantener el libre grupo cuando este puede asociar indisolublemente las dos cuestiones siguientes: afirmar la indiferenciación radical y la rigurosa equivalencia de sus miembros en tanto que individuos comunes (por el juramento); sobre esta equivalencia perfecta producir él mismo alteridades funcionales, es decir, que definan al Otro en él Mismo por su empleo» [53].

Los resultados prácticos de la Fraternidad conseguida a través del Juramento son estas divisiones del trabajo organizadas en orden a un fin común. Cada uno de los miembros se siente unido al resto por una verdadera comprensión práctica. La Alteridad-Cultura me instala en una función y me diversifica como un medio de robustecer el medio de todos y la constitución interna:

«Actuar y comprender son una sola cosa. Al comprender mi fin, comprendo el del Otro y comprendo los dos -y los de todos los Otros- a partir del objetivo común» [54].

Como miembro de una serie no comprendo el sentido de la alteridad, se me escapan las razones de la otridad y viene a fortalecer con una alteridad añadida la alteridad accidental y congénita del individuo (nacimiento, organismo). La alteridad serial es un movimiento de aislamiento individual y su lazo con los demás es externo. En el grupo organizado se intensifica y concreta los lazos de hermanamiento general con un movimiento que es una manifestación de libertad recobrada:

«Así la libertad como praxis común, ha inventado primero el lazo de sociabilidad bajo la forma del juramento; ahora inventa las formas concretas de la relación humana» [55].

En estas formas de relación humana, consecuencia de la organización y de la operación de reagrupamiento y distribución de tareas, en tanto que concretas significan una determinada cualidad inercial. Puede existir por ejemplo *un orden jerárquico* que muchas veces facilita las tareas y evita los conflictos de los diferentes cometidos. Naturalmente los peligros de una desorganización y de una disfuncionalidad de las tareas está siempre implícita en el grupo como una posibilidad

de la estructura trascendencia-inmanencia del tercero y por tanto no hay organización que no conlleve los peligros de su propia desvirtuación.

Del mismo modo pueden sobrevivir al grupo organizado lo que Sartre denomina «*reciprocidades no queridas*» es decir, elementos de la sociedad en donde ese grupo actúa, que se relacionan, con el mismo sin que la finalidad de sus trabajos haya sido distribuida desde el interior de la organización. Así ocurre, por ejemplo, cuando un grupo político en el poder tiene que decidir respecto a grupos residuales del antiguo régimen. En ese caso aunque en principio no respondan al mismo orden social, el grupo organizado tiene que realizar sobre él mismo las tareas de reciprocidad positiva, integrándolas en la forma de «*heterogeneidad construida*».

## **II.- Estructura y sistema:**

### **Tres características estructurales**

El conjunto de las reciprocidades establecidas por las permanentes operaciones reorganizadoras y el conjunto de las funciones distribuidas, junto con las dimensiones inerciales consiguientes, formarán la *ESTRUCTURA* del grupo. Si tenemos presente sólo la reciprocidad estamos ante el *SISTEMA*: «La función como praxis vivida aparece en el examen del grupo como objetividad con la forma objetivada de estructura. Y no comprenderemos nada de la inteligibilidad de la praxis organizada mientras no hayamos planteado la cuestión de la inteligibilidad de las estructuras» [56].

Sartre invoca un ejemplo procedente de la antropología estructuralista. En los sistemas de parentesco descritos por Lévi-Strauss cree encontrar ocasión para profundizar en esa inteligibilidad estructural que acabará ratificando y profundizando sus ideas. Por ejemplo, hay un designio general y unitario en esos grupos-unidos-por-un-sistema-de-relaciones-matrimoniales de manera que sólo forman uno:

«Lo que para nosotros es capital es que estas prácticas a pesar de todo remiten a un fin: organizar el intercambio de las mujeres de manera que en la medida de lo posible se combaten la rareza y sus consecuencias en el conjunto social» [57].

Los trabajos del célebre antropólogo suscitan la apreciación de tres características que Sartre estudiará correlativamente.

1/ La primera característica podría denominarse la necesidad práctica. En tanto que los hijos nacen en el interior de sistemas de parentesco previamente establecidos, sufren una serie de ritos de iniciación, que los designa y al mismo tiempo que, en un principio son imperativos insoslayables, su cumplimiento va otorgando al individuo los caracteres sociales que le dotan de nuevos poderes. En cada rito de iniciación se perpetra un juramento de tal manera que el mismo nacimiento puede concebirse como el primer juramento, si se tiene presente que el juramento es un nacimiento:

«El individuo orgánico soporta libremente los sufrimientos esperados para pasar al estatuto de individuo común (es decir, para tener y para ejercer poderes prácticos): esta asunción -manifiesta por su agente- es exactamente el segundo juramento; verdad es que el individuo la vive como adquisición de mérito, pero no es menos verdad que los adultos ven en ella la marca del compromiso» [58].

Este punto de su exposición permite a Sartre hacer una confesión que no podemos dejar de consignar:



«Personalmente, bautizado como estoy, aunque sin ningún lazo auténtico con la religión católica, creía que el bautizo era una hipoteca para la libertad futura (...) Pensaba que la indeterminación total era la verdadera base de la elección (...) La verdad es lo contrario: el bautizo es una manera de crear libertad en el individuo común al mismo tiempo que se le califica por su función y su relación recíproca con cada uno; interioriza la libertad común como un potencial más elevado de eficacia y de capacidad» [59].

Creo que estas ideas, vertidas al paso, colocadas al pie de página como si se tratara de una digresión sin el menor relieve, una simple advertencia accidental, son una síntesis significativa. Realmente Sartre se considera en el momento en que escribe, libre de esa concepción de la libertad como indeterminación total que era característica de su pensamiento anterior. Ahora no es que esté completamente de acuerdo con lo que llama «pensador respetuoso»:

«En realidad, se haga lo que se haga se prejuzga. Para los cristianos, los ateos son solitarios, caracterizados por una simple negación; en realidad los ateos son también un grupo (con otros estatutos, lazos más flojos, etc.) y el hijo tiene que pasar por el bautizo del ateísmo o por el bautizo cristiano» [60].

Insiste Sartre en que las condiciones inerciales aquí son el «*reverso de lo práctico-inerte*»; éste en efecto, se nos había aparecido como actividad pasiva, mientras que ahora se trata de una pasividad activa:

«Este ser inorgánico de cada uno, como hemos visto, comporta una parte de indeterminación considerable: es el fundamento de mi praxis, la encuadra y la circunscribe, la canaliza y le da la garantía de todos al mismo tiempo que el trampolín instrumental de que tiene necesidad; pero la praxis misma no se reduce, una vez terminada, a ese esqueleto; es más y otra cosa: es la libre realización concreta de una tarea particular. No hay nada de extraño en la oposición de estas dos necesidades; la segunda es la interiorización de la primera y su negación por el trabajo organizador» [61].

Señala Sartre en esta «pasividad activa» tres capas significativas: «La primera es la praxis concreta; envuelve a la segunda, que es el poder (libertad-terror) y la función (derecho-deber), y ésta a la tercera, que es esqueleto inerte. Y el esqueleto inerte en realidad es la más abstracta de las tres capas» [62].

2/ La *segunda característica* de la estructura reseñada por Sartre, «es el de la *reciprocidad mediada*».

Recoge una expresión de Pouillon según la cual en una estructura, cada elemento es, no una capa intermedia en la constitución del todo, sino la expresión particular de la totalidad que se refleja total e inmediatamente en ella. Pero Sartre que se muestra de acuerdo en la esencia hace una advertencia diríamos típicamente suya:

«Pero, sin embargo, tenemos que tener cuidado aquí, porque estamos, no ante una totalidad, sino ante una totalización, es decir, una multiplicidad que se totaliza para totalizar el campo práctico en una determinada perspectiva y cuya acción común, a través de cada praxis orgánica, se le revela a cada individuo común como objetivación en curso» [63].

La estructura tiene una interna reciprocidad de sus miembros y cada uno de ellos realiza en cierto modo la totalidad y la totalización del conjunto. Esta inercia se descubre cada vez menos como límite negativo y cada vez más como fundamento de los poderes en el transcurso de esa mediación en reciprocidad activa de todos los

miembros del grupo. Por el juramento hemos anulado el «principio de individuación», hemos homologado las prácticas posibles, pero, ahora en la división del trabajo, realizamos una especie de heterogeneidad calculada en la acción común. El individuo, en estas circunstancias, realiza una cierta manipulación del grupo desde su libertad potenciada, pero al mismo tiempo el grupo se realiza en esa potenciación de los individuos que surgen en su interior:

«Dicho de otra manera, el grupo, por la práctica individualizada del agente común, es objeto con una forma, y es con otra forma fundamento del acto» [64].

Pero si el grupo nunca puede ser manipulado totalmente -quedará en todo caso, en el mayor grado de personificación como un «*casi-objeto*»- tampoco el individuo puede quedar reducido nunca a «puro y simple objeto del grupo» [65].

Cada praxis concreta en la organización en tanto común es también autónoma y expresiva del conjunto. Es autónoma porque es libertad potenciada que como estructura de tercero tiene una dimensión trascendente, irreductible, más allá de la función como predeterminación inerte. Pero es expresiva del conjunto en tanto que no deja de manifestar las virtualidades de ese conjunto en sí mismo. Cada praxis totaliza la estructura.

3/En *tercer lugar* señala Sartre *el conocimiento que la estructura tiene de sí mismo*, o mejor el conocimiento que cada agente de la estructura tiene respecto de sus límites y respecto de sus poderes. Conocimiento de sus objetivos y de sus fines. La verdad del grupo será esta experiencia práctica cuyos imperativos y derechos mandados sobre la inercia jurada producirán una ética, una idea del hombre y una definición del mundo:

«La organización material del grupo no forma más que uno con la organización de sus pensamientos; el sistema de las relaciones lógicas que constituyen para cada uno principios insuperables para cada operación mental no forma más que uno con el sistema de las relaciones inertes y trabajadas que caracteriza a las funciones en exterioridad» [66].

Pero la doble característica de la estructura -objeto inerte y poder eficaz- otorga a la idea dos dimensiones también. Existirá una sabiduría silenciosa, latente, inmanente, comprensión implícita de su desarrollo dinámico. Respecto al pensamiento primitivo, por ejemplo, algunos antropólogos han puesto de relieve su flexibilidad lógica y su capacidad de abstracción. Sartre rectifica:

«No hay que tomar el rábano por las hojas y declarar que los primitivos comprenden las relaciones abstractas que constituyen la organización de su grupo porque son capaces de pensamiento abstracto, sino por el contrario que su pensamiento está definido en su capacidad de abstracción por las relaciones abstractas que estructuran a la sociedad que no es más que esas mismas relaciones en tanto que cada individuo común tiene que vivirlas todas para realizar prácticamente su relación con todos en la unidad de un objetivo común» [67].

### **III.- La inteligibilidad de la organización social**

Analizadas las características estructurales, ya está en condiciones para enfrentarse con *la inteligibilidad propia de la dialéctica constituida*: «¿Qué tipo de existencia o de ser caracteriza a la acción común del grupo organizado en tanto que es común (y en

tanto que se resuelve en una multiplicidad de funciones)? ¿Qué tipo de inteligibilidad define esta acción? ¿Qué es una dialéctica constituida?» [68].

Hasta ahora han sido estudiadas las condiciones de la acción común y las características de las estructuras al respecto. Se trata ahora de tratar el problema en sí mismo. Y nos dice Sartre que todo sería más fácil si la acción común respondiera a la unidad manifestada en *un hiperorganismo o una Gestalt* en donde pudiera encontrarse un centro coordinador:

«De hecho, sabemos que el grupo «reunido» alrededor de una instrumentalidad o «contenido» por locales apropiados, no existe en ninguna parte salvo en todas partes, es decir, que pertenece a cada praxis individual como unidad interiorizada de la multiplicidad» [69].

Tampoco significa que en cada singularidad se de la totalización absoluta a la «*manera del eidos platónico*» en los objetos individualizados: «Se trata de una determinación práctica de cada uno por cada uno, por todos y por sí mismo con la perspectiva de una praxis común» [70].

La mejor prueba que pueda darse es que el grupo puede considerarse desde fuera como una articulación vertebrada, como una multiplicidad unificada, como inerte osamenta. Sin embargo, la acción es una, la temporalización y las reglas que se dan son una. Ciertamente que no hay más unidad que la unificación práctica, que la unidad de cada trabajo particular con todos los Otros. ¿Qué tipo de realidad constituyen? ¿Cómo ocurre en efecto que el historiador, el sociólogo o el antropólogo como Lévy-Strauss, puedan llegar a comprender a los grupos organizados?

Si se tiene presente que la función del historiador, del sociólogo o del antropólogo, está ubicada en una sociedad organizada con las determinaciones históricas, sociales y humanas que esto comporta, tenemos en parte la clave de la comprensión histórica. Efectivamente tiene que existir una reciprocidad entre el objeto y el sujeto del conocimiento. Pero todavía no es suficiente. No es suficiente, aunque sea necesario entender que la acción humana en el interior de las sociedades organizadas es una práctica común, legitimada por el grupo, creada por la comunidad. Tenemos que ir más allá. Tenemos que mostrar que la acción común y la individual presentan una «*homogeneidad real*»: esta «homogeneidad real» significa lo siguiente:

«El individuo no puede comprender su propia acción común a partir de la praxis totalizadora del grupo ni la de un grupo exterior a él si las estructuras de la praxis común son de otro orden que las de la praxis individual. Si los objetivos del grupo tenían que tener un carácter hiperindividual, el individuo fracasaría al intentar aprehenderlos; lo que significa no que la acción común sea síntesis orgánica de los miembros del grupo, sino, *por el contrario*, que el grupo lejos de encontrar en su acción una hiperindividualidad, se fija objetivos de estructura individualizada y no puede alcanzarlos sino por operaciones comunes de tipo individual» [71].

Entonces no es que el individuo en su totalización realiza la totalización completa de la acción común, sino que *el grupo realiza al individuo*, es decir, «*se fija objetivos de estructura individualizada*». El grupo reclama al individuo para la realización de acciones comunitarias. Podríamos decir que el grupo utiliza como punta de lanza de su acción la praxis del individuo. Pero no olvidemos que no acaba de conformarse una relación completamente instrumental:

«En efecto, el fin común se mantiene doblemente común, porque es el fin de cada uno en tanto que miembro del grupo; porque su contenido significativo es necesariamente común: se trata en todo caso de un interés que define al grupo mismo, que no es válido sino para el grupo y que sólo es accesible por él» [72].

El individuo en el grupo ciertamente experimenta una metamorfosis, se observa en el pináculo de la trama social, en el interior de un campo de tensiones violentas en la vorágine de un campo gravitacional, donde el espacio y el tiempo social no aparecen con el espacio y el tiempo de Newton, sino que se interpenetran con los acontecimientos de forma tal, que la socialidad le viene al individuo por la totalización común y le determina ante todo por la curvatura del espacio social interno. La mis- midad, la ubicuidad de la acción común se mantiene en la diferenciación de las funciones. Individuo y grupo se realizan en el mismo campo operativo en la coincidencia de sus fines y en la similitud de sus propuestas mutuas.

Efectivamente aunque los fines del grupo no pueden ser alcanzados por el individuo solitario, *éste accede a lo social al cubrirlos puestos individualizados que la sociedad le predetermina*. Al mismo tiempo si el objetivo del grupo es, por definición, imposible de realizar por el individuo aislado puede ser *propuesto* por este individuo. Pero no simplemente puede ser propuesto el objetivo sino que la misma constitución de un grupo es *un medio accesible* para la praxis del individuo. Recordemos que la soberanía era la ordenación de la multiplicidad en el campo práctico por el organismo individual. Aquí estamos ante un fenómeno del mismo orden:

«Así la acción de *formar un grupo real* está dada ya en la praxis orgánica y en la medida misma en que está originalmente dada la posibilidad de reunir una multiplicidad discreta, cualquiera que sea (inerte o constituida por organismos)» [73].

Ciertamente que subsisten diferencias puesto que frecuentemente la acción de organizar un grupo supone la incorporación en el grupo mismo del organizador, pero ésta es una circunstancia accidental desde el punto de vista de la inteligibilidad del organizador, puesto que sólo posteriormente se observará si el, individuo organizador se ha visto involucrado en el grupo creado o se ha quedado de alguna manera fuera. Así el movimiento organizador trascendente, en un principio, no es distinto cuando se trata de agrupar hombres o de organizar un campo con sus inercias instrumentales. Claro que las cosas no son hombres; el sistema mecánico siempre es actuado desde fuera mientras que el sistema humano es una disposición práctica que produce sus efectos por sí mismos, puesto que cada individuo utilizará su propia soberanía. Así Sartre dirá:

«La complejidad de los grupos organizados está generalmente unida a la complejidad de los dispositivos mecánicos que los agentes son capaces de reconducir en el mismo momento histórico» [74].

El individuo es capaz de concebir y proponer los objetivos del grupo, el individuo es capaz, además, de organizar un grupo como un complejo de personas y de inercias con carácter instrumental. Hay un momento, en el que el grupo se mostrará como «novedad». Se trata de la realización misma de la acción. Ya hemos indicado que el grupo produce sus efectos prácticos desde sí mismo pero es que, además, la división del trabajo otorga simultaneidad a la acción. Así la originalidad de la acción del grupo organizado reside en la posibilidad de realizar en la simultaneidad y sobre la base de relaciones recíprocas, lo que el individuo tendría que realizar sucesivamente. De

todos modos el fundamento para comprender esta simultaneidad está dado en la praxis del organismo mismo:

«Los límites de la aplicación del pensamiento mismo serán los límites de las relaciones funcionales en el interior de las estructuras. Las categorías mentales del pensamiento serán un trasunto mental de la lógica del sistema.

En este sentido, en efecto, la verdad es normativa, ya que la fidelidad a los «principios» lógicos no es más que una forma de la fidelidad al juramento» [75].

Los límites del pensamiento abstracto están circunscritos al ámbito de lo tolerado puesto que también el pensamiento puede ser traidor. Sartre añade que junto a esta comprensión implícita -que no es más que una estructura del poder -existe otro conocimiento, igualmente práctico y reflexivo, pero de orden logístico y combinatorio, que capta las dimensiones inerciales de lo estructural, su aspecto inercial, su constitución, su columna, es decir, un conocimiento del sistema relaciona) como osamenta. Algunos antropólogos, por ejemplo Deacon citado por Sartre, han tenido experiencia de esa capacidad para el empleo de los diagramas de algunos primitivos.

Para Sartre se tratará de dos tipos de racionalidad; una de ellas implícita en la otra:

«Ya he mostrado que la racionalidad analítica podía ser superada e integrada por la racionalidad sintética, pero también sabemos que lo contrario no es verdad: toda proposición dialéctica perdía su significado y se disolvía en relaciones de exterioridad si había que «proyectarla en el medio del cálculo lógico o matemático» [76].

Para Sartre los ejercicios analíticos de los primitivos son una decantación comunicativa para hacer accesible a un forastero la estructura social que realmente se vive de una manera mucho más sintética y dialéctica. *Se trata de una simplificación que el primitivo realiza sobre la base de su complejidad real.*

«Falsean esta inercia presentándola como una característica primera y sufrida (cuando está producida por el juramento). Desde luego que esta construcción no es un pensamiento: es un trabajo manual controlado por un conocimiento sintético que no expresa» [77].

«La operación más simple para el individuo es organización de simultaneidades: tiro del mango de esta palanca y la empujo con la mano derecha; con la mano izquierda tiro de la otra, al mismo tiempo me agacho y me enderezo» [78].

De todas formas aunque el esbozo de una redistribución práctica del grupo esté radicado en la postura orgánica, la temporalización práctica del grupo le pertenece. Ciertamente que se puede hablar también del campo práctico inerte de las cosas y de los utensilios como si gozaran de una interna animación. El tiempo anterior de su creación y las virtualidades futuras de su utilización y su mejoramiento le dotan de una significación que trasciende la operación concreta con la que entra en función una determinada acción:

«Para el primitivo el carácter mágico está, pues, porque su propia praxis futura se le presenta como poder inscrito en la inercia y como superación ya dada de esta pasividad hacia el porvenir» [79]. Se puede proponer la formación del grupo, se puede organizar. Del mismo modo cuando es el grupo el que acosa a un individuo éste reproduce su actividad, calcula la distribución de las operaciones que el grupo realiza en su hostigamiento y persecución. En todos los casos la praxis

orgánica se constituye como comprensión, en tanto que la tarea común se objetiva a través del individuo. Naturalmente que esta comprensión no llega a la captación de los últimos detalles y de todas las internas determinaciones de los grupos:

«Así la modalidad de la acción, su aspecto normativo escapa muchas veces a los no-agrupados, aunque la vivan ellos mismos en tanto que, en diferentes circunstancias son miembros de otro grupo» [80].

Pero, en esencia, la praxis orgánica establece la inteligibilidad del grupo organizado, lo cual semeja un «*extraño límite de la dialéctica*» [81], es que, ciertamente, el grupo obtiene resultados que el individuo no puede conseguir en soledad, el grupo, además, como ser práctico se constituye en general de una manera mejor adaptada, es decir, la organización no reproduce al organismo, sino que quiere ser su mejoramiento como invención humana, pero para alcanzar esos resultados superindividuales es necesario que se haga determinar por la unidad unificadora de una praxis individual:

«El individuo no puede, pues, alcanzar sólo el objetivo común, pero lo puede concebir, significarlo, y significar por él a la reorganización del grupo, como haría una corrección de su campo práctico individual. El individuo se integra en el grupo y el grupo encuentra su límite práctico en el individuo» [82].

Evidentemente esa acción común organizada del grupo no goza de la transparencia de la inteligibilidad individual, no es igualmente asequible a la experiencia. La razón es simple. Se trata de que en el interior del grupo constituyéndole hay una inercia asumida que hace de cada praxis una libertad otra. Efectivamente esta inercia actuará como punto de referencia interior que permite la conjunción en la diversidad. Pero la negación y la limitación en tanto que tales no se pueden desvanecer aunque se comprenda su función instrumental. La reciprocidad de los derechos y de los deberes por muy positiva que sea en sus resultados, no deja de precipitar una cierta opacidad entre las relaciones humanas, que resulta un hecho diferencial desde la traslucidez de una reciprocidad inmediata como la existente en el interior de la dialéctica constituyente. Pero esta falta de transparencia de la organización se suple por la eficacia práctica:

«Esta negación inerte representa sin embargo la condición sine qua non de la acción común: por ella existe el individuo común como poder, función, estructura; y la praxis dialéctica como mediación entre el individuo común y el objeto que se tiene que trabajar es a su vez diferente de la libre praxis solitaria de un organismo, en la medida en que supera, conserva, actualiza a la inercia, al poder, a la función, esto es, al individuo común» [83].

En definitiva esas deficiencias de su inteligibilidad dialéctica proceden de su naturaleza instrumental, es decir, esta racionalidad segunda está constituida, el grupo es un producto, un invento. Eso explica que fácilmente podamos establecer simplificaciones diagramáticas y podamos hacerle objeto de prácticas analíticas aprovechando esa inercia objetual, que no agota su dinámica, como ya hemos comprobado. El grupo no ha conseguido lo que pretendía intencionalmente, esto es, no ha podido constituirse en organismo y de ahí se derivan estas insuficiencias instrumentales. Efectivamente el organismo mismo produce sus operaciones funcionales y se utiliza a sí mismo como medio, pero no hay solución de continuidad entre la consecución del fin y su práctica. Por el contrario la inercia del grupo, medio insustituible de la operación orgánica, periclita hacia su descomposición, no se funde

de la misma manera con la operación del grupo. Hay solución de continuidad en la inercia, espacio interno que no es, él mismo, inmediatamente funcional. Lo inorgánico se vuelve mediación inerte entre las funciones de la comunidad.

En el interior del grupo reaparece la multiplicidad y permanentemente el grupo debe realizar tareas de reagrupación fortaleciendo la inmanencia sin dejar de reexteriorizar y distribuir las tareas funcionales:

«Lo que hace la especificidad de la praxis organizada es la pirámide de inercias que la constituye, exteriores e interiores (por exteriorización de la inercia de interioridad y por interiorización de la inercia de exterioridad) y el hecho de que para todo aparato su objeto (esos sub-grupos que se tiene que enlazar) aparezca como inercia externa-interna y como tal tenga que ser maniobrada, mientras que el mismo aparato en su relación con otros órganos coordinados se hace manipular como inercia por aparatos superordenados» [84].

Así la diferencia entre el «tercero regulador» que opera en el «*grupo-en-fusión*» y el jefe, autoridad en el *grupo organizado*, viene dada, aparte de otras determinaciones, por la cantidad de mediaciones que separan las dos estructuras. Frecuentemente el jefe lo es en el interior de *un subgrupo* que apoya su jefatura. Este subgrupo está en relación jerárquica y dominante respecto a otros subgrupos y respecto a otros individuos. *La dinámica interna es una multiplicidad de subgrupos que compiten por la dominación o persiguen sus fines en el interior de la finalidad general.* La presencia del «tercero regulador» y la del jefe significa que la estructura «trascendente-inmanente» rige para ambos en un grado de intensidad distinto y significa también que la organización concreta, intensifica la operación integradora otorgando poderes casi trascendentes a la praxis individual. En definitiva estas complejidades de la organización conllevan una temporalidad y un desarrollo por el cual debemos concluir que la praxis común es a la vez una *acción* y un *proceso*:

«En efecto, es totalmente imposible que una libertad solitaria produzca, luego comprenda, el juramento como determinación de la reciprocidad mediada. Y si cada uno comprende así al grupo, en tanto que parece superarse hacia una forma nueva de integración, es que en la experiencia concreta la pertenencia al grupo está dada al mismo tiempo que la existencia práctica individual; de manera que no se trata de dos momentos separados de la comprensión, sino más bien de dos tipos de actos (prácticos y teóricos) siempre posibles, separadamente a la vez» [85].

La praxis se descubre inmediatamente por su fin, el agente se produce a sí mismo por la consecución de su fin aunque opere en el interior de un grupo en proceso:

«Conserva todas las características de la acción individual, ya que está constituido por la acción orientada de una multiplicidad de individuos; pero al mismo tiempo estas características reciben en él la modificación de la pasividad» [86].

En este sentido el grupo-organización añade una mayor complejidad a la acción del grupo juramentado:

«En el grupo en tanto que praxis común, las inercias juramentadas son la mediación siempre recubierta y velada entre las actividades orgánicas. En el grupo-proceso, la actividad práctica, como acontecimiento inasible y fugaz, sirve de mediación organizadora entre las inercias sufridas (en tanto que las disuelve provisionalmente)» [87].

*Convertida en proceso la acción del grupo viene a significar una reversión de la praxis común.* La diversidad de las acciones ha obligado a realizar tareas especiales de reagrupamiento que formalizan las relaciones entre los individuos pero no aumentan de hecho su proximidad entitativa. La acción común manifiesta una dinámica específica que la sociología ha apreciado. Escribe Sartre:

«Esta aprehensión de la actividad humana como proceso por lo demás se vuelve a encontrar con formas un poco diferentes -y sobre todo no dialécticas o aberrantes- en muchos sociólogos americanos: la Gestalt de Lewin se apoya en una visión de la praxis como proceso; tiene un destino, totalidad (como ley exterior de interioridad), organización sintética y pasiva de resultados. Los trabajos de Kardiner, las medidas de Moreno, los estudios de los culturalistas remiten siempre a esta pasividad orientada, irreversible e inflamada por una inerte finalidad que acabamos de descubrir. Es que, según un determinado punto de vista, el grupo-proceso es una realidad constante de nuestra experiencia. No han inventado sus características: no han elegido no ver más que a él y estudiarlo en el nivel de su plena ininteligibilidad» [88].

El grupo aparece como un «*enorme objeto pasivo*», como una especie de barco ebrio a la deriva, arrastrado hacia su destino. Reducido a permanentes tareas reparadoras las inercias engullen los significados teleológicos de esas acciones. Realmente estamos en el límite de la inteligibilidad real. Un paso más y estaremos ya inmersos en la serialidad. Llamaremos *estado del grupo* [89] a ese momento, a esa relación de la inercia constituida (sufrida y jurada) con la praxis en tal momento particular:

«Estamos al borde de volver a encontrar la serialidad. Y además la vamos a encontrar. Pero de momento, basta con comprender al grupo como praxis constituida. En él, por la determinación de sus miembros, vemos producirse *como conflicto dialéctico* a la tensión contradictoria que opone a la praxis totalizadora con la multiplicidad de los agentes» [90].

En esta tesitura conflictual la dificultad de la inteligibilidad dialéctica constituida proviene de que la praxis orgánica, en cada uno, armonice con todos, la multiplicidad como determinación práctico-inerte para hacer un *dispositivo que permita que la acción se vuelva común aún manteniéndose individual*. Hay que evitar que las distancias de la distribución funcional dispersen al grupo totalmente. La búsqueda del equilibrio será una constante del sistema institucional que surgirá para evitar los conflictos.

Pero antes de abordar el análisis de las instituciones y del Estado -cosa que nosotros vamos a hacer de una manera muy somera y esquemática- hay que tener presente que el problema de la inteligibilidad de la praxis constituida concluye sus caracteres esenciales en este momento. Sartre estudiará a continuación todas las complejidades de los sistemas y las distintas relaciones que guardan los individuos con esos sistemas, ya se encuentren dentro de ellos o por el contrario estén fuera, ya sean protagonistas máximos en el ejercicio del poder y de la soberanía, ya sean humildes representantes de partido en una circunstancia coyuntural. Nadie duda de la agudeza y de la perspicacia de estas descripciones tanto más interesantes cuanto que se inscriben en la inteligibilidad de una dialéctica que previamente ha sido precisada metodológicamente. Considero que estos trabajos deben ser debidamente incorporados en una sociología interesada por la función del individuo como motor fundamental de la dinámica social, como alfa y omega de la organización, como punto de partida y arribada que justifique todo el aparato social. Creemos que la



aportación sartreana a este punto es fundamental. Esta irreductibilidad del hombre es una constante de su estudio:

«Lo que quiero mostrar en efecto, es la identidad de la acción individual y de la acción del grupo, de la acción del grupo y de la acción mecánica, esto es, la praxis orgánica como praxis reguladora del grupo y del maquinismo y al mismo tiempo la irreductible oposición de la máquina y el individuo» [91].

## C) El proceso institucional y el poder

### I.- Individuo y sociedad

Comienza Sartre el estudio del análisis institucional con una declaración taxativa:

«Este conflicto insuperable de lo individual y de lo común, que se oponen, se definen el uno contra el otro y vuelven cada uno al otro como su verdad profunda, se expresa naturalmente con nuevas contradicciones en el interior del grupo organizado; y estas contradicciones se expresan a su vez con una nueva transformación del grupo; la organización se transforma en jerarquía, los juramentos dan nacimiento a la institución» [92].

La experiencia de nuestro autor, la selección de datos que realiza, va de lo simple a lo complejo porque es a la vez formal y dialéctica, y en la medida en que va de lo abstracto a lo concreto. Hemos dejado atrás la transparencia de la dialéctica constituyente y la inteligibilidad dialéctica del grupo juramentado, hemos descrito las características de la dialéctica constituida como acción común y, siempre hacia lo concreto, en esa construcción que Sartre realizará de la realidad cotidiana, llegaremos al sistema institucional, al proceso social, en donde las necesidades de los individuos y de las sociedades se demandan y contraponen. Volver cada uno al otro como su «realidad profunda» significará esto: la *contradicción básica de lo social*, será el conflicto entre el individuo y la institución cuando precisamente se reclaman mutuamente.

La importancia de cada uno y la intercambiabilidad de todos supone el conflicto entre lo esencial y lo inesencial, agravado por el hecho de que la institución es poder y el dominio de la institución, por tanto, parece, que pone a los individuos, más allá de la paridad general en la estructura inmanencia-trascendencia, otorgándoles una especie de absolutez.

Sartre nos advierte indirectamente, ante los *peligros del sociologismo de Durkheim*. El reconocimiento implícito del individuo que se realiza en la progresiva división del trabajo y el paso del derecho represivo al restitutivo, no puede ser considerado como la génesis misma de la estructura individual:

«El individuo en tanto que tal, sería un producto de la división del trabajo. Estas consideraciones no tienen ningún sentido; atestiguan simplemente la voluntad común de reducir el organismo práctico de su función social» [93].

Pero precisamente esa irreductibilidad es el elemento desencadenante del conflicto. Esa irreductibilidad supone que en relación con la operación común, cada función tiene una importancia relativa, luego el individuo común es inesencial o relativamente esencial; pero en relación con el cumplimiento de esta tarea social, el organismo práctico es mediación esencial. Es preciso señalar que la situación en la que el grupo se encuentra no deja opción a otra cosa; se trata de combatir una serialidad renaciente y el grupo reacciona con nuevas prácticas contra este peligro permanente

que se descubre en el nivel de la organización. El grupo se conforma como un grupo institucionalizado, lo que significa que sus funciones y su poder, sus «órganos» se van a transformar en instituciones. El *individuo común se convertirá en individuo institucionalizado*. La comunidad tratará de otorgarse un nuevo tipo de unidad cuya garantía se basará en la institucionalización de la soberanía y de la autoridad. Pero la interferencia de estos dos movimientos inorgánicos -la institucionalización y la serialización- no es una solución que termine con la alteridad. Nos encontraremos en un sistema social un tanto degradado:

«*Degradar* no comporta aquí, como muy bien se entiende, ninguna referencia a ningún sistema concreto de valores, aunque fuese la afirmación de que la libertad es fundamento de los valores: sólo queremos decir que el grupo, cuyo origen y cuyo fin residen en un esfuerzo de los individuos reunidos para disolver en ellos la serialidad, a lo largo de su lucha se encuentra reproduciendo en él la alteridad» [94].

Nos encontramos aquí ante una experiencia que resulta circular, puesto que esta materialidad trabajada será la base de nuevos fenómenos de serialización reconstruyéndose los colectivos que estaban en el inicio de la experiencia. Nos encontramos pues finalizando esta marcha de lo abstracto a lo concreto, este dibujo formal de la dialéctica materialista estructural e histórica. Pero todavía falta un momento precioso para rematar esta descripción. Se trata de describir el ámbito de lo concreto, es decir, se trata de limitar el puesto de lo concreto en este desarrollo que apunta hacia allí como su norte. Eso significa que tendremos que enfrentarnos no ya con la organización ideal que se va otorgando a sí mismo sus determinaciones según las vicisitudes ideales de sus antagonismos y de sus necesidades. En lo concreto de la historia veremos el conjunto de los grupos institucionalizados, los colectivos y las series, los individuos no alienados, los grupos en fusión, los juramentados...

## **II.- La institución:**

### **Intersección de lo colectivo y de lo común**

Pero detengámonos, antes de estudiar las primeras señales de la historia, en la *INSTITUCIÓN*. El objeto de nuestro análisis no es más que el de captar ese momento en que de nuevo volvemos a encontrarnos en lo serial. La institución nos servirá como puente o como plataforma giratoria que nos traslade desde el grupo como comunidad organizada hacia el colectivo reificado:

«Hemos visto la pasividad activa como producción regulada de la inercia juramentada y como condición de la actividad común; y también hemos hecho la experiencia en el campo práctico-inerte, de la actividad pasiva como resultado de la alienación; hay que considerar a la institución en un grupo descendente como el paso de una a la otra» [95].

Gran parte de este fenómeno procede del hecho de que la institución es poder. Se trata de un poder institucionalizado para regular los posibles conflictos. Frente a este poder las posibilidades del individuo quedan muy mermadas:

«La violencia contra el poder se vuelve poder violado que tiene que restablecer en su pureza por medio de la violencia» [96].

El individuo ya no está legitimado para ejercer la violencia. De hecho por la sola razón de ejercer su soberanía es *objeto de sospecha* puesto que la heterogeneidad de las funciones es caldo de cultivo para intereses contrapuestos:

«Las depuraciones tratan de restablecer la homogeneidad interior pero reemplazan una heterogeneidad casi estructurada (función y poderes de la oposición) por una heterogeneidad difusa» [97].

La alteridad se vuelve la realidad secreta de la unidad. *Se finge el espíritu unitario cuando no hay posibilidad de una práctica unitaria:*

«En este nivel cada uno está dentro, en la medida en que todos los Otros están fuera; la tensión de inmanencia-trascendencia se encuentra degradada, pasivizada en el grupo colectivizado; el *objeto colectivo* es yo-en-el-grupo-sin-mi» [98].

Esta ausencia en el interior, es objeto de manipulaciones sin cuento, por conspiraciones fingidas o reales. Mis propias reacciones son insuficientes, buscando extrañas complicidades, descubro, en la tensión trascendencia-inmanencia en mi ser-fuera-de-mi-en-el-grupo como alteridad de impotencia y mi imposible integración como riesgo de exilio-secesión.

El individuo no puede vivir en solidaridad activa la institución. El individuo ha dejado de protagonizar su historia y de la misma manera el grupo al que pertenece manifiesta la imposibilidad de ser sujeto. *Al contrario de lo que pensaba Durkheim el fenómeno colectivo institucional no manifiesta ninguna práctica común, ninguna conciencia comprensiva de la totalidad. No es tampoco una Gestalt.* La realidad objetual de la institución implica una estructura de exterioridad que limita nuestros intentos de interiorización. Si en su origen son verdaderas representaciones colectivas en tanto que están fundadas en una praxis común, pronto sufren una transformación. Si realmente en un principio manifiestan la actividad y la fuerza de la dialéctica constituida pronto aparece un poder como extraño al individuo:

«De las dos negaciones del grupo -la praxis individual y la serialidad- la primera, como hemos visto, está acompañada por la realización de la empresa común; es negación ontológica y realización práctica: la otra es definitiva y es contra ella contra la que está originariamente constituido el grupo. Sin embargo, es la primera la que constituye lo sospechoso para los aparatos de terror. Pero es que el terror es en sí mismo sospechoso para sí mismo» [99].

*En un medio tan alterado la degradación llega al punto de confundir la libertad del tercero regulador con una alteridad insolidaria y hostil.* La libertad práctica, la soberanía aparece como generadora de alteridad. El terror me obliga a interiorizar en mí la inercia al máximo, a consolidarla, a formar un todo con ella. La lucha contra la serialidad ha llegado a un estado de contra-serialidad inorgánica. El individuo transfiere al grupo su libertad reguladora:

«La modificación fundamental consiste en transferir, al mismo tiempo, *el ser común del grupo*, la libertad reguladora y la imposibilidad de una unidad ontológica a la praxis del grupo en tanto que tal» [100].

Algunos sociólogos han observado, en esa transferencia a la institución de la libertad reguladora, una liberación de la ansiedad personal.

Sartre también ha captado esta dimensión que conjuga, por tanto, una *situación peculiar* en donde *es al mismo tiempo la práctica del terror y una reacción de defensa contra el Terror.* Realmente esta doble relación de reciprocidad mediada dependerá de las distintas circunstancias en las que el grupo se encuentre. En los primeros

momentos de la institución el grupo está todavía vivo, pero con el tiempo el individuo pierde esencialidad. Los intereses de la institución prevalecen.

### III.- Dos transformaciones fundamentales de la libertad

Sartre estudiará detenidamente las *dos transformaciones* de la condición humana que la institución perpetra sobre la actividad libre.

1) La primera transformación consiste en el *retorno de la serialidad*. Sartre nos dice que esta serialidad en el interior de las instituciones nunca será como la que existe en los fenómenos colectivos de lo práctico-inerte, pero sus efectos son muy similares. En definitiva la unidad de la institución es la unidad de todos en la alteridad en tanto que denominador común, en tanto que condición general de la interioridad del grupo. La transferencia de la regulación sobre la institución deja al hombre desposeído y toda la comunidad queda despojada de un elemento que acapara la institución:

«El *ser de la institución*, como lugar geométrico de la intersección de lo colectivo y de lo común, es el *no-ser* del grupo que se produce como lazo entre sus miembros» [101].

La fraternidad y la humanización surgida en el juramento se acaba proyectando en la institución como realidad vigente y poderosa, vínculo ambiguo de terror y de liberación. El poder de la institución se manifestará a su vez a través de los individuos institucionalizados que frecuentemente actuarán de una forma típica. Cuando está en el ejercicio normal de sus funciones se muestra integrador y abierto luchando contra las posibles alteridades con el ánimo de liquidar al Otro en él para liquidarlo en los Otros; pero cuando su puesto en la institución es atacado, o cuando la institución misma es objeto de alguna hostilidad «se constituye bruscamente como el Otro absoluto» que detenta el poder máximo. De tal manera la institución se convierte para todos en la realidad humana fundamental y agente socializador fundamental y perpetuo:

«El imperativo y la impotencia, el terror y la inercia se fundan recíprocamente. El momento institucional corresponde, en el grupo, a lo que se puede llamar autodomesticación sistemática del hombre por el hombre. El fin, en efecto, es crear hombres tales (en tanto que individuos comunes) que se definan a sus propios ojos y entre sí por su relación fundamental (reciprocidad mediada) con las instituciones» [102].

El peso de las instituciones es inevitable. En la medida en que el poder de la institución está montado sobre nuestra impotencia. En la medida en que su realidad es más potente que la del individuo se está sufriendo un índice definido de *reificación*. No significa esto que siempre sea padecida como un constreñimiento. Al calor de las instituciones los individuos se quieren convertir en cosas que junto a otras cosas eviten la dispersión general y el aniquilamiento.

En definitiva, la institución tiene las características contradictorias de ser una praxis y una cosa. Estas dimensiones, señaladas por los sociólogos abundantemente, otorgan a la institución una fuerza de inercia considerable. Esta fuerza inercial no se la otorga simplemente el hecho de que toda institucionalidad se apoya en la urdimbre del sistema institucional y en última instancia en la autoridad soberana competente -punto que estudiamos a continuación- sino sobre todo porque se opone, por y en su ser inerte, como esencialidad, y define a los hombres como medios inesenciales de

perpetuarla. Pero eso no significa que la inesencialidad sea un proyecto y una finalidad manifiesta:

«Esta inesencialidad no es ni de la institución al individuo ni del individuo a la institución; de hecho es la práctica que se aísla en tanto que se produce en un medio común y definido por nuevas relaciones humanas» [103].

De modo que son las relaciones humanas que se generan en el interior de las instituciones las que determinan el alcance y la naturaleza de la participación del individuo.

2) *La libertad del jefe: la soberanía no reclama ningún fundamento especial.- Su límite.*

La segunda transformación proviene de la interioridad del sistema institucional cuyo sostén básico es el de la autoridad. Entre la autoridad y el sistema hay mutuos reforzamientos:

«El sistema institucional como exterioridad de inercia remite necesariamente a *la autoridad* como a su reinteriorización, y la autoridad como poder sobre todos los poderes y sobre todos los terceros a través de los poderes está establecida a su vez por el sistema como garantía institucional de las instituciones» [104].

El tercero regulador se reviste de los poderes del juramento y de la división del trabajo. *El jefe se monta sobre la estructura del tercero regulador fortalecida por el poder difuso de vida y muerte que significa el juramento y por el poder concreto como titular juramentado de la regulación como función organizada.* Si la institución acaparaba los poderes de los individuos, el jefe, sin dejar la estructura inmanente-trascendente, intenta acaparar el poder. No hay jefe sin poder institucional:

«Las instituciones son necesarias, es decir, un renacimiento de la serialidad y de la impotencia, para consagrar el poder y asegurarle su permanencia por derecho; con otros términos la autoridad descansa necesariamente en la inercia y en la serialidad, en tanto que es poder constituido; pero inversamente su eficacia real, por la fuerza coercitiva de que dispone, tiene que tratar de aumentar el poder y el número de las instituciones, como productos de la recurrencia y de la masificación y como única arma común eficaz para luchar contra los factores de dispersión» [105].

El cometido del poder institucionalizado y personificado no puede ser otro que el de aumentar el poder y aumentar las instituciones, como única arma común eficaz para luchar contra los factores de dispersión y de luchas intestinas. La autoridad utiliza la multiplicidad de las relaciones institucionales para conjugarlas, dándole la unidad sintética de una praxis real.

*Para Sartre la soberanía no reclama ningún fundamento especial.* Sartre comprende que se busque esa fundamentación puesto que siempre se parte de un punto de vista erróneo al considerar que el estado de pasividad y masificación es anterior lógica e históricamente y no se parte de las estructuras de poder como praxis organizada.

No hay necesidad de fundamento para la soberanía si pensamos que el hombre es soberano. En su momento ya indicábamos que la soberanía del hombre radica en su poder de ordenación del campo práctico envolvente y en su poder de manipulación.

En la medida en que el campo material es también campo social, la soberanía del individuo se extiende sin ningún límite a todos los individuos.

El *único límite de la soberanía* del individuo será la soberanía de los otros y la reciprocidad constituida como soberanía de todos y de cada uno sobre el otro.

«La soberanía en el grupo no tiene, pues que dar cuenta de su poder positivo, sino de las determinaciones negativas y limitativas que se le inflingen» [106].

El individuo titular de la autoridad también tiene límites en el ejercicio de su soberanía. Como toda estructura trascendente-inmanente no puede ser más que casi-soberanía porque si no sus lazos vinculantes con el grupo quedarían rotos y no podría ejercer su poder. El jefe como función unificadora, modificadora y represiva, es interior al grupo mismo.

Lo que conviene fundamentar es el título concreto de la autoridad institucionalizada, es decir, la asunción personal del poder concreto por un individuo que es común. Lo que hay que explicar es la insuperabilidad del individuo como soberanía-institución:

«Si no es superable y si no obstante no deja el grupo, significa que su acción reguladora (realmente efectuada o definida como operación organizada) se determina siempre como la praxis común que se da sus propias leyes frente a todos. Pero la insuperabilidad produce el tercero insuperable como el miembro del grupo por el cual se tiene que efectuar siempre esta regulación» [107].

Mediación de mediaciones, reconquistando permanentemente la unidad del grupo sin perder la perspectiva de las finalidades del grupo, el tercero se constituye en responsable máximo de la suerte del grupo. En definitiva, un mediador individual, único e insuperable ejerce sus poderes sobre la reciprocidad general.

*IV. - La paradoja del sistema institucional*, es que más allá de sus articulaciones inerciales se erige la voluntad individual como instrumento decisivo para su funcionamiento. Pero en el interior del sistema esta *voluntad otra* introduce una nueva pasividad inducida, funciona como soberanía insuperable sin reciprocidad. De modo que la reciprocidad se concreta en la autoridad pero en ella se disipa.

Constituida la autoridad como individualización potenciada del fin común, ratifica Sartre lo dicho con anterioridad: el grupo se propone actividades individualizadas:

«Cada vez que la praxis común se mantiene viva y actual, la dialéctica constituyente sostiene a la dialéctica constituida incluso bajo los espesos estratos de los conjuntos seriales e institucionalizados» [108].

Si esta circunstancia es paradójica «la contradicción propia de los sistemas institucionales» es que cuanto mayor es el aparato inercial que forman, cuantas más instituciones y autoridades se formalicen mayor es el riesgo de serialidad, mayor es el riesgo de alienación de estas instituciones. Pero todo riesgo reclama a la soberanía mediadora e integradora:

«La soberanía revela en esta perspectiva su verdadera función: es la reinteriorización institucional de la exterioridad de las instituciones, o, en la medida en que éstas son mediación reificadora entre los hombres pasivizados, es la institución de un hombre como mediación entre las instituciones» [109].

Situación paradójica y contradictoria que gravita sobre las relaciones prácticas de los terceros institucionalizados y que las condicionan en reciprocidad en un movimiento indefinidamente repetido de un mismo proceso-práctico.

Del mismo modo que el ser de la institución es la materialización del no-ser del grupo, el grupo-institucional se aprehende en la unidad práctica del soberano como razón constituyente:

«Es que como hemos visto, el grupo institucional aliena las libertades prácticas de sus miembros en la libre praxis de la comunidad. Pero ésta no existe sino como objeto abstracto y negativo de una intención vacía. La institución del regulador insuperable tiene como efecto reinteriorizar esta libertad común y darle un estatuto ambivalente de individualidad y de generalidad» [110].

La necesidad de reintegración permanente dotará de un carácter de eternidad la función de la autoridad («Ha muerto el rey, Viva el rey») y desde esta eternidad emanará sobre todos los individuos una estructura de generalidad en el cumplimiento de sus funciones. Lo universal y lo particular se unifican, el soberano-individuo y el soberano-institución están, pues, presentes a la vez en cada decisión de la soberanía y en cada reestructuración desde arriba del orden institucional.

Si de la práctica del soberano se define todo tercero integrado, en tanto praxis constituida de ella emana también la transformación de cada uno en casi objeto de la autoridad en cuanto insuperabilidad. Actuando desde fuera, realizando perpetuas correcciones que se ejercen como manipulaciones del campo práctico, la autoridad se reviste de un tinte inconfundible de voluntad individualizada. Necesariamente en tal tesitura debe asumir las decisiones de un agente del terror. Esto es lo que Sartre denomina «inversión inteligible de la contradicción»:

«Este poder, institucionalmente definido como reinteriorización permanente del grupo en exteriorización, representa ya en él mismo y ontológicamente la imposibilidad del ser común; pero en nombre de su función práctica, que es la integración, se esfuerza autoritariamente (y de ser necesario por la violencia) en realizar como ser común del grupo este ser-orgánico que señala precisamente la imposibilidad de que la praxis común se apoye en un ser común» [111].

Así pues, la soledad del poder es inevitable y la lógica del mismo, sobre la cual descansa toda la lógica del sistema, recalca, pronto o tarde, en la responsabilidad del terror y en el monopolio de la fuerza. Y esto supone -recordemos la contradicción- más soledad y más serialidad generalizada. Pese a todo, el grupo no parece tener otras posibilidades de permanencia: la división del trabajo es distribución de responsabilidades. Y en este sentido cabe preguntarse si es el soberano el que utiliza al grupo, o si es el grupo el que utiliza al soberano. Pero esta pregunta no tiene una contestación en el campo del análisis formal. Esta es una pregunta que sólo la historia puede contestar en cada caso.

Lo que sí se plantea Sartre es el sentido y las incidencias de la manipulación de los colectivos, por los grupos más o menos organizados. Se plantea también la naturaleza del Estado como instrumento soberano de las clases, o como instancia trascendente inmanente de las mismas. Cuestiones todas ellas sumamente interesantes pero que en esencia no serán más que análisis concretos de su teoría general, análisis que consideramos importantes como aportación a la teoría de las masas, entreveradas de fenómenos colectivos e inerciales, pero en proceso permanente bajo dinámicas manipuladas y proyecto de grupos y subgrupos. Recordemos, por ejemplo, el magistral análisis que efectúa de la cultura de consumo. Y no será solamente la sociedad de consumo la que prestará magníficos ejemplos de la serialización manipulada, sino también las sociedades socialistas y sus formas políticas policiales, su «dictadura del proletariado» -noción imposible de aceptar: toda

llamada dictadura del proletariado es una dictadura sobre el proletariado, dirá- su Estado burocratizado y su «culto de la personalidad».

Todos estos conceptos están tomados ahora como por la espalda. Quiero decir que aparecen en el análisis sin producir rupturas o sobresaltos. Están tan fundamentados en las razones de las dialécticas constituidas y en sus degradaciones que realmente aparecen como manifestaciones de una necesidad histórica cuyas últimas concreciones Sartre no toca en esta obra y ya no tocará jamás. Y esta lógica interna es la que le hace decir:

«La experiencia histórica ha revelado de manera innegable que el primer momento de la sociedad socialista en construcción no podía ser -considerándolo en el plano aún abstracto del poder sino la indisoluble agregación de la burocracia, del Terror y del culto de la personalidad» [112].

Los poderes concretados en los grupos y en las personas, los grupos dándose formas individuadas o individualizadas de acción son elementos insoslayables de la dialéctica constituida que acaba reclamando su inteligibilidad de la dialéctica constituyente.

---

[1] SARTRE, J. PAUL. *Critique de la raison dialectique* (précédé de Questions de Méthode). N.R.F. Gallimard, París 1960, p. 438.

[2] Ibid. p. 440.

[3] Ibid. p.440.

[4] Ibid. p.445-446.

[5] Ibid. p.445.

[6] Ibid. p.443.

[7] Ibid. p.444.

[8] Ibid. p.456.

[9] BERGER y LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires 1968. p. 76.

[10] Ibid. p. 80.

[11] Expresión dura de John McKinney en su obra *Tipología Constructiva y Teoría Social*. Amorrortu. 1968.

[12] BERGER y LUCKMANN. C.S.R. p. 81.

[13] TIRYAKIAN, Edward. *Sociologismo y Existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires 1962 p. 20.

[14] Ibid. p. 81.

[15] DURKHEIM, Emile: *De la división del trabajo social*. Ed. Schapire. Buenos Aires. p. 233.

[16] Ibid. p. 235.

[17] Ibid. p. 236.

[18] IRNBAUM, Pierre: p. 20 del Prefacio a la obra de E. DURKHEIM: *El Socialismo* Schapire Editor. S.R.L. Argentina 1972, Introducción de Marcel Mauss.

[19] GINSBERG, Morris: *Ensayos de Sociología y Filosofía Social*. Aguilar S.A. Madrid 1961 p.272.

[20] Ibid. p. 272.

[21] ARON, Raymond: *Histoire et dialectique de la violence*. Gallimard. Les Essais. París 1973. p. 241.

[22] BADCOCK, C.R.: *Levi-Strauss. El estructuralismo y la teoría sociológica*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. N° 286 México 1979 p. 116-117.

[23] PARSONS, Talcott: *El sistema social*. Biblioteca de la Revista de Occidente. N° 23, 2ª Ed. Madrid 1976. p. 38.

[24] Ibid. p. 39.

[25] MERTON, R.K.: *Teoría y Estructuras Sociales*. F.C.E. México 1970. Págs. 45y sig. GOULDNER, A.W. *The Coming Crisis of Western Sociology*. B. B. N.Y. 1970 p. 356-371.

[26] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 447.

[27] Ibid. p. 448.

[28] Ibid. p. 448.

[29] Ibid. p. 449.

[30] Ibid. p. 449.

[31] Ibid. p. 450.

[32] Ibid. p. 452.



[33] Ibid. p. 453.  
[34] Ibid. p. 453.  
[35] Ibid. p. 453.  
[36] Ibid. p. 455.  
[37] Ibid. p. 457.  
[38] Ibid. p. 457.  
[39] Ibid. p. 460.  
[40] Ibid. p. 462.  
[41] Ibid. p. 463.  
[42] Ibid. p. 463.  
[43] BRUFAU PRATS, Jamie: *Moral, Vida Social y Derecho en J. P. Sartre*. Universidad de Salamanca 1967 p. 135.  
[44] Ibid. p. 130.  
[45] Ibid. p. 135.  
[46] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 464-465.  
[47] Ibid. p. 465.  
[48] Ibid. p. 467.  
[49] Ibid. p. 469.  
[50] Ibid. p. 469.  
[51] Ibid. p. 472.  
[52] Ibid. p. 474.  
[53] Ibid. p. 475.  
[54] Ibid. p. 475-476.  
[55] Ibid. p. 476.  
[56] Ibid. p. 487.  
[57] Ibid. p. 490.  
[58] Ibid. p. 492.  
[59] Ibid. p. 491.  
[60] Ibid. p. 492.  
[61] Ibid. p. 494.  
[62] Ibid. p. 495.  
[63] Ibid. p. 496-497.  
[64] Ibid. p. 498.  
[65] Ibid. p. 498.  
[66] Ibid. p. 503.  
[67] Ibid. p. 504.  
[68] Ibid. p. 506.  
[69] Ibid. p. 507.  
[70] Ibid. p. 507.  
[71] Ibid. p. 509.  
[72] Ibid. p. 509.  
[73] Ibid. p. 511-512.  
[74] Ibid. p. 512.  
[75] Ibid. p. 504.  
[76] Ibid. p. 505.  
[77] Ibid. p. 505.  
[78] Ibid. p. 513.  
[79] Ibid. p. 514.  
[80] Ibid. p. 516.  
[81] Ibid. p. 521.  
[82] Ibid. p. 521-522.  
[83] Ibid. p. 531-532.  
[84] Ibid. p. 537.  
[85] Ibid. p. 540.  
[86] Ibid. p. 541.  
[87] Ibid. p. 541-542.  
[88] Ibid. p. 543-544.  
[89] Ibid. p. 545.  
[90] Ibid. p. 546.  
[91] Ibid. p. 549.  
[92] Ibid. p. 567.

- [93] Ibid. p. 568.
- [94] Ibid. p. 574.
- [95] Ibid. p. 583.
- [96] Ibid. p. 575.
- [97] Ibid. p. 575-576.
- [98] Ibid. p. 577.
- [99] Ibid. p. 578.
- [100] Ibid. p. 580.
- [101] Ibid. p. 583.
- [102] Ibid. p. 585.
- [103] Ibid. p. 581.
- [104] Ibid. p. 586.
- [105] Ibid. p. 587.
- [106] Ibid. p. 589.
- [107] Ibid. p. 591.
- [108] Ibid. p. 595.
- [109] Ibid. p. 595.
- [110] Ibid. p. 596.
- [111] Ibid. p. 600.
- [112] Ibid. p. 630.

## Parte VI

### Objetividad, historia y enajenación

#### A).- La complejidad de lo concreto como «medio formal»

Examinados los últimos momentos de la dialéctica constituida, desemboca Sartre en el final de la experiencia dialéctica. Habiendo tratado la dialéctica constituyente, lo práctico inerte y la reciprocidad, resuelto el camino de su superación mediante el juramento y la constitución de una nueva praxis, cuyos últimos análisis le han llevado a plantearse la cuestión del poder y del Estado como punto de arco de todo el sistema institucional, realmente Sartre ha terminado su experiencia dialéctica desde el punto de vista formal:

«Nos encontramos ahora no ante lo concreto verdadero, que sólo puede ser histórico, sino ante el conjunto de cuadros, de las curvaturas, estructuras y condicionamientos formales que constituyen *el medio formal* en el cual se tiene que producir necesariamente lo concreto histórico» [1].

En este primer tomo, único acabado pero sólo una parte de una obra cuya culminación hubiera sido de mucha utilidad para dejar más explícitos y transparentes sus conceptos, Sartre confiesa que sólo ha tratado de las «*estructuras elementales y formales*», con lo que sólo ha conseguido una parte de su objetivo: «fijar las bases dialécticas de una antropología estructural» [2].

Los trabajos posteriores tendrían que estar orientados en el sentido de mostrar la historia no en los aspectos regresivos de la experiencia dialéctica, sino como totalización sintética progresiva que descubrirá «la significación profunda de la Historia y de la racionalidad dialéctica» [3].

Al margen del sentido explícito de estas conclusiones nos parece que en la obra efectuada, Sartre aporta elementos muy positivos para renovar el marxismo en sentido estructural e histórico, rompiendo el dogmatismo de algunas interpretaciones y abriendo horizontes sugestivos para las ciencias humanas en general. Su obra resulta imprescindible a la hora de establecer un puente entre los logros y los supuestos de la fenomenología y los de las ciencias humanas en general y más concretamente los de la antropología y la sociología.

Pero volviendo a ese *concreto «medio formal»* en donde se constituirá la vida cotidiana como marco fundamental de la necesidad y de la rareza, en donde se convocan y concurren todas las experiencias conseguidas a lo largo del penoso caminar de la propuesta dialéctica crítica, una de las conclusiones más evidentes será precisamente la complejidad constitutiva de los componentes de ese medio, de esa cotidianidad, lo que nos obligará en cada instante de nuestra investigación a plantearnos el «estatuto específico» de cada espacio de la realidad:

«Las realidades sociales, no se contienen necesariamente en un nivel de inteligibilidad único y definido o no se dejan encerrar en determinado estatuto práctico-ontológico» [4].

Desde el panorama que se divisa en esa experiencia terminal realiza Sartre una sucinta recopilación de todos los conceptos conseguidos. Partió de la experiencia dialéctica de la vida orgánica singular llegando a esta complejidad concreta. Lo concreto nos patentiza la evidencia de la interconexión dialéctica del tejido que forma la realidad de la vida cotidiana. La C.R.D. partía de considerar «*el descubrimiento*

*capital de la experiencia dialéctica*», según el cual «*el hombre está mediado por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre*» [5]. Ahora este principio ha quedado demostrado. Todo el espacio de la cotidianidad está inmerso en la reciprocidad y en la intercomunicación dialéctica. Naturalmente, ahora sabemos donde están los elementos activos y los pasivos de ese conjunto, conocemos ahora lo que resulta accesible a la intelección dialéctica y lo definitivamente opaco -el sentido del sin-sentido- del existir.

Sabemos ahora que el individuo es un abstracto sin lo social pero es irreductible a lo social, como es irreductible a lo biológico y a lo orgánico. Pero también ocurrirá con lo social, al margen de las permanentes constituciones del hombre singular:

«La comunidad no es menos abstracta que el individuo aislado: hay pastorales revolucionarias sobre el grupo, que son la exacta correspondencia de las robinsonadas» [6].

Sartre se encuentra lejos de substantivar los fenómenos colectivos del mismo modo que evitará cualquier tipo de reduccionismo simplificador, es decir, que estos colectivos que nos ha descrito no pueden considerarse bajo el prisma de algún tipo de atomismo social. En este sentido nos resulta completamente equivocada la interpretación de G. Lichtheim que ha escrito lo siguiente:

«A partir de su planteamiento no metafísico, la filosofía política de Sartre es sustancialmente la de Hobbes, aunque su lenguaje sea el de Heidegger» [7].

Del mismo modo equivocadas nos resultan las siguientes expresiones de *Lapassade*:

«Rousseau a través de Hegel y Marx, podría ser el verdadero inspirador de la reflexión de fondo sartreana» [8].

Del mismo modo las series son inconcebibles sin los grupos y los grupos inconcebibles sin las series desde las cuales emergen:

«Entre los grupos y las serialidades, tienen, pues, lugar, concretamente intercambios dialécticos de naturaleza osmótica: la serie infecta al grupo con su pasividad, que él interioriza y transforma en instrumentalidad o que acaba por destruirle; (...) pero no olvidemos que la acción recíproca es posible» [9].

Los grupos determinarán un campo propio de un nuevo tipo que se llamará «campo común» frente al campo «práctico-inercial» formado por la existencia serial. El campo común y el campo «práctico-inerte» vendrán a constituir el horizonte inteligible de lo concreto, atravesado por agrupaciones que marchan hacia la delimitación de sus campos, o por series que circunscriben el ámbito de su inercia.

Estas mutuas irreductibilidades de los elementos componentes del cuerpo social, configuran junto a sus implicaciones y dependencias, unos procesos dialécticos de naturaleza circular:

«La primera circularidad es de orden estático: Vemos en efecto, que las estructuras y las líneas de acción del grupo están definidas por las características del colectivo de que se acaba de separar; al mismo tiempo, el grupo se reproduce en su relación práctica con el colectivo como alteridad dirigida y utilización de la actividad pasiva en todos los niveles de profundidad, hasta volverse pura y simplemente el movimiento de la máquina y el ritmo de la producción, la segunda

circularidad es ese movimiento perpetuo que degrada pronto o tarde a los grupos en acto y hace que vuelvan a caer en el colectivo» [10].

Respecto a estas inteligibilidades circulares, conviene aclarar aquí, que precisamente son ellas las que manifiestan el final de la experiencia dialéctica, puesto que de continuar, sólo cabría una repetición de los elementos ya estudiados. Y conviene tener presente también que estas circularidades no están condicionadas más que por el movimiento de la Historia y no vienen sometidas a ninguna ley. Con esto viene a insistir Sartre, simplemente una vez más, en el carácter formal de la experiencia dialéctica. Estas circularidades, agotan el ámbito de la inteligibilidad dialéctica, pero sólo la Historia decidirá en última instancia, sobre el ordenamiento concreto que cobrarán a lo largo de un proceso determinado. Este es el sentido de la expresión con la que Sartre acaba el análisis de las dos circularidades:

«Es esta doble circularidad estática y dinámica, en tanto que se manifiesta en las relaciones giratorias en todos los niveles de todas las concreciones sociales, la que constituye el momento terminal de la experiencia dialéctica y, al mismo tiempo, la realidad concreta de la socialidad» [11].

La concreta sociabilidad, estará afectada por las ondulaciones de estas formalidades que, en todo caso, vienen a estar ubicadas siempre sobre la base de la estructura relacional en un mundo material, afectado de radical insuficiencia y menesterosidad. Esa sociabilidad es siempre reciprocidad interpersonal mediada por la materia:

«El «descubrimiento» que hemos podido hacer durante la experiencia dialéctica (...) es que nos ha entregado a niveles diferentes esta doble característica de las relaciones humanas: Fuera de las determinaciones de la socialidad, como simple relación entre individuos reales pero abstractos, son inmediatamente recíprocas. Y esa reciprocidad -mediada por el tercero y luego por el grupo será la estructura original de las comunidades» [12].

Mediada por la materia y por la presencia del tercero, forman el fundamento de la sociedad y de la Historia y también el fundamento del sentido, pues Sartre, por una parte, partirá del principio antropológico que expresa la mediación siempre presente en la existencia del hombre pero, por otro lado, partirá del principio epistemológico que retrotrae el sentido de lo social, de lo histórico y lo objetivo, a la evidencia originaria que constituye la intelección constituyente. Intelección originaria que coexiste con el proyecto originario en que cada dialéctica orgánica consiste.

De ese modo la complejidad de la realidad social debe ser compatibilizada con su virtual intelección de praxis humana. Hacer compatibles las perspectivas objetivas y subjetivas de la historia, es algo que estaba presente explícitamente en el proyecto de la Crítica. Observemos que este problema está ahora relacionado con el de la necesidad y la libertad, con la complejidad de la realidad social y con la sencillez de la dialéctica singular.

Sobre la complejidad del mundo social objetivo, se detendrá Sartre especialmente en este último capítulo. La comprensión de las estructuras sociales ya puso de manifiesto las múltiples circunstancias por las que el mundo social constituido no era susceptible de una operación reductora de tipo analítico ni tampoco de una simplificación, por la cual la dialéctica constituida se agotara en la dialéctica constituyente. Se trataba de praxis-proceso, revestidas de dimensiones dinámicas y partes inerciales que resultaban como intermundos significativos abiertos a un horizonte difuso de posibilidades, que sólo la historia irá concretando. La multiplicidad de los componentes reales de la objetividad de lo social, impedirá los determinismos.

Esas realidades sociales no se contienen necesariamente en un nivel de inteligibilidad único y definido. Del mismo modo, la historia, no puede ser captada como si se tratara de un único proceso que empezara con «los primeros hombres» y transcurriera en una sola temporalización hasta llegar a «los últimos»:

«La ilusión de la dialéctica constituida es la humanidad como un hombre» [13].

Desarrollando estas ideas nuestro autor se explayará en la descripción minuciosa de los aspectos ontológicos y prácticos de las clases sociales, sometidas a las vicisitudes diacrónicas y sincrónicas de las relaciones con las clases antagónicas y con sus propias generaciones, y abundará, una vez más, en las argumentaciones contra la dialéctica de Engels y el determinismo económico que manifiesta. Si bien, las descripciones de las clases sociales aportan elementos importantes, que no podemos desarrollar aquí, las argumentaciones contra el economicismo, las hemos estudiado al hacernos cargo de las críticas de Sartre al marxismo dogmático.

Nos parece más interesante, por lo dicho, plantearnos el problema de la objetividad social y la alienación, puesto que resulta un problema cardinal a la hora de ubicar el pensamiento de Sartre entre las ideas contemporáneas.

## **B).- Objetividad y alienación**

### **I.- La conciencia comprometida con lo real**

Recordemos que la dialéctica es una lógica de la necesidad y de la libertad. Fundamentar la dialéctica significará dar debida cuenta de estas dos dimensiones de la vida y de la experiencia, haciéndolas, de alguna forma, compatibles a pesar de su contraposición.

Al contrario de lo que ocurría en *L'être et le néant*, en donde la libertad y la conciencia se encontraban encaradas sin posible conjunción, formando una antítesis insuperable, en la *Crítica*, el pensar continúa siendo irreductible al ser, la realidad irreductible al pensar, pero no obstante, las implicaciones mútuas y las correspondencias entre las formas de la conciencia y modos del ser resultan mucho más complicadas, de manera que Sartre pretenderá encontrar un «a priori material» desde el cual libertad y necesidad aparezcan conjuntamente, a lo largo de un solo proceso sintético y fundamentador. Frente a aquella antítesis rotunda aparece ahora un mundo en donde la objetividad y la subjetividad se confunden, aparece ahora un orden de cosas inmerso en la ambigüedad. El hombre está siempre mediado por las cosas -dirá- y las cosas siempre están mediadas por el hombre, pero esto quiere decir que la conciencia no es un simple «vacío» en el interior del ser, sino que lo modifica y lo transforma en la medida en que se debaten, conciencia y libertad, por lograr el conocimiento de las cosas y la comprensión dialéctica y fundamentadora del conjunto.

Sartre parece haber asimilado las críticas que le realizara en su momento Merleau-Ponty. En *Las aventuras de la dialéctica* opina que a Sartre le falta el sentido de la ambigüedad; que él quiere determinar la existencia humana mediante antítesis unívocas, es decir, cartesianas. La falta de elementos mediadores hace de la filosofía de Sartre, de la filosofía de los *Comunistas* y *la paz* un pensamiento diferente al marxismo:

«Son casi opuestos, y además lo que él aporta es un constante fracaso de la dialéctica» [14].

En un momento dado de su obra escribirá Merleau-Ponty:

«El marxismo sabe muy bien que toda situación es ambigua: ¿Cómo podría no serlo puesto que la conciencia que se toma de las situaciones es también un factor de la situación?, puesto que aquí no existe una separación entre el observador y el observado, ni tampoco un criterio objetivo para saber si es necesario forzar hacia el porvenir o esperar. Nada hay tan marxista como la mezcla del hecho y de la significación, excepto el hecho de que el marxismo no los mezcla en el equívoco, sino en una génesis de la verdad, no los aplasta uno contra el otro a los dos opuestos sino que constituye con ellos dos jalones sobre el mismo camino» [15].

Sartre no captará el sentido de la historia, ni el compromiso con lo material, no distinguirá momentos en los procesos sociales, ni constituirá por lo mismo un pensamiento realmente revolucionario. Se tratará de un voluntarismo decisionista, que pretenderá una ilusoria «acción pura».

«El mismo término de praxis que las tesis sobre Feuerbach empleaban para designar la actividad inmanente al objeto de la historia, Sartre lo retoma para designar la «actividad pura» que el proletariado hace nacer en la historia» [16].

Para Merleau-Ponty, en el caso de Sartre, «*el extremo personalismo hace de la historia un melodrama pintarrajeado con colores subidos*». Sartre parece desconocer el poder de la materia mediando en la vida de los hombres, parece desconocer las dimensiones irreductibles y autónomas del cuerpo social, la dinámica de las instituciones y los contenidos reales de la dialéctica.

Decíamos que Sartre parece describir la dialéctica en la *Crítica* como habiendo asimilado estas puntualizaciones. La lógica de la necesidad y de la libertad, comprende la realidad de lo material como «motor pasivo» de la historia, como único elemento con el cual es posible componer significaciones; las instituciones y la organización social serán necesarias para potenciar una libertad que sólo puede existir en conexión dialéctica con otras praxis y en una situación objetiva, campo común o campo práctico. Del mismo modo, hay que explicar la alienación, las imposiciones de esa materialidad rebelde. No todo es libertad y transparencia. La materia puede ser transformada y del mismo modo pueden variarse las instituciones sociales, pero frecuentemente las prácticas transformadoras se pierden en los nuevos contenidos y toman sesgos inesperados, se revuelven contra los hombres como si la materia hubiera sido encantada y componen «contrafinalidades» imprevistas. El componente material de la *Crítica* es muy superior al de su obra anterior.

Los hombres surgen en el interior de estructuras sociales, intercambian sus acciones y sus productos con otros hombres en un medio frecuentemente hostil. La sociedad nos crea, socializa al hombre pero al mismo tiempo puede negarle, es una realidad que afirma y que niega, un medio inmerso en la ambigüedad y el equívoco. La materia trabajada se convierte en instancia que exige y convoca en recurrencia a los hombres. Surge lo práctico inerte y la existencia serial. Los objetos construidos conllevan complicados procesos de producción y de colaboración humana. Incorporados en campos prácticos más o menos definidos alteran la conciencia del hombre exigiéndole múltiples prestaciones.

Cuando el hombre se resista al peligro en un campo serial puede ocurrir que aparezcan grupos en fusión que efectúen, casi sin querer y sin abandonar las

determinaciones impuestas por los colectivos de su ser social, rupturas revolucionarias. Las nuevas circunstancias obligarán a componer nuevas formas de vida, cuya base jurídica se encontrará en un juramento explícito o implícito, desde el cual crear una nueva convivencia y una nueva organización social. Las divisiones del trabajo comunitario, las estructuras y los sistemas institucionales, estarán siempre presididos por formas de correlación interpersonal mediatizadas cada vez más, por las funciones que es necesario acometer y distribuir. Es posible que sobrevengan nuevamente las alteraciones de lo serial; la materia trabajada, la sociedad constituida, puede dejar de manifestar signos positivos para la dialéctica y pueden acabar ofreciendo resistencias y alienar las acciones del hombre. En la dialéctica tal y como se presenta en la Crítica asistimos a la emergencia de lo *social* y de lo *disocial*. Tal y como ha escrito Ortega:

«La interpretación automáticamente optimista de la palabra «social» y «sociedad» no se puede mantener y hay que acabar con ella. La realidad social significa, en su raíz misma, tanto su sentido positivo como el negativo, o dicho por vez primera en este curso, que toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, disociedad que es convivencia de amigos y enemigos» [17].

Para Sartre el trabajo y la prosecución de las finalidades proyectadas confluyen en una materialidad que tiene sus propias e irreductibles características. Se destacan en el horizonte de unas relaciones humanas que se interaccionan mutuamente en un fondo de escasez y de menesterosidad. Afectadas por estas constantes antropológicas, las reciprocidades humanas, causa no causada de lo social, construyen una realidad, no sólo a través del *trabajo* de esa materia que las mediatiza inexorablemente, sino también mediante la *interacción significativa*, en el interior de colectivos.

Toda convivencia es una consecución, un trabajo efectuado sobre los demás y sobre nosotros mismos. Se trabaja la materia y la reciprocidad y todo lo trabajado puede alterarse y alejarse de las intenciones humanas. La existencia del hombre es, de una textura sumamente vulnerable porque al objetivarse se aliena. La existencia del hombre no está nunca concluida y perfecta. Siempre abierta y significativa viene obligada a constituirse permanentemente, desde las instancias constituyentes, en interrelaciones con los otros hombres.

Sobre un fondo de rareza y de intercambio humano, surgen las prácticas constituidas y los modos de producción, se yerguen las instituciones y aparece el intercambio mercantil. El hombre surgirá en el interior de estas materialidades, en un ambiente significativo, marco de referencia objetivo que se ofrece como un elemento presente, estado de abierto característico del existir humano. Las primeras nociones personales y las primeras definiciones de la realidad, y el instrumento fundamental de toda significación, el lenguaje, vienen proyectadas sobre la conciencia del infante, desde fuera de ella misma, por las personas que le rodean y por las cosas. La conciencia personal sufre un proceso de configuración, antes de que cobre noción de estas determinaciones externas. Nuestro *ser social*, precede a nuestra propia definición de las cosas. Situados en el espacio de lo práctico inerte y de lo instituido, sólo posteriormente retotalizamos, desde nuestras propias reivindicaciones, los sentidos de las cosas y ponemos en cuestión su legitimidad. Estas reflexiones ocuparán parte de sus mejores trabajos literarios de la última época -*Les Mots*- y compondrán el sentido de su última biografía *L'idiot de la famille*. Refiriéndose a Flaubert niño, escribe:



«Las necesidades provienen de él, pero el primer interés que adjudica a su persona lo deduce de los cuidados de que es objeto. En otras palabras, si la madre le ama, el niño descubre paulatinamente su ser objeto como su ser amado. Objeto subjetivo para él mismo a través de otro cada vez más patente, se convierte a sus propios ojos, como finalidad absoluta de operaciones consuetudinarias, en un valor» [18].

De modo que los primeros momentos de lo social en el ser humano, se caracterizarán por las modulaciones que la conciencia adquiere de sus prácticas y de sus necesidades en este contexto social significativo y signifiante. Las necesidades provienen de él y con ellas un conjunto de exteriorizaciones, pero las valoraciones proceden del exterior y se interiorizan como características personales. Creo que estas reflexiones resultan coincidentes con las investigaciones de J. Piaget. De ningún modo puede reducirse el hombre a un conjunto de necesidades biológicas. La dialéctica que mantiene con el mundo es inmediatamente social, intersubjetiva, podríamos decir, *práctico-significativa*. Los presupuestos genéticos del yo se dan, claro está, al nacer, pero se interconectan y afectan positivamente por los procesos de socialización y las características de los grupos primarios.

Estas ideas que manifiestan la profunda dependencia del individuo humano a su especie, forman parte también de los conceptos vertidos por Marx en torno a la antropología. Están manifiestamente expresadas por Marx en varios escritos y, según Lamo de Espinosa, en ellas puede comprobarse la influencia de Ludwig Feuerbach:

«Lo que especifica al hombre no es la conciencia de sí mismo como individuo, sino la conciencia de sí como miembro de la especie. En los manuscritos Marx utiliza constantemente los términos *Gattungswesen* (= ser de la especie o ser genérico) y *Gattungsleben* (= vida genérica). Tomados ambos de Feuerbach (introducción y capítulos I y II de la *Esencia del Cristianismo*) para hacer resaltar el especial carácter de la sociabilidad humana, que es propiamente natural» [19].

El carácter social de la auto-producción del hombre fue formulado por Marx también en *la Ideología alemana*. Para Berger y Luckmann el desarrollo de J.P. Sartre, desde su primer existencialismo a sus modificaciones marxistas posteriores, o sea, desde *El Ser y la Nada* hasta la *Crítica de la razón dialéctica*, es el ejemplo más notable del logro de esta intuición sociológicamente crucial dentro de la antropología filosófica contemporánea [20].

Por cierto, que estos autores consideran que la obra de Sartre «*ganaría mucho*» con una consideración de «*la psicología social de Mead*». No cabe duda de que parte de lo que Sartre ha dejado escrito sobre la génesis social de la personalidad, recuerda a los análisis efectuados por el «interaccionismo simbólico» norteamericano. Sin embargo, el «interaccionismo simbólico» no explica suficientemente la objetividad social, la cual quedaría reducida a una trama más o menos compleja de la interacción en general y de ninguna manera puede explicar fenómenos como los de la alienación práctico-inercial que ocupan un lugar tan importante en la *C. R. D.*

## II.- El carácter social de la autoproducción del hombre

Hay muchos autores que consideran muy fecunda una línea de investigación que opere sobre el cometido de fundir convenientemente las «*teorías laborales y las teorías comunicativas*» de la génesis de lo social. Entre estos autores estarían los mentados Berger y Luckmann, pero quizá los primeros que apuntaron en esa dirección serían H. Gerth y C. Wright Mills en 1953 con una obra que resulta

imprescindible sobre la cuestión [21]. Con posterioridad, otros muchos autores abundarían en estas ideas. Las «teorías laborales», cuyo prototipo fundamental sería, claro está, el marxismo, peraltarían los aspectos prácticos de la existencia como las dimensiones substantivas de la antropología humana, mientras que las tesis de las «teorías comunicativas» resaltarían los aspectos simbólicos de la vida en sociedad. El pensamiento más característico sería el de George H. Mead cuya obra básica, *Espíritu, persona y sociedad* podríamos considerar la Biblia del «interaccionismo simbólico» norteamericano [22].

Sobre estas consideraciones, es importante la obra de Lamo de Espinosa en la que podemos leer:

«Con todo, si formalmente ambos modelos se asemejan, en la medida en que ambos tienen la misma base hegeliana, y son así totalizantes, procesuales y dialécticos, sin embargo para Mead la dialéctica social es un proceso comunicativo basado en intercambios de información, mientras que para Marx se trata de un modelo materialista basado en intercambios de energía. Esto es, sin duda, lo que separa, pero también lo que une, ambos pensamientos, que si por un lado, se exigen mutuamente, por el otro, no son fáciles de armonizar. Por ello la síntesis entre Marx y Mead exige como paso previo el desarrollo de la dialéctica entre trabajo y comunicación como actividades constitutivas del mundo social» [23].

Efectivamente, como nos advierte el mismo autor, deberíamos evitar en esa fecunda elaboración «*leer a Marx desde Mead o a Mead desde Marx*». En definitiva, tal como nos propone Lamo de Espinosa, partiendo de la persuasión de que no hay trabajo creador sin lenguaje, pero tampoco lenguaje creador sin trabajo, hay que concebir un modelo teórico que combine «la dialéctica del sujeto y del objeto con la dialéctica del alter y del ego». Sin embargo, nosotros hemos denominado «*práctico-significativa*» la concepción sartreana, porque para Sartre la consideración de lo material es de tal índole, que la relación con el hombre supera el ámbito estricto de la relación sujeto-objeto. Hay un aspecto de la materia, lo práctico-inerte, que convierte al hombre en objeto significado desde las instancias prácticas y, por otra parte, si bien sólo con la materia se puede componer significados, el hecho cierto es que también la materia es el ámbito de la alienación y la ocasión del «sin-sentido». Con esto queremos indicar que la obra de Sartre es una efectiva y relevante aportación para esa conjunción, tan deseada, entre las teorías de «los modos de producción» y las «teorías de los modos de comunicación»; pero Sartre efectúa esta conjunción de elementos prácticos y significativos, a partir de una concepción de la existencia que debe a sus propios presupuestos de partida y a las evoluciones de su pensamiento, asumiendo la filosofía de Heidegger y de Husserl, las correcciones de Merleau-Ponty. A una concepción de la materia y del realismo social que, de alguna manera, se complementan, junto a una apreciación, también más realista y materialista, de la subjetividad humana.

Respecto al realismo social y a la objetividad del cuerpo social, recordemos que en Sartre concurren tanto lo que ha caracterizado como «*campo práctico-inerte*», como lo que ha denominado «*campo común*» o «*pasividad activada*» es decir, tanto las exigencias procedentes de la materia trabajada, siempre en un contexto de escasez, como las exigencias de la organización social propiamente dicha, es decir, las exigencias de las instituciones y del sistema social. E. Durkheim ha pasado a la historia de las ciencias humanas y del pensamiento social como el definidor del realismo social por excelencia. Ciertamente, si la realidad se la debe definir, como hizo Ortega

y Gasset en alguna ocasión, como aquello con lo cual tengo que contar quiera o no quiera, E. Durkheim ha definido los hechos sociales con los mismos caracteres constrictivos y objetivos que caracterizan los hechos acaecidos en el mundo natural. Es en las *Reglas del Método sociológico* donde ha manifestado ampliamente su pensamiento sobre el particular. No obstante, conviene tener presente que Durkheim no se agota en este objetivismo a ultranza, como ha demostrado entre otros Edward Tiryakian, y que, por otra parte, la definición de los hechos sociales tal y como se dan en el marxismo, no están tan alejados de este objetivismo del sociólogo francés. Efectivamente, como ha demostrado algún autor [24], se puede detectar el sociologismo de ambos y una aguda percepción de la cosificación social general. Del mismo modo que, ambos no permanecerían indiferentes a la pérdida del hombre, a la deshumanización consiguiente a lo que en Marx se ha denominado «poder social extrañado». Sobre este particular no sería vano el intento de clarificar y poner en correlación el concepto de «*anomia*» tan característico del sociólogo francés, con el concepto de «*alienación*» tan típico del pensamiento de Marx, tal y como observamos en algunos trabajos de la «nueva sociología norteamericana» [25].

Del mismo modo no resulta extraño que el ejercicio fundamental de Sartre, parezca a veces tanto una labor complementaria a los trabajos de uno, como a los trabajos del otro. En todo caso, Sartre concibe la fundamentación marxista desde una consideración de su obra, en donde se percibe una línea de continuidad entre los primeros trabajos de Marx y los últimos. Lejos de la filosofía de L. Althusser, la intelección de la obra de Marx debe someterse al análisis de lo que significa en su obra la alienación y las circunstancias que la procuran. Sartre insistió en ello cuando escribió la *Crítica* en el año 1960. El libro de Lamo de Espinosa nos parece un inmejorable ejemplo de este tema:

«No creemos, por tanto, que el camino que va desde la carta a su padre de 1837 y los trabajos sobre Epicuro hasta *El Capital* contenga ningún «corte epistemológico» ni «rupturas» teóricas, sino más bien la realización (coerción y superación) de un vasto proyecto inicial; del que vamos a destacar aquí dos ideas centrales; por un lado la superación del «antagonismo» kantiano entre ser y deber ser, entre naturaleza y sociedad; por otro lado, el descubrimiento del secreto de la dominación» [26].

Para este autor, ambos problemas tienen una solución conjunta a partir de la comprensión de la teoría del «poder social extrañado», que constituirá «*el núcleo rector de toda la producción de Marx*».

El problema para Lamo de Espinosa sería el que Berger y Luckmann definieron de la siguiente manera: puesto que la sociedad efectivamente posee facticidad objetiva, y la sociedad efectivamente está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo:

«¿Cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan facticidades objetivas? O, en términos apropiados a las posiciones teóricas aludidas: ¿Cómo es posible que la actividad humana (Handeln) produzca un mundo de cosas (Choses)?» [27].

Recordemos que para Sartre, el problema de la fundamentación se planteaba en términos parecidos o idénticos. Se trata de conciliar la necesidad y la libertad, siguiendo las demandas de la dialéctica. Efectivamente, se trataba de superar la tercera antinomia kantiana mediante una «síntesis práctica» y de orden totalizador. Sartre era consciente de que había que superar la contraposición entre Durkheim y

Weber. Desde el primero no es concebible la libertad, desde el segundo no podemos explicar debidamente la necesidad social. Si con Durkheim -y con el marxismo dogmático- el sujeto se desvanece en lo social como «conciencia colectiva» o como mera determinación del «modo de producción», con Max Weber y el «interaccionismo simbólico», lo social se desvanece en el sujeto y sus relaciones. La dialéctica de la cosificación y la subjetivización, es la forma que toma en esta dialéctica totalizadora el tema de la libertad y de la necesidad.

Sin embargo, para el Sartre de la *Crítica*, el problema de la objetivación toma unas características tan peculiares que parece que, a semejanza de Hegel, toda objetivación tenga que convertirse en alienación y en cosificación. Si así fuera, la *Crítica* habría concluido en el polo opuesto de los planteamientos del *Ser y la Nada*. Allí, todo era libertad y conciencia, ahora todo sería necesidad y opacidad.

### III.- Objetividad y alienación

Decíamos que para Sartre, las características de la objetivación parecen concluir en una inevitable alienación, lo que supone un acercamiento a las tesis sustentadas por Hegel; sin embargo, tratando el problema con rigor podemos observar diferencias relevantes.

Hay que decir en primer lugar, que las diferencias con Hegel son múltiples y que empiezan por manifestarse en el sentido mismo que la objetivación tiene para ambos. Sartre escribe:

«El error de Hegel fue creer que hay en cada uno algo que se tiene que objetivar y que la obra refleja la particularidad de su autor» [28].

Para Sartre, la finalidad y la menesterosidad están al principio de la exteriorización dialéctica llevada a cabo por el organismo desde sus necesidades. No es un estado interno de plenitud lo que impele a la objetividad, sino una interna insuficiencia. La objetividad es el precio que hay que pagar por la prosecución de los alimentos que debemos ingerir:

«En realidad la objetivación, en tanto que tal, no es el fin, sino la consecuencia que se añade al fin. El fin es la producción de una mercancía, de un objeto de consumo, de una herramienta o la creación de un objeto de arte. Y por esta producción, por esta creación, el hombre se crea a sí mismo, es decir, se separa lentamente de la cosa a medida que inscribe en ella su trabajo» [29].

El proceso de producción-objetivación crea transformaciones externas y, al mismo tiempo, produce transformaciones internas. Se trata de una actividad conjunta de resultados disociativos, con efectos externos e internos, constituye al objeto y al sujeto. Al contrario de lo que ocurre con Hegel, no se trata de un sujeto constituido, que existe previamente a sus actos y que se explicita en producciones sobre los que se reconoce, en una dinámica de enajenación y posterior identificación, en procesos sucesivos que se van superando en un mismo proceso discursivo. Para Hegel el proceso terminará en una absoluta conciliación del Espíritu Subjetivo y el Espíritu Objetivo, en un feliz final de la Historia:

«Con otras palabras Hegel suprimió la materia como mediación entre los individuos» [30].

Esta supresión de la materia que señala Sartre explicará no sólo que la objetivación no tenga el mismo sentido para los dos, sino que también tendrá otras

consecuencias. Por ejemplo, tendrá consecuencias también para lo que significa en cada autor el *reconocimiento* interhumano y el sentido de la *comunicación* en general. Para Sartre, la capacidad de reconocimiento humano se efectúa a partir de la condición material de los mismos, en el interior de una determinada situación y con las exigencias y afectaciones de un campo práctico significativo. Los hombres se reconocen en estos contextos concretos materiales como agentes prácticos y desde la materia, desde el ser de cada uno -burgués o proletario, colonizador o colonizado- recibirá la reciprocidad las consiguientes modulaciones. Las conciencias no actúan en el vacío. El poder de una conciencia sobre la otra no se ejerce directamente. El reconocimiento de la superioridad que una conciencia exige de otra conciencia, no responde a exigencias internas de las mismas conciencias, sino a las consecuencias materiales y sociales que éstos reconocimientos llevan consigo. Al filo de estas consideraciones, efectúa Sartre también correctivos de ciertos análisis que llevó a cabo en *El Ser y la Nada*. Ahora en ningún lugar la mirada tendrá aquel poder de cosificación que se le suponía. La cosificación que en la *Crítica* puede venir de los otros, será como una complementación reguladora del sentido general de la situación. Para el Sartre de la *Crítica* la reciprocidad implica:

1-que el Otro sea medio en la exacta medida en que yo mismo soy medio, es decir, que sea medio de un fin trascendente y no mi medio sin más.

2-que reconozca al otro como praxis, es decir, como totalización en curso al mismo tiempo que lo integro como objeto a mi proyecto totalizador.

3-que reconozca su movimiento hacia sus propios fines en el movimiento mismo por el cual me proyecto hacia los míos.

4-que me descubra como objeto y como instrumento de sus fines en el acto mismo que le constituye para mis fines como instrumento objetivo.

De todos estos puntos se deriva que, si bien todas las relaciones humanas son inmediatamente recíprocas, son moduladas por las determinaciones de socialidad, estarán mediadas por el tercero regulador y por el grupo, estarán separadas y alteradas en el interior de colectivos seriales o de sistemas organizados, o estarán en complementación de ubicuidad práctica en el ámbito de un grupo en fusión, pero nunca estarán dos conciencias referidas directamente una a la otra en un empeño directo de dominación, desde el cual se desprenderá un definitivo reconocimiento, como parece que ocurre en el pensamiento de Hegel cuando dice que la verdad del amo se encuentra en la conciencia del esclavo:

«Además del aspecto idealista del famoso pasaje sobre «el Amo y el Esclavo», se le podría reprochar a Hegel que haya encarado *el Amo y el Esclavo*, es decir, a través del universal, las relaciones de un amo cualquiera con su esclavo, independientemente de su relación con otros esclavos y con otros amos» [31].

Habrá que tener en cuenta la pluralidad de los amos y los esclavos, el carácter serial de toda la sociedad esclavista, la *complejidad de lo concreto* que ha señalado Sartre insistentemente. Refiriéndose concretamente al mundo romano escribirá Sartre:

«Si el esclavo detenta el secreto del amo, es mas bien en la medida en que el destino de su trabajo es acercarse al momento en que costará más de lo que produce, suponiendo por lo mismo la ruina del imperio romano» [32].

La reciprocidad puede ser positiva o negativa, puede adquirir la relativa indiferencia de la existencia serial precipitada por los fenómenos colectivos. Ciertamente existirá siempre esa radical reciprocidad del reconocimiento interhumano por el cual los

hombres se reconocen como tales, aunque se traten como perros, indica Sartre en algún lugar, pero siempre sobre la base de identificarse como agentes prácticos singulares. Hegel suprimió la materia entre los hombres y las conciencias.

Sartre indica que aunque se adopte su terminología,

«Habrà que decir que cada conciencia es la recíproca de la Otra, aunque esta reciprocidad pueda tomar una infinidad de formas diferentes -positivas y negativas- y que es la mediación de la materia la que en cada caso concreto decide sobre estas formas» [33].

Solo la materia puede dejar patencia y testimonio de la cooperación en el trabajo y en la sociedad, ya que la unificación de hombre a hombre por la praxis misma es imposible. El límite de la unificación se encuentra en el mútuo reconocimiento que se opera a lo largo de dos totalizaciones sintéticas; pero por muy lejos que se lleven estas integraciones, se respetan y siempre serán dos las que integran cada una su espacio propio. La materia une los agentes prácticos; como tales agentes prácticos, mantienen un índice de diferenciación irreductible. La soberanía de cada dialéctica singular no puede diluirse en ningún colectivo. Permanecerá aunque se aliene su objetivación. La comunicación humana sólo es posible en un fondo práctico que complementa y regula. La presencia del tercero regulador -recordemos que para Sartre la relación ternaria es más real que la relación dual- indica esta orientación de la acción, virtual o fáctica, en el interior de una circunstancia concreta estructurada e histórica. Como declara insistentemente, sólo con la materia puede componerse significados y, ciertamente, la materia puede ser significativa en algún caso, pero el hombre será el significante máximo. Creo que similares consideraciones son las recogidas por el profesor Montero Moliner, tan eficaz como elegantemente expresadas en *La Presencia Humana*, cuando diferenciando y distinguiendo el signo artificial y natural, al mismo tiempo que observa el ámbito significativo común sobre el que se destacan como significantes, escribe:

«Lo que importa es advertir que esas diferencias suponen una comunidad fundamental entre todos ellos decidida por su índole significativa o referencial. Y que la «referencia» es un fenómeno mucho más extendido y multiforme que la que se realiza como denotación en los signos verbales» [34].

Montero Moliner declara su deuda contraída con Heidegger sobre esta cuestión que según él, «*se la podría denominar abreviadamente «referencia objetiva», y seguramente Sartre está bajo las mismas influencias, aunque a nuestro entender severamente recordadas por Merlau-Ponty.*

Decíamos que Sartre insiste en este tema de que el único proceso significativo posible se realiza a través de la materia, mediadora ineluctable de la relación humana, pero de ninguna manera supone esto, como parece desprenderse de algunos razonamientos del sistema hegeliano que la Naturaleza se muestra como Idea sin más:

«Sencillamente no hay aquí Idea, sino acciones materiales ejecutadas por individuos. Y la materia es un reflejo cambiante de exterioridad y de interioridad, solo en el interior de un mundo social que rodea y que al mismo tiempo penetra, es decir, en tanto que está trabajada» [35].

Según estas ideas Sartre se diferencia de Hegel, no solamente por la índole del sujeto que se objetiva y por el sentido de la objetivación, sino también por la consideración de la función de la materia en la vida humana. Fuente de subsistencia,

componente último de instrumentos, de cultura y comunicación humana, es también alienación, motivo del «sin-sentido», momento constitutivo de los humano que resulta inconcebible sin la misma.

«Se trata, en efecto, de aprehender la praxis y su resultado desde dos puntos de vista inseparables: el de la *objetivación* (o del hombre actuando sobre la material y el de la *objetividad* (o de la materia totalizada actuando sobre el hombre)» [36].

Hemos visto que el producto hace al sujeto de la operación; que sólo el resultado, la objetivación, permite apreciar el fin del agente y le otorga un mayor grado de realidad. Será Madame Bovary quien constituirá la clave del entendimiento de G. Flaubert, y no a la inversa. De modo que el agente logra su propia constitución desde esa objetividad sobre la que plasma su operación, pero, al propio tiempo, la materia y su producto, usufrutuada por otros agentes prácticos, afectada por las vicisitudes de la externalidad -ya hemos estudiado esta inversión de la práctica- me devuelve exigencia, me «incorpora» y me materializa, me socializa y me significa. Así, la experiencia histórica objetiva, constituye la experiencia de una materialidad como inercia significativa, de la que el hombre es un significado. Naturalmente esta objetividad en destino, en exterioridad de la libertad, obliga a Sartre a plantearse más de una vez su relación con Hegel:

¿Diremos que se trata de una alienación? Ciertamente ya que vuelve a sí como Otro. Sin embargo hay que distinguir: la alienación en el sentido marxista de la palabra empieza con la explotación. ¿Volvemos a Hegel, que hace de la alienación un carácter constante de la objetivación, cualquiera que ella sea? Si y no» [37].

Observemos que la ambigüedad de la contestación supone un cierto acercamiento a Hegel y, obviamente un cierto alejamiento de Marx. Un nuevo alejamiento de Marx, podríamos decir. Recordemos que la rareza introducía en el pensamiento sartreano características sumamente diferenciadoras del pensamiento marxista. Allí como aquí, las alienaciones producidas por la «plusvalía» había que enmarcarlas en un contexto más amplio. De la materia sempiternamente escasa, surgirán motivos múltiples de discrepancia; de la materia como motor pasivo de la historia, «como materialización dinámica envolvente de la existencia humana, surgirán alienaciones entre las cuales la «plusvalía» ocupará un lugar relevante en el modo de producción capitalista, pero que requiere para su definitiva comprensión una teoría más general de la alienación que la haga más significativa. Así que es necesario tratar el problema de la objetivación sartreana, distinguiéndola tanto de Hegel como del mismo Marx.

La ambigüedad de la contestación, creemos estar en condiciones de comprenderla a través de esa materialidad constitutiva del ser humano. Ya hemos señalado como el agente se descubre a través de sus acciones. Sartre también ha descrito múltiples veces en su obra, cómo el niño recibe múltiples definiciones de su persona a lo largo del proceso diferenciador. Ya observábamos de qué forma el niño Flaubert viene caracterizado desde el fondo del seno familiar:

«Para las personas que han leído *El Ser y la Nada*, diré que el fundamento de la necesidad es práctico: es el Para-sí como agente descubriéndose primero como inerte, o, mejor, como práctico-inerte en el medio del En-sí» [38].

De ahí se derivarán nuevas correcciones a los planteamientos de su obra anterior:

«La alienación fundamental no proviene, como podía hacer creer *El Ser y la Nada*, sin razón, de una elección prenatal; proviene de la relación unívoca de interioridad que une al hombre como organismo práctico con su contorno» [39].

Si Sartre concibe la objetivación de forma diferente a Hegel, igualmente diferirá en la forma de entender la desalienación. Si la alienación procede del discurso de lo material, del mismo modo la desalienación debe encontrar los elementos facilitadores en características de la materia. Como observamos, las primeras determinaciones de la existencia vienen inscritas en el Ser. Sartre se reconoce con Hegel cuando escribe: «Siguiendo a Hegel, decíamos en *El Ser y la Nada* que la esencia es el ser pasado superado. Y, en efecto, es lo que primero es el ser del obrero, ya que primero ha sido prefabricado en una sociedad, en una sociedad capitalista, por un trabajo ya hecho, ya cristalizado» [40].

Pero estas coincidencias no resuelven las disidencias de fondo, porque los motivos y las causas de la alienación y de la desalienación son distintos. Cuando el hombre, en este caso el obrero, pretenda superar su alienación, trascender su ser, tendrá que utilizar esas mismas inercias impresas en su circunstancia, tendrá que utilizar esa materialidad instrumental existente para cambiarla de signo:

«¿Con qué superaría a la explotación si no fuese con lo que ella hace de él?» [41]

Sartre asume la expresión de Heidegger que hace del hombre un «*ser de lejanías*». Asumir la existencia significa poner distancia entre las cosas a las que, de una forma inmediata, viene referida en un primer momento. Componiendo mediaciones entre las cosas, el hombre construye una humanización de las mismas que nunca será total, es decir, que no concluirá en algún tipo de eliminación de la materialidad.

Por eso para P. Chiodi, la ineliminabilidad estatutaria de la presencia de la materia hace que el dilema entre alienación y desalienación en Sartre no puede tomar nunca, en el terreno político e histórico, la forma de ALTERNATIVA, sino la de la ALTERNANCIA:

«Este estado ontológico de ALTERNANCIA es el fondo de la equivocidad de fondo de la posición de Sartre. Equivocidad que está muy bien expresada cuando Sartre, tras haber preguntado si su posición implica un retorno a Hegel, responde: «Si y no» [42].

¡Ya estamos situados en la ambigüedad que tanto echaba de menos Merleau-Ponty en la obra del primer Sartre! Ambigüedad en forma de alternancia, es decir, en forma de una situación en donde la existencia se debate entre momentos de mayor o menor positividad o negatividad. Objetividad y subjetividad no son estados puros, polos contrapuestos definitivos. No cabe separarlos definitivamente ni confundirlos y conciliarlos definitivamente. Chiodi continúa su argumentación manifestando que Sartre tiene razón cuando reacciona contra la «facilidad» con que en Marx la alienación es suprimida (con la supresión del orden capitalista) pero:

«Yerra cuando cree que el buen camino para hacer menos fácil la desalienación es el de un retorno a la identificación hegeliana de alienación y objetivación con la simple corrección existencialista de la reconocida imposibilidad de una reabsorción conclusiva del objeto en el sujeto» [43].

Según estas ideas Sartre constituiría un «*hegelianismo existencialísticamente decapitado en su conclusión optimista*» pues no supondría ninguna aportación



efectiva al pensamiento de Marx. Pero el caso es que Sartre no puede reducirse a la problemática alienación-desalienación sin más. El logro feliz de Chiodi acuñando el concepto *Alternancia*, se malogra inmediatamente si se ignora las razones profundas y el materialismo radical sobre el que se configura esa alternancia. En definitiva, a nuestro entender Sartre aporta una dialéctica consecuente con el compromiso de la vida con la materia y con la sociedad. Esta dialéctica establecerá las bases de una antropología dialéctica estructural e histórica.

Se trata de un objetivismo y de un realismo social en donde las estructuras y los sistemas sociales tendrán siempre su índice de autonomía propio, en donde siempre surgirán conflictos de mayor o de menor gravedad entre el individuo y la sociedad, en la medida en que la existencia se resuelve entre instancias coercitivas y proyectos humanos. La problemática necesidad-libertad tiene un carácter antropológico social e histórico. Esta dialéctica materialista realista y sartreana, está en condiciones de integrar favorablemente -superando definitivamente el carácter «progresista-optimista» de algunos escritos marxistas- las aportaciones de Mao Tse-Tung planteadas en torno a las contradicciones principales y secundarias. Ludovico Geymonat ha escrito:

«Reconocer que las contradicciones que encontramos en el desarrollo de la sociedad no son todas iguales entre sí y que ninguna es «de por sí» principal o «de por sí» secundaria, significa reconocer el carácter dialéctico no sólo de nuestros conocimientos históricos sino de la propia historia en su objetividad» [44]

Para Sartre, por otra parte, es inconcebible un final de la historia, entendida como una definitiva armonización de los distintos componentes del cuerpo social o como una definitiva absorción de la materialidad, absolutamente racionalizada. Otro será el caso de Hegel, para el cual existe una conciliación final entre el Espíritu Subjetivo y el Objetivo. En ese final feliz de la historia, la alienación ciertamente desaparecerá pero también toda objetividad: si todo lo Real es Racional y todo lo Racional es Real parece una conclusión natural ese final feliz. Como ha escrito Chiodi:

«En el hegelianismo la alienación constituye una especie de estado relacional originario *de hecho*, asumido y resuelto en el proceso de desalienación que se concluye en un estado unitario conclusivo *de derecho*» [45].

En Marx la desalienación no implica aparentemente la conciliación, entre objetividad y subjetividad. Si la alienación es una consecuencia de la plusvalía, la desalienación puede ser total cuando se supere el sistema capitalista. Frente al «reino de la necesidad» es perfectamente posible «el verdadero reino de la libertad» (El Capital). El mismo Pietro Chiodi ha señalado que Sartre lleva razón cuando discrepa de Marx por la «facilidad» como se resuelve el problema.

Lamo de Espinosa ha puesto de manifiesto -recientemente entre nosotros- que el concepto de comunidad (Gemeinschaft) tal y como lo entiende Marx supone una conciliación definitiva entre individuo y sociedad, una supresión de uno de los elementos dialécticos, la necesidad, superada definitivamente por la libertad:

«Hay, pues, un orden natural-social inmanente a la comunidad, forma que esta se otorgaría espontáneamente, y que sólo es posible si la producción es directamente social, es decir, si no hay economía como producción de valores de cambio (si no hay, pues, mercado). En tal caso el orden comunitario es inmediatamente el orden del individuo y no habrá tampoco «personas», pues la persona, como transacción social entre el individuo y la sociedad, es el resultado de un

orden no inmanente, sino trascendente a la colectividad, orden que se impone desde fuera como Estado-Economía, y que adopta la forma de legalidad económica y jurídica» [46].

Marx criticó al idealismo la concepción de la realidad como racional y todas las derivaciones inherentes de este principio, pero esta detención de la dialéctica con la desaparición de la necesidad -que Sartre ha criticado cuando trató el problema de la necesidad y cuando trató el problema de la objetividad y de lo práctico-inerte- parece responder a un utopismo que las experiencias de algunos marxistas posteriores han intentado subsanar. La aportación de Mao Tse Tung en el campo de la teoría pudiera ser uno de los elementos más interesantes de esta complementación.

Lamo de Espinosa ha puesto de manifiesto el hecho de que en Marx la dominación del sistema social sobre todos los sujetos -la teoría del poder social extrañado- no carece de ambigüedad:

«Tanto el término que Marx utiliza (a veces «material»; otras, «objetiva») como el modo en que lo utiliza (dominio de la cosa sobre el hombre) puede prestarse a confusión. ¿En qué sentido es esta dominación material u objetiva?» [47].

La confusión consistiría en el hecho de que, en última instancia, la causa de la alienación no aparece con absoluta nitidez, no sabemos si las cosas se alienan por el hecho de ser soportes de sentido y centro de relaciones sociales, agotando su objetividad para los hombres en tanto objeto social, o si hay características propias de la misma materialidad que dotan a la cosa de una objetividad que no se agota en la esfera del sentido. En la historia del pensamiento marxista, Lukács, partiendo de la no distinción entre objetivación y alienación, hace imposible la desalienación, pues habría que asumir y reconstruir la misma materialidad. En el mismo Marx la desalienación es posible porque puede variar el sentido de las cosas. De este modo dice Lamo:

«La materialidad de la dominación sería así una materialidad aparente, que, de hecho, es social. Lo relevante no sería lo que la cosa es, sino lo que socialmente significa» [48].

Para Marx, por tanto, es perfectamente posible una desalienación que no comporta la abolición de la objetivación, puesto que para él, objetivación y alienación no coinciden.

P. Chiodi ha realizado una interesante *comparación* entre hegelianismo, marxismo y existencialismo sobre este punto. Hegel y Marx consideran posible la eliminación de la alienación. Pero para el hegelianismo la superación de la alienación se efectúa mediante la eliminación de la relación subjetivo-objetivo, es decir, eliminando la existencia misma como finitud relacional. Para el existencialismo -entiéndase Sartre- la relación es igualmente alienante, pero no puede ser eliminada. Es propio de la existencia su estado de abierto, su transcendencia constituyente:

«Por su parte el marxismo tiene en común con el hegelianismo la posibilidad de eliminar la alienación de una vez para siempre, pero tiene en común con el existencialismo la conservación de la relación a lo finito. La alienación es solamente un determinado orden histórico de esta relación y puede, por tanto, ser eliminada aún conservándose la relación. En otras palabras: para el marxismo la alienación no es un carácter ontológico de la existencia, sino solamente un momento de su historia. De aquí la constante acusación del marxismo al

existencialismo de reificar mistificadamente un determinado momento de la historia» [49].

Pero para Chiodi tampoco pasan desapercibidas «*ciertas ambigüedades notables*» en la concepción marxista de la alienación. Por una parte el concepto se logra como resultado de un análisis riguroso que se pretende científico, dependiente de un complejo de circunstancias socio-antropológicas inherentes a un determinado modo de producción. Pero por otra parte su discurso:

«Asume el carácter de una profecía metafísica sobre la desaparición, de toda alienación, una vez que sea eliminada con el advenimiento de la sociedad comunista la causa de la alienación económica» [50].

Chiodi descubre -o cree descubrir- un soterrado agazapado hegelianismo en ese profetismo metafísico conciliador, desde cuya perspectiva parece «aventurado sostener» que el marxismo supere en este punto al existencialismo cuya crítica básica a Hegel -irreductibilidad del ser al saber, del vivir al conocer-, «constituía una crítica fundada».

Para G. Gurvitch el pensamiento de Marx tampoco está claro sobre esta cuestión. Para este pensador igual que para Sartre, todas las alienaciones no se deben a la propiedad privada, aunque ésta sea un agente de alienación indudable:

«Menos todavía se puede afirmar que una sociedad puede existir sin alienaciones, si se toma este término en el sentido de la irreductibilidad de las colectividades a sus miembros -o de la producción de sus obras culturales que resisten a los actos que les hacen nacer, o bien de cierta exteriorización de lo social, a través de los diferentes grados de su estructuración. Marx saca aquí provecho de la ambigüedad del término alienación para ocultar *la lucha entablada en su pensamiento entre el realismo sociológico y el utopismo*. Esta lucha continúa con muchos otros matices en el conjunto de las obras de Marx» [51].

Y más adelante, en este ensayo que nos parece importante sobre el pensamiento de Marx, manifiesta que Marx no distingue bien entre objetivación y alienación:

«Marx no distingue bien aquí entre objetivación, independencia, exteriorización en estructura y organización, y alienación propiamente dicha: desrealización y pérdida en la proyección» [52].

Para Sartre la realidad de la sociedad, reúne y manifiesta toda la exterioridad de la materia trabajada y de las organizaciones humanas. Entre la objetividad como proceso estructurado y temporalizado y la subjetividad, existirán siempre distancias insalvables, dificultades ineludibles. En ningún caso puede pensarse en una armonía paradisíaca ni como principio de esa relación, ni como final.

La única realidad práctica y dialéctica, motor de todo, dotada de autónoma intelección dialéctica, es la acción individual. Pero los productos lanzados y estructurados por esta acción en un mundo afectado por una pobreza radical, se convierten en «motor pasivo de la historia» y con su inercia imperativa impone su realidad a esta libertad que la necesita para conseguirse.

«Según este punto de vista, hay que decir a la vez que el campo práctico-inerte es, que es *real* (subrayado del autor) y que las libres actividades humanas no quedan suprimidas, ni siquiera alteradas en su traslucidez de proyecto en curso de realización. El campo existe; digamos inclusive que es lo que nos rodea y condiciona; no tengo más que echar un vistazo por la ventana: veré autos que son

hombres y cuyos conductores son autos, un agente que dirige el tránsito en una esquina, y más lejos, señales automáticas de circulación, con las luces rojas y verdes, cien exigencias que suben del suelo hacia mí (...) luego bajaré a la calle y seré su cosa» [53].

En este campo práctico inerte común, real, exterior, exigente, la alienación del hombre para Sartre es inevitable, consubstancial a la existencia en la medida en que ella se trasciende siempre hacia ese campo exterior:

«La alienación de la libre praxis solitaria en tanto que se produce en el campo práctico-inerte -es necesariamente inmediata ya que esta pseudo soledad- se está refiriendo Sartre a la soledad de un trabajador solitario-es por sí mismo un estatuto de impotencia realizado por la mediación de lo inorgánico» [54].

Respecto a la alienación de la praxis común, la eficacia práctica de la organización siempre es más radical y puede producir transformaciones más perdurables. Como ya hemos estudiado, esta organización es la consecuencia de una negación inerte, de un juramento, de una división del trabajo que altera las dialécticas constituyentes que la formalizan. La objetivación de la praxis común se puede realizar como éxito en lo inmediato:

«Sin embargo, en la medida en que esta objetivación acaba por volverse objeto inerte irrealidad particular en el seno de la totalización en curso, necesariamente tiene que ser robada y alienada» [55].

De este modo todas las acciones humanas deben ser objeto de *retotalizaciones* permanentes a causa de la alteración radical que sus acciones procuran, modificando las referencias internas del sistema del campo en donde operan. Y cuando las acciones humanas se adaptan a sus objetos, se cosifican ellas mismas, contagiadas de la inercia de su materia «*ley universal de la alteridad*» [56].

De modo que en Sartre la sociedad es un instrumento de realización humana pero también de alienación y, puesto que no hay un final definitivo que termine con la muerte del hombre engullido por las estructuras que él mismo ha creado, Sartre polemizará con los estructuralismos ampliamente.

Las diferencias con Marx quedan suficientemente reflejadas en las distintas maneras de concebir la desalienación. Para Marx en definitiva cabe la posibilidad histórica de conseguir un reino de la libertad que resulta una verdadera comunidad (Gemeinschaft), en donde se armonizan los fines de la sociedad y los del individuo y en donde la objetivación es un resultado siempre positivo del trabajo de la especie. En el caso de Sartre, semejante estado de integración es imposible. El hombre guardará un permanente índice diferenciador irreductible a lo colectivo como tal.

Para Sartre la historia puede llegar a un máximo de integración -el grupo en fusión- o puede llegar a un mínimo en una sociedad muy alterada por la división técnica y social del trabajo. Sobre el polo positivo no cabe la permanencia y la organización, sobre el polo negativo no cabe más que la deshumanización, a la que el hombre frecuentemente se niega y se resiste. La vida en todo caso tiende a un polo o a su antagónico, -sería el «estado de alternancia» señalado por Chiodi- y, utilizando la terminología de Max Weber, diríamos que, o se dirige hacia un estado más comunitario (Vergemeinschaft), o se decanta hacia un estado más degradado e impersonal (Vergesellschaft). Respecto a la suerte definitiva de la humanidad, la historia tiene la última palabra y no la teoría que se queda en el estudio formal de sus aspectos.

Quizá es el momento de precisar que, a diferencia de G. Lukács, con quien frecuentemente se ha comparado, estableciendo un puente entre *Gesichte und Klassenbewusstsein* y la *Critique de la raison dialectique*, habría que decir que ambas obras parecen manifestar la influencia de Weber pero que, sin embargo, ambas disienten en cuestiones sustantivas. Lukács considera que la objetivación y la cosificación del trabajo humano se efectúa en el interior de la sociedad capitalista y emerge contemporáneamente a la creciente racionalización de la mercancía. En este sentido, su obra es una mezcla interesante de Weber y Marx, pero distinta al pensamiento de Sartre para el cual la cosificación es un fenómeno detectable a escala universal en todo trabajo humano y en todo fenómeno colectivo. Así escribe Lukács:

«Lo único que aquí importa es comprobar que el trabajo propio de la división capitalista del trabajo -el trabajo abstracto, igual, comparable, medible con exactitud siempre creciente por el trabajo socialmente necesario- surge a la vez como producto y como presupuesto de la producción capitalista, en el curso del desarrollo de ésta; y sólo en el desarrollo de ésta, por tanto, llega a ser una categoría social la cual influye decisivamente en la forma de la objetividad tanto de los objetos cuando de los sujetos de la sociedad así nacida, de su relación con la naturaleza y de las relaciones en ella posibles entre los hombres. Si se estudia el camino recorrido por el desarrollo del proceso del trabajo desde el artesanado pasando por la cooperación y la manufactura hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas humanas, individuales del trabajador» [57].

Lukács ha comenzado el análisis a partir de la mercancía y no ha podido superar este presupuesto. Sartre ha comenzado por el análisis de la dialéctica singular. Han llegado a concepciones distintas y no es extraño. También respecto a la Historia y a la concepción del proletariado diferirán.

## **C).- Las dimensiones históricas de la realidad social y la comprensión de la historia**

### **I.- Necesidad de la perspectiva histórica**

La perspectiva histórica se hace imprescindible para el buen entendimiento de los acontecimientos sociales. La puerta de acceso a su inteligibilidad nos la procura la temporalidad de las acciones humanas y las reciprocidades concitadas en torno a los fenómenos práctico-inerciales en tanto revestidos de interés, de utilidad, de significado para la vida del hombre. Recordemos aquella reacción de Sartre a las propuestas del sociologismo cuando incita a estudiar las acciones del hombre y su comportamiento general como si de cosas se tratara. Sí, decía Sartre, siempre que partamos de la base de que las cosas son cosas humanas. El significante máximo primordial de lo social será el hombre, la dialéctica constituyente de la temporalización de su trabajo:

«Para hacerme comprender claramente, diré que todas las relaciones humanas entre colonos y colonizados a través del sistema colonial son actualizaciones de características práctico-inertes introducidas y definidas por acciones comunes. O, si se prefiere, que la sociología y el economismo tienen que disolverse igualmente en la Historia» [58].

Y del mismo modo escribirá refiriéndose a la sociedad de clases:

«Según este punto de vista, si la lucha de clases tiene que encontrar su fundamento en lo práctico -inerte, lo será en tanto que la oposición objetiva de los intereses sea recibida y producida a la vez por la actividad pasiva, y se descubra en el trabajo (o en cualquier conducta) como reciprocidad de antagonismo- aunque sea de una forma petrificada y, por ejemplo, como exigencia de la herramienta o de la máquina» [59].

Las condiciones económicas y materiales, el modo de producción, lo práctico inerte es *fundamento interior* de los procesos sociales. Es evidente que las conductas y los pensamientos están inscritos en la materia trabajada. Este precipitado inercial procura la alteridad de las acciones en una reciprocidad afectada desde fuera. El colono se hace colono por los otros y por las condiciones económicas sobre las que se asienta su existencia. El racismo, no puede reducirse a una mera ideología que surge como «defensa psicológica» inventada en la intimidad de las personas y por las necesidades de la causa. Es también, un fenómeno social *exigido por los otros*, reclamado por el sistema. Se vive desde fuera en la alteración de la conducta, como Otro:

«De hecho es el pensamiento-Otro producido objetivamente por el sistema colonial» [60].

El pensamiento racial se manifiesta como una conducta impuesta por una comunidad, realizando en alteridad lo que Sartre denomina «la verdad práctica inscrita en la materia trabajada y en el sistema que resulta de ello» [61]. Pero a la inversa -la circularidad, como estructura de lo social en tanto que producto humano, se impone- estas inscripciones de la materia inorgánica remiten a las actividades humanas que las engendraron y, naturalmente, a las conductas presentes que las interpretan y las exigen. El racismo se convierte en una cultura, un sistema de valores que define lo humano y lo sub-humano, que practica la violencia y la justifica, que tiene poder de movilización, de agrupamiento efervescente o de práctica serial rutinaria:

«El racismo que se propone al colono de Argelia es la conquista de Argelia la que lo ha impuesto y producido, es la práctica cotidiana la que lo reinventa y actualiza en todo instante a través de la alteridad serial» [62].

La comprensión de lo social como afectado substancialmente por el tiempo histórico, es comprensión de la totalización en marcha cuyo fundamento interno se encuentra ciertamente en las realidades económicas, pero cuya dinámica viene impuesta por las acciones del hombre. *Totalización* significa que todos los niveles de las realidades sociales están afectados y mediados por la actividad humana, «inasible organismo práctico» muchas veces. Totalización mejor que totalidad, totalización será un término que enlazará mejor los elementos activos y los pasivos de un proceso social, «no hay nunca totalidad sino totalización en curso» [63].

«Esta totalización no consiste en transformar una serie infinita en grupo, sino en crear una circularidad de control y de perpetua readaptación para la acción por la determinación de sus posibilidades en cada nivel en función de los otros» [64].

*Al contrario de lo que el historicismo puede entender acerca de la totalización considerándola como una sola acción que encierra un único sentido y persigue un único objetivo -«la humanidad como un hombre»-* la totalización sartreana es la consecuencia de *un proceso colectivo abierto* que se desarrolla en la unidad de

reciprocidades pluridimensionales entre estructuras heterogéneas, cada una de las cuales remite a las otras y al mismo tiempo realiza su propia autonomía. Cada nivel es inmanente-trascendente y el conjunto configura un espacio abierto a sus posibilidades:

«0, si se quiere una imagen, la acción del libre organismo práctico considerada en sí misma y de manera abstracta carece de profundidad, se temporaliza en un espacio de dos dimensiones: la acción de clase -sin ni siquiera hacer intervenir a la clase enemiga o a las determinaciones diacrónicas- se desarrolla en un espacio de dimensiones (...) Pero la segunda es comprensible como la primera, ya que, finalmente, somos nosotros quienes la producimos y quienes somos, al mismo tiempo, el espacio pluridimensional en que se temporaliza. Y esa comprensión se basa en que todo es práctico, es decir, que la clase vuelve a asumir prácticamente su ser-de-clase y todas las características práctico-inertes de que se le ha afectado en el movimiento mismo de la praxis como su orientación y su esencia práctica singular» [65].

Estos elementos inerciales implícitos en la práctica de clase -fundamento interior- es lo que hace que a la acción de clase la denomine Sartre PRAXIS-PROCESO. Su complejidad puede ser tal que escape a la observación del investigador, incapaz de testimoniar debidamente acerca de esa «realidad oculta», fusión del sentido y del sin-sentido, que se presta a una interpretación substancialista de tipo Spinoza. Para Sartre hay que evitar igualmente el escepticismo y el dogmatismo. La dificultad de la comprensión de los procesos no significa que debamos desesperar acerca de la consecución de un conocimiento suficiente de esas realidades sociales:

«El proceso no significativo -que antes se colocó en el fondo de la Razón analítica, como residuo de interacción contradictoria- sólo está privado de sentido si la búsqueda histórica se tiene que detener en él. Por el contrario, en cuanto la prosigamos, este proceso es por sí mismo el más precioso de los índices: define la relación profunda de la clase obrera con ella misma (es decir, de la institución con los grupos salvajes por la mediación de la serialidad y, recíprocamente, al mismo tiempo que la relación de los grupos salvajes con la serialidad por mediación intermedio de los sindicatos)» [66].

Esto significa que la comprensión de la clase pasa necesariamente por éste «precioso índice» del sinsentido incrustado en su interior, de esa materialidad que no puede diluirse por la acción - los grupos emergen de las serialidades pero retornan a ellas. La acción de clase no es inteligible salvo si se interpreta en relación con todos los niveles que la constituyen heterogéneamente. No se trata de una substancia autónoma como pudiera pensar Spinoza sino una realidad que hay que interpretar investigando sus relaciones internas y externas. Estas realidades son accesibles a nuestro entendimiento, puesto que están medidas por el hombre. El sin-sentido, la alienación, cobran significado -sentido del sin-sentido- a partir de la acción humana en sus diversas vertientes:

«Lejos de ser la praxis, como acción de una multiplicidad, una opacidad en el seno de la razón dialéctica, esta racionalidad exige, por el contrario, la prioridad fundamental de la dialéctica constituida sobre el Ser e incluso sobre la exis, precisamente porque esta racionalidad no es en sí misma nada más que la praxis de lo múltiple en tanto que está sostenida y producida por la libre praxis orgánica. Sin la praxis constituida todo se desvanece, incluso la enajenación, ya que no hay

nada de que enajenar. Incluso la reificación, ya que el hombre es cosa inerte por nacimiento y no se puede reificar una cosa» [67].

## II.- Posibilidad de la comprensión histórica

No hay ningún motivo para concluir que Sartre ha fracasado como parece pensar I. Sotelo al final de su trabajo dedicado a nuestro autor:

«Su investigación crítica sobre los límites y alcance de la razón dialéctica ha terminado por mostrar lo contrario que se proponía, es decir, la imposibilidad de un conocimiento de la Historia como totalidad» [68].

Sotelo parece desconocer la importancia que para Sartre tiene la diferencia establecida claramente entre *totalidad* y *totalización*. El primado de la acción sobre el Ser significa en la filosofía sartreana el primado de la Razón dialéctica sobre la Razón analítica y también la posibilidad del conocimiento histórico. Ciertamente que la complejidad de la situación social puede ser mucha, que las prácticas estén tan alienadas que resulta difícil reconocer el rostro humano de las mismas. Pero para Sartre es perfectamente legítimo el uso de la Razón analítica para la clarificación de ciertas realidades sociales en donde la práctica humana esté muy diluida. Sartre no ignora que el empleo de las estadísticas resulta sumamente eficaz para la mejor comprensión de la conducta de unos hombres determinados, pero el investigador no puede detenerse en estos conocimientos auxiliares y deberá penetrar en lo que pudiéramos denominar *la lógica de la situación*, es decir, en la definición que los agentes prácticos realizan comprometidos en esas realidades sobre las cuales cabe hacer todo tipo de exámenes analíticos.

Por otra parte para Sotelo la inteligibilidad de la Historia es posible para Sartre sólo en el caso de que la dialéctica pueda fundamentarse a sí misma con absoluta independencia de cualquier hecho empírico. Esto no es absolutamente cierto. La dialéctica debe fundamentarse asimismo ciertamente, pero sobre la base de la experiencia propiamente dialéctica, es decir, *sobre la base de una experiencia que suministre los principios propiamente dialécticos de la necesidad y de la libertad*. Efectivamente Sartre explica la praxis individual a partir del hecho contingente de la escasez, condición que vendrá a constituir una «necesidad de la contingencia» en el interior de nuestra experiencia que no por ello deja de manifestar la presencia de la libertad. Por otra parte la dialéctica constituida de la praxis común se apoya en el juramento, lo que significa también introducir un elemento no dialéctico en el transcurso del proceso. Esto es perfectamente coherente para Sartre aunque no lo sea para Sotelo.

La crítica de Sotelo no se agota en este punto. El intento de Sartre reaccionando al objetivismo marxista con una fundamentación de la dialéctica materialista a partir de la praxis individual termina en un completo fiasco:

«Pero al partir del individuo, la praxis individual -mera abstracción idealista-, Sartre no sólo es premarxista sino incluso prehegeliano. La determinación fundamental de su ontología-oposición conciencia-mundo, praxis individual-materia, res cogitans y res extensa-es, en rigor, cartesiana. En realidad, Sartre no ha salido nunca de la órbita del cartesianismo, es decir, de un individualismo solipsista» [69]

Efectúa a nuestro entender Sotelo una burda reducción del objeto de su estudio acotándolo en la esfera de unas categorías que Sartre ha superado largamente. No



hay oposición conciencia-mundo, praxis-materia, pensamiento-ser. No estamos ante una teoría que se sustenta sobre una base substancialista. La irreductibilidad de cada uno de estos elementos a su supuesto contrario está concebida conjuntamente con su enlace. Estos elementos se reclaman entre sí, se entrelazan en reciprocidad dialéctica, se mantienen independientes entre sí en medio de la integración de la experiencia, en el intermundo que configura un campo multidimensional en marcha. La diacronía y la sincronía son dos dimensiones de un proceso que no acaba de ser inteligible totalmente, es decir, no puede ser conocido y determinado sin la historia concreta más que en un plano abstracto y formal. Sotelo concibe que esta filosofía arrastra un vicio de origen. Según él, desde el individuo no se llega a la razón dialéctica ni es posible fundamentarla en la praxis individual. El individuo queda recluido en sí mismo, condenado a un solipsismo sin ventanas. Sin embargo Sartre sólo parte de la conciencia para comprender la existencia entrelazada por múltiples elementos extraños a la conciencia misma. Ya advertíamos que su punto de partida facilitaba el error a los intérpretes no suficientemente avisados:

«El «descubrimiento» que hemos podido hacer durante la experiencia dialéctica -pero, digamos todo, ¿es siquiera un descubrimiento?, ¿no es la inmediata comprensión de toda praxis (individual y común) por todo agente (interior a la praxis o trascendente)?- es que nos ha entregado a niveles diferentes esta doble característica de las relaciones humanas: fuera de las determinaciones de socialidad, como simple relación entre individuos reales pero abstractos, son inmediatamente recíprocas. Y esta reciprocidad -mediada por el tercero y luego por el grupo será estructura original de las comunidades» [70].

Esta reciprocidad estará también afectada por la materia y por la escasez, por las jerarquías y las formas de la socialidad determinada:

«La reciprocidad es praxis con doble (o múltiple) epicentro, puede ser positiva o negativa. Resulta claro que su signo algebraico se define a partir de las circunstancias anteriores y de las condiciones materiales que determinan el campo práctico» [71].

La escasez afecta a esa reciprocidad abocándola al antagonismo o a la solidaridad:

«Un hombre es un organismo práctico que vive con una multiplicidad de semejantes en un campo de rareza. Pero esta rareza como fuerza negativa define a cada hombre y a cada multiplicidad parcial, en la conmutatividad, como realidades humanas e inhumanas a la vez». [72].

Pero esto no significa que Sartre caiga en un determinismo economicista como piensan algunos comentaristas. La estructura dialéctica inicial es más compleja:

«La interiorización de la rareza como relación moral del hombre con el hombre está operada a su vez por una libre superación dialéctica de las condiciones materiales y, en esa superación misma, la libertad se manifiesta como organización práctica del campo y como aprehendiéndose en el Otro como libertad otra o antipraxis y antivalor que se tiene que destruir» [73].

La escasez está inmediatamente relacionada con la relación que cada hombre mantiene con su prójimo. La violencia será una consecuencia de esa escasez:

«La violencia es, pues, en todo caso, reconocimiento recíproco de la libertad y negación (recíproca y unívoca) de ésta por intermedio de la inercia de exterioridad» [74].

Federico Riu ha escrito al término de su obra como conclusión:

«La argumentación de Sartre es, sin duda, fructífera y penetrante. El marxismo sólo conoce la dialéctica en dos niveles: el nivel de la lógica y el nivel empírico de su aplicación a los hechos. Sigue en esto el esquema teórico hegeliano, pero sin envoltura metafísica que en Hegel justificaba interrelación. Descartada esta envoltura, ninguno de los dos niveles puede aportar una fundamentación de la apodicticidad de la dialéctica como estructura del ser. Lo que Sartre intenta y nos propone es un nivel más originario de la experiencia dialéctica que haga inteligible su necesidad. Este nivel lo vislumbra en la esfera de una antropología que descubra la dialéctica como forma de ser intrínseca, originaria de la praxis» [75].

F. Riu concibe perfectamente que la vía sartreana de la fundamentación queda fuera del campo teórico y metodológico admitido por el marxismo, pero considera que la cuestión que Sartre plantea no puede quedar en el vacío. El desafío de la *Crítica de la Razón dialéctica* debe ser aceptado por el marxismo como una aportación «fructífera y penetrante».

---

[1] SARTRE, J. P.: *Critique de la raison dialectique* (précédé de Questions de Méthode). N.R.F. Gallimard, París 1960, p. 637.

[2] Ibid. p. 755.

[3] Ibid. p. 755.

[4] Ibid. p. 643.

[5] Ibid. p. 165.

[6] Ibid. p. 643.

[7] LICHTHEIM, G.: *Sartre, Marxism and History en History and theory*, vol. III, 1963, n° 2, p. 240.

[8] LAPASSADE, G.: *Sartre et Rousseau. Les études philosophiques*, 1962 n° 4, p. 517.

[9] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 640.

[10] Ibid. p. 641.

[11] Ibid. p. 642.

[12] Ibid. p. 688.

[13] Ibid. p. 633

[14] MERLEAU-PONTY, Maurice: *Las aventuras de la dialéctica*. La Pléyade. Buenos Aires 1974, p. 113.

[15] Ibid. p. 134.

[16] Ibid. p. 150.

[17] ORTEGA Y GASSET, José: *El hombre y la gente*. Revista de Occidente. p. 182-183.

[18] SARTRE, J.P.: *L'idiote de la famille. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, N.R.F. Editions Gallimard París 1971. Tomo I, p. 144.

[19] LAMO DE ESPINOSA, Emilio: *La teoría de la cosificación: De Marx a la escuela de Frankfurt*. Alianza-Universidad. Madrid 1981. p. 35.

[20] BERGER y LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*. Ob. cit., p. 71-72.

[21] GERTH, H. y WRIGHY MILLS, C.: *Character and social Structure*. Harcourt, Brace and World. Nueva York. 1953.

[22] MEAD, S.H.: *Mind, Self and Society*. The University of Chicago Press, Chicago 1972.

[23] LAMO DE ESPINOSA, Emilio: *La teoría de la cosificación*. Ob. cit., p. 173-174.

[24] Entre ellos se encuentra: GIDDENS: *El capitalismo y la moderna teoría social*, Ed. Labor. Barcelona, 1977.

[25] HOROWITZ, I.: *La nueva sociología*, Amorrortu. Buenos Aires 1969.

[26] LAMO DE ESPINOSA, E.: *La teoría de la cosificación*. Ob. cit., p. 26.

[27] BERGER Y LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*. ob. cit. p. 35.

[28] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 192.

[29] Ibid. p. 192.

[30] Ibid. p. 192.

[31] Ibid. p. 229.

[32] Ibid. p. 230.

[33] Ibid. p. 192-193.

[34] MONTERO MOLINER, F.: *La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*. G. del Toro Editor. Madrid 1971, p. 270.

[35] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 247.

[36] Ibid. p. 284.

- [37] Ibid. p. 285.
- [38] Ibid. p. 286.
- [39] Ibid. p. 286.
- [40] Ibid. p. 291-292.
- [41] Ibid. p. 297.
- [42] CHIODI, P.: *Sartre y el Marxismo*. Colección libros Tau-Oikos-Tau ediciones. Barcelona 1969, p. 158.
- [43] Ibid. p. 158.
- [44] GEYMONAT, Ludovico: *Ciencia y realismo*. Ed. Península. Col. historia, ciencia, sociedad, n° 163. Barcelona 1980. p. 177.
- [45] CHIODI, P.: *Sartre y el marxismo*. ob. cit. p. 215.
- [46] LAMO DE ESPINOSA, E.: *La teoría de la cosificación*. Ob. cit., p. 42. El autor nos remite a la obra de K.A. MEGILL «*The Community in Marx's Philosophy*» en «*Philosophy and Phenomenological Research*, 30 (1970) p. 382 y la respuesta de M.B. Mahowald, «*Marx's Gemeinschaft. An other Interpretation*», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 32 (1973), 472.
- [47] LAMO DE ESPINOSA, E.: *La teoría de la cosificación*. Ob. cit. p. 47.
- [48] Ibid. p. 48.
- [49] CHIODI, P.: *Sartre y el Marxismo*. Ob. cit. p. 202-203.
- [50] Ibid. p. 204.
- [51] GURVITCH, Georges: *Tres capítulos de la historia de la sociología: Comte, Marx, Spencer*. Ed. Galatea, Nueva Visión. Colección: el hombre, la sociedad y la historia. Argentina, 1959, p. 87.
- [52] Ibid. p. 93.
- [53] SARTRE, J.P.: C.R.D., p. 362-363.
- [54] Ibid. p. 633.
- [55] Ibid. p. 633.
- [56] Ibid. p. 636.
- [57] LUKACS, Georg: *Historia y consciencia de clase*. Estudios de dialéctica marxista. Tomo III de las obras completas. Ed. Grijalbo México. 1969. p. 94-95.
- [58] SARTRE, J.P.: C.R.D., p. 673-674.
- [59] Ibid. p. 671.
- [60] Ibid. p. 671.
- [61] Ibid. p. 672.
- [62] Ibid. p. 672.
- [63] Ibid. p. 665.
- [64] Ibid. p.665.
- [65] Ibid. p.666.
- [66] Ibid. p. 661.
- [67] Ibid. p. 731-732.
- [68] SOTELO, I.: *Sartre y la razón dialéctica*. Ob. cit. p. 155.
- [69] Ibid. p. 157.
- [70] SARTRE, J.P.: C.R.D., p. 688.
- [71] Ibid. p. 688.
- [72] Ibid. p. 688.
- [73] Ibid. p. 689.
- [74] Ibid. p. 689.
- [75] RIU, F.: *Ensayos sobre Sartre*. Monte Avila editores. Caracas 1968, p. 166.

## Parte VII

### Un debate a modo de conclusión: Sartre y los estructuralistas

#### A) Una polémica sobre la historia y la estructura

##### I.- La acogida de la *crítica de la razón dialéctica* y el origen de la polémica

Cuando la *C.R.D.* apareció el 6 de abril de 1960 se puede decir que fue acogida particularmente bien ante todo por los filósofos y los iniciados en la filosofía de Sartre. Por ejemplo M. Dufrenne en *Esprit* y Pierre Javet en *Revue de Théologie et de Philosophie*. Provocó en cambio objeciones y reservas por parte de los especialistas de las ciencias humanas. En definitiva la acogida general fue compleja y según Contat y Rybalka [1] daría lugar ella sola a todo un estudio. Algunos críticos y comentaristas declararon francamente que suspendían su juicio hasta que apareciera el segundo tomo. Hay que decir, en definitiva, que la *C.R.D.* permanece todavía hoy poco estudiada en general, particularmente en Francia: «Trés insuffisamment étudié» [2]. Lo que quizá es más lamentable todavía, según nuestros autores es que la *C.R.D.* ha inspirado hasta ahora pocos trabajos originales. Sin embargo, en Inglaterra y en EE.UU. aparecieron durante la década de los sesenta, libros interesantes de carácter sintético y divulgador como los de R.D. Laing y D.G. Cooper, *Reason and violence, A Decade of Sartre's Philosophy 1950-1960* (London Tavistock, 1964) y el de Wilfrid Desan, *The Marxism of Jean Paul Sartre* (New York, Doubleday, 1965) [3], que permitieron al público de lengua inglesa conocer una obra todavía no traducida al inglés. Es curioso constatar que incluso los especialistas sartreanos de la obra anterior se han mantenido especialmente inexpresivos ante la *C.R.D.* Así F. Jeanson, A. Gorz, Lafarge, etc. no han publicado trabajos de consideración sobre la Crítica. C. Audry ha publicado un pequeño estudio divulgador. El caso de F. Jeanson es especialmente curioso. Ha escrito uno de los mejores trabajos sobre el Sartre de *L'être et le néant*, «*Le problème moral et la pensée de Sartre*», Editions du Seuil, Paris 1947. En la edición de este libro de 1965 -la *Crítica* lleva cinco años publicada- añade un postfacio titulado «un quidam llamado Sartre» y no hace apenas mención a los temas de la *C.R.D.* Cuando escribe «Sartre dans sa vie» [4] apenas trata la obra que, por otra parte, elogia como «la obra filosófica más decisiva» [5].

A este silencio hay que añadir el consiguiente a la desaparición de Merleau-Ponty, una de las figuras intelectuales que más ha influido sobre Sartre. Fallece en 1961 sin dejar nada escrito que sepamos sobre la *C.R.D.* Su ausencia, que se hará notar decisivamente en el panorama de las ideas francesas, afectará sensiblemente a J. P. Sartre que pierde un interlocutor riguroso y profundo. Creo que la suspensión de este diálogo afectará al resto de su labor intelectual. La influencia de M. Ponty fue siempre importante para Sartre y en algún caso decisiva, como ya hemos apuntado en otra parte de este trabajo.

El puesto de Merleau-Ponty lo ocupará, en cierto modo, Lévi Strauss y el estructuralismo en general. Cuando la *C.R.D.* aparece el estructuralismo está a punto de convertirse en una moda. El ambiente intelectual francés estaba iniciando un viraje hacia lo que parecían nuevas formas y nuevos modos de pensar la sociedad, la antropología y la historia. Los autores estructuralistas, Lévi Strauss, Foucault, Lacan, Althusser, Barthes, eran leídos y comentados intensamente. Justo cuando Sartre

había publicado la obra más importante del marxismo existencialista, apareció este «boom» estructuralista que pretendía explicarlo todo.

No obstante, estos autores no eran ni mucho menos unos desconocidos para los iniciados en los temas antropológicos; el mismo Sartre hacía referencias constantes a los trabajos de L. Strauss. Los estructuralistas también consideraban la obra de Sartre como un antecedente superado por sus teorías. Lógicamente tenían que aparecer polémicas y discusiones según las distintas maneras de enfocar los conceptos y los métodos científicos. Las polémicas y discusiones a tres bandas -existencialismo, marxismo, estructuralismo- se sucedieron a lo largo del tiempo. Creemos que se pueden distinguir tres fases:

I.- Sartre en la *C.R.D.* se había hecho cargo de desarrollos y descripciones, efectuadas por L. Strauss en *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris 1949) que apuntalaban algunas de sus ideas sobre la estructura y la organización social. L. Strauss reaccionará atacando las ideas de Sartre en un capítulo de *La pensée sauvage* [6]. Sartre vendrá a constituir como el modelo que hay que evitar y cuyos vicios lesionan el método y el cometido de las ciencias humanas.

II. - Después de este primer rechazo de la filosofía de Sartre, desencadenada la tormenta, tendrá lugar a su vez la reacción sartreana, y toda una generalizada discusión en donde algunos marxistas, que en otro momento atacaron la filosofía sartrana por demasiado subjetivista y humanista, salen ahora en defensa del hombre frente a estos estructuralistas que practican una concepción metodológica en donde el hombre está ausente.

III.- La obra de Althusser mostrará una interpretación de la personalidad intelectual de Marx, que será también objeto de discusión por parte de marxistas más cercanos a las concepciones antropológicas sartreanas. En este tercer momento Sartre parece alejado de la polémica. Sus teorías parecen ausentes en estas discusiones entre marxistas más o menos ortodoxos y estructuralistas que parecen estar de acuerdo, al menos, en silenciar a Sartre. Sin embargo su presencia se hace notar. Aparecen sus ideas en escritos influidos por su obra y los estructuralistas tienen ocasión de combatirlas, de atacar hasta el final esa «filosofía del sujeto» sartreana, inmersa en el humanismo pequeño-burgués, según dirá Althusser, ejemplo de historicismo y de filosofía especulativa.

Así pues esa polémica tendrá interés no sólo por lo que respecta a la comprensión de la filosofía de Sartre, sino también porque comprende cuestiones importantes de las ciencias humanas durante la segunda mitad del siglo XX. Se tratará de un debate que utilizará categorías y conceptos de relevancia para la antropología, la sociología y la historia. Conceptos como estructura, sistema, cambio social, historia, sujeto de la historia, análisis, dialéctica, alienación, etc..., serán debatidos ampliamente. La cuestión es tanto más interesante cuanto que en el mundo sajón también se presentan polémicas similares.

#### 1) La interpretación dialéctica del estructuralismo de L. Strauss

Como ya hemos indicado repetidas veces, Sartre intenta en la *C.R.D.* la realización de una antropología que sea histórica y estructural, una antropología que sirva de base ontológica y epistemológica para fundar las teorías marxistas. Como ya sabemos, Sartre parte de la convicción de que esa antropología está tan solo insinuada en algunos escritos marxianos, pero no está convenientemente desarrollada. Por otra parte, el enfoque antropológico existencialista le parecerá el

más indicado, puesto que se trata de lograr, no simplemente una concepción del hombre captada objetivamente, sino una comprensión del ser del hombre que permita captar interiormente desde su génesis todas las dimensiones sociales e históricas relacionadas con la teoría marxista; se trata de complementar con una perspectiva subjetiva los trabajos conseguidos con métodos objetivos característicos de las ciencias humanas y de la investigación marxista. Quizá resulte interesante comenzar ya desde ahora señalando una diferencia fundamental con los métodos estructuralistas. Esto es lo que hace H. Brown al comienzo de un artículo que se propone estudiar las diferencias y las semejanzas entre Sartre y L. Strauss:

«El existencialismo atiende a la creación del sentido, el estructuralismo enfoca las estructuras del significado como ya dadas. La primera hace hincapié en la construcción social de la realidad, la segunda sobre la real estructura del pensamiento y de la acción» [7].

Tomando estas diferencias como marco general y abstracto sobre el que situar nuestro trabajo, pasemos a la descripción de los hechos. Empecemos por el tratamiento que hace Sartre en la *C.R.D.* de los contenidos del libro de L. Strauss sobre el parentesco. Las referencias a L. Strauss siempre son respetuosas y admirativas: «lo que aclara admirablemente L. Strauss», «es una contribución importante...», pero es evidente que todos los textos y citas son aducidos con el ánimo de iluminar, como fotogramas significativos, las ideas que sobre la organización social mantiene Sartre. Los trabajos del eminente antropólogo vienen a confirmar las teorías de Sartre sobre la organización social. Son los mejores ejemplos de cómo la praxis individual contribuye al origen y al mantenimiento de un sistema social, en donde queda aparentemente desposeída de su libertad originaria en el desempeño de funciones determinadas en sus obligaciones y derechos. La praxis orgánica individual parece ser a la vez relación inerte, rutinaria, funcional y praxis viva orientada subjetivamente. En definitiva, los trabajos de L. Strauss son una contribución importante al estudio de esas realidades internas, a la vez organizadas y organizadoras que constituyen las relaciones humanas tal y como se dan en el interior de las estructuras sociales. Estas estructuras sociales son objeto siempre posible de un estudio analítico y exterior, dada la rigidez del orden social que une al individuo con su grupo, expresión externa de una integración viva en el interior de una práctica conjunta, unitaria, que llevará el nombre de estructura [8].

Haciéndose cargo de la inteligibilidad de la estructura, la función desempeñada por el individuo, siendo praxis vivida y significativa, aparece en el examen analítico del grupo como pura objetividad, es decir las estructuras gozan de inteligibilidad analítica propia puesto que gozan de objetividad. Por ello se puede utilizar el análisis, como método que distingue, clasifica, asocia exteriormente, es decir, se puede utilizar un método que abstrae o ignora el origen de las sociedades, concentrándose en los sistemas de parentesco vigentes, que regulan las reciprocidades entre los hombres y las contraprestaciones que se suscitan. En definitiva Sartre cree que la obra del ilustre antropólogo concuerda en lo sustancial con sus ideas y en ese acuerdo de fondo arraiga su interpretación eminentemente dialéctica.

Efectivamente, en el interior de las estructuras sociales el hombre continúa ejerciendo su libertad, precisamente en el ejercicio consciente de esas funciones. Las obligaciones y los derechos que esas funciones imponen al individuo pueden ser consideradas dialécticamente como instrumentos positivos en la realización de su libertad. Sartre denominará «materialidad inorgánica de la libertad», [9] precisamente a esa multitud indefinida de condiciones que imponen las estructuras sociales al

individuo para que pueda realizar su vida en libertad. Para Sartre estas condiciones, límites y determinaciones materiales de la libertad imponen la reflexión en las operaciones de la existencia humana, obligan a los hombres y a los grupos a tomar decisiones, a crear órganos-subgrupos, especialistas dedicados al mantenimiento o transformación de exterioridades impuestas por el sistema.

En fin, no hacemos aquí más que recordar ideas desarrolladas en otro capítulo de nuestro trabajo. Lo que ahora nos interesa resaltar es que esas ideas eran expresadas por Sartre bajo el convencimiento de que había una correspondencia auténtica entre su interpretación y los escritos de Lévi-Strauss. Simplemente había realizado una profundización eficaz poniendo a la luz la verdadera relación dialéctica subyacente en la inteligibilidad análítica de las estructuras. Allá donde el análisis distingue justamente diferencias y soluciones de continuidad, la dialéctica descubre la íntima y sintética unidad de una praxis conjunta que se estructura en el tiempo.

## 2) El significado de Lévi-Strauss en la sociología francesa.

Hemos de aclarar que las interpretaciones de Sartre en absoluto están desencaminadas. El mismo Lévi-Strauss reconoce que Sartre no deforma su obra [10]. En *Les structures élémentaires de la parenté*, L. Strauss intenta solucionar problemas teóricos de la antropología legados por Emilio Durkheim en particular. Pero para entender debidamente este punto -y hasta qué grado Sartre, efectivamente, está felizmente orientado en su trabajo- creemos conveniente detallar sucintamente este legado. Vamos a utilizar para describir estos problemas la perspectiva comtiana utilizada por Badcock [11], no exenta de ingenio.

Recordemos que Comte señaló que la ley de los tres estados distinguía tres etapas en el transcurrir del espíritu humano en general que se volvía a repetir en el desarrollo de cada ciencia particular.

Iniciándose en la teología, pasando por la metafísica, el espíritu humano terminaba en el presente caracterizado como estado positivo. Del mismo modo cada una de las ramas de nuestro conocimiento pasa sucesivamente por estas tres diferentes condiciones teóricas.

En cada etapa el modo de explicación varía. En la primera, la teológica, se busca el conocimiento absoluto por referencia a los actos de seres espirituales trascendentes. En el segundo momento, la referencia explicativa se efectúa en un nivel no tan elevado ni tan espiritual. Es el momento todavía abstracto de «la Naturaleza», como causa única de una explicación que se encuentra más allá de los hechos tal y como se presentan. En la tercera etapa la explicación se atiene a lo dado, a lo puesto delante de la perspectiva del hombre. Es una etapa realista en donde no se busca un conocimiento absoluto y sólo la relación causal entre los fenómenos.

Comte consideraba que la sociología era la ciencia correspondiente a ese momento de madurez del espíritu humano. Si el conocimiento había comenzado con la matemática en un alto grado de abstracción y simplicidad en el objeto, había pasado posteriormente por la astronomía, la física y la química, y la biología, hasta la sociología, es porque ésta significaba la mayor concreción y complejidad en su objeto. En la sociología coincidirían perfectamente sujeto y objeto, en una especie de ensamblaje feliz entre espíritu subjetivo y objetivo, que no dejaba de recordar la filosofía de Hegel.

De modo que Comte se sorprendería mucho si -como hace Badcock- aplicando a su propia obra su ley, se encontrase ocupando no ese momento final, culminación definitiva y triunfal del espíritu humano, sino el primer momento -el momento teológico- dentro de la ciencia que él inventó. Pero para Comte ¿acaso la sociología no era autoexplicativa del mismo modo que Dios era autosuficiente? ¿acaso Comte no se convirtió en profeta de la «religión positiva»? ¿no escribió Comte bajo el fervor del amor a Clotilde Vaux, y obsesionado por su idea, una carta al Jefe de la Sociedad de Jesús con la pretensión de convertir a los jesuitas a la nueva religión, firmando «Fundador de la Religión Universal, Sumo Sacerdote de la Humanidad»?

Al momento teológico significado por Comte, sucederá un momento metafísico de acuerdo con la ley de los tres estados. Esa etapa estaría representada por E. Durkheim. En sus trabajos nuestro hombre pretendía abstenerse de ideas y someterse a los hechos intentando evitar teorías como la de Comte. Pero caerá en la metafísica cuando absolutiza el «hecho social». El positivismo, huyendo de la filosofía, queda identificado exclusivamente a los métodos de las ciencias empíricas sin percatarse de la metafísica subyacente.

Lo que Durkheim quería decir cuando aconsejaba al investigador de las ciencias humanas que tratara los hechos sociales «comme les choses», era que concibiera a esos hechos sociales dotados de un estado ontológico independiente de la voluntad individual y de nuestra conciencia. Poniendo al margen los sentimientos de los individuos, había una forma adecuadamente sociológica de abordar los hechos sociales y eso pretendió demostrar. En definitiva los hechos sociales tenían causas sociales. No cabe duda de que su trabajo fue ciertamente magistral pero sin embargo cayó en el sociologismo o en el sociocentrismo. Para Durkheim todos los acontecimientos de la sociedad se originan en la «conciencia colectiva» y todos los hechos sociales pasan a ser considerados como «representaciones colectivas». De acuerdo con el segundo momento comtiano, el metafísico, un elemento abstracto era la causa de los hechos. La Naturaleza comtiana era sustituida por la Conciencia Colectiva como referente explicativo total. Durkheim apeló a las emociones y a lo irracional para explicar cómo los hombres concretos vivían las representaciones colectivas. En definitiva, la Conciencia Colectiva, entidad moral, objetiva y sumamente real, principio causal, terminal y supremo, quedaba sin explicar. Había un vacío en el interior de la teoría. La colectividad afecta al individuo, pero ¿cómo afecta el individuo a la colectividad?, ¿cómo contribuye el hombre al todo social? ¿cómo se genera esa conciencia colectiva? Este positivismo que pretendía atenerse a los hechos comenzaba ignorando al hombre como hecho. Para Badcock la labor de M. Mauss es decisiva en este momento y es puente entre Durkheim y Lévi-Strauss. En su *Essai sur le don*, M. Mauss consigue una realidad más profunda que la de Durkheim, un discernimiento metodológico más hondo. Aparentemente el libro responde al procedimiento de Durkheim, sin embargo llega a un principio nuevo: el principio de reciprocidad y sus implicaciones. Para Mauss este principio se constituirá en un «fenómeno sociológico total», es decir, universal y anterior a las instituciones, con mayor poder explicativo puesto que engarzan al hombre con la institución y con la sociedad sin violencias teóricas.

Por otra parte, como dice Badcock, «la esencia de esta actitud es que contempla los fenómenos sociales no en términos de su relación con la subjetividad de una sociedad -sus normas- ni su contenido -su sistema de valores-, sino que analiza los fenómenos en términos de su forma y sobre la base de una objetividad» [12].



Hay algo más junto a esta nueva forma de enfrentarse con el fenómeno social que consiste en dar prioridad a las relaciones interhumanas que resultan significativas porque persiguen unos fines propios anteriores a la teleología general. Persiguen un principio de equivalencia y de justicia, una solución a los problemas concretos de carencias e injusticias. Mauss en definitiva, invoca un nuevo y más extenso principio de reciprocidad: «Mauss ve un principio de reciprocidad garantizando la igualdad por razones estructurales, mientras que Durkheim veía la reciprocidad garantizando la estructura social por razones morales» [13]. Mauss resuelve el problema de la relación entre el individuo y la sociedad, triunfa donde Durkheim fracasó y logra enlazar lo individual con el todo, lo uno con lo múltiple.

En un trabajo sobre la sociología francesa escrito por Lévi-Strauss dice que Mauss «al comparar los distintos tipos de donación, descubre la idea fundamental de reciprocidad» [14].

Dentro de un pensamiento sociológico que, como el francés, tiende a la simplificación de su objeto, la reciprocidad descubierta por Mauss consigue un punto de partida metodológico, clarificador en la comprensión de los fenómenos institucionales y en los hechos sociales en general se vinculan coherentemente hechos naturales con hechos sociales.

Lévi-Strauss se inscribe en este horizonte abierto por M. Mauss. Se inscribe en la búsqueda del hecho social presocial, es decir, busca un fenómeno que siendo sociocultural, es decir, producto de la libertad del hombre, «convencional», «arbitrario», manifieste, al mismo tiempo, las características de lo natural, es decir, que sea necesario. Ciertamente podemos encontrar varios hechos de este tipo, por ejemplo, la cocina o «las maneras de mesa», pero Lévi-Strauss destaca un hecho natural y social más importante en la regulación general de los hechos sociales. Se trata de las relaciones sexuales tal y como están reguladas por el tabú del incesto y toda la lógica del intercambio de mujeres consiguiente. Los hechos permanecieron en el nivel de lo natural mientras no tuvieron prohibiciones culturales de este género.

De esta forma el máximo de los hechos sociales de Durkheim -la sociedad- es derivado de un hecho presocial. Nosotros creemos que las ideas de Sartre sobre el particular no suponen una erupción extraña y mutiladora de las descripciones de Lévi-Strauss: la carencia de mujeres obliga a la reciprocidad.

Sin embargo, Lévi-Strauss reaccionó contra la *C.R.D.* Seguramente la reacción de Lévi-Strauss sería una sorpresa para Sartre, que intentaba con su obra complementar dialécticamente una antropología como base de la sociología, del mismo modo que, como dijo Lévi-Strauss refiriéndose a M. Mauss, «no quiso separar la sociología de la antropología» [15].

Nosotros creemos que lo que ha ocurrido es que el Lévi-Strauss de *Las formas elementales de parentesco* no era el mismo que el de *El pensamiento salvaje*. El primero respondía a la metodología de la tradición sociológica francesa, el segundo manifestará otras influencias: la lingüística. Con ello abandona Lévi-Strauss la perspectiva genética de lo social, presente en la primera obra y que quedará subordinada en la obra posterior, en donde se ejercita una interpretación innata de lo sociológico. Las formas sociales responden a las formas de la mente humana.

## **II.- Reacción de Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje***

El uso que Sartre había hecho de sus ideas en la *C.R.D.* no fue del agrado de Lévi-Strauss. Dedicó un amplio capítulo de su libro *El pensamiento salvaje* (1962) a describir sus diferencias con Sartre, y con ello inició una era de confrontaciones intelectuales que ocupará el ambiente intelectual francés todo el tiempo hasta Mayo de 1968.

¿Qué tipo de relación habían mantenido hasta entonces estos dos hombres? De la misma generación, Lévi-Strauss asistió a la escuela Normal superior de París y enseñó en un instituto de París junto con Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty. [16] A partir de 1930 Sartre y Lévi-Strauss seguirán caminos diferentes. Mientras Sartre se dedica al estudio de Husserl y de Heidegger durante el año 1933 en Berlín, Lévi-Strauss viaja al Amazonas para realizar trabajos etnográficos. Cuando estalla la guerra, Lévi-Strauss, de raza judía, huye de los alemanes y se refugia en E.E.U.U. mientras que Sartre sufre la guerra, la prisión en un campo de concentración, la resistencia y la liberación, experiencias drámaticas que cambiaron su vida y su rumbo intelectual, sensibilizándole más intensamente sobre la historia. Lévi-Strauss encontrará en América a varios maestros del estructuralismo lingüístico. Especialmente ejercerá una decisiva influencia sobre su pensamiento Roman Jakobson. M. Poster ha escrito sobre estas distintas experiencias: «Mientras que la fuerza de la historia ha impresionado a Sartre durante la guerra de Europa, Lévi-Strauss se sumergió en la contemplación de estructuras intemporales» [17].

El caso es que nos encontramos ante distintas personalidades intelectuales. Sartre es un espíritu inquieto, apasionado, en busca del hombre, del compromiso. Por el contrario Lévi-Strauss busca la disolución del hombre en las categorías científicas. Desea una perspectiva objetiva para contemplar friamente al hombre y de ninguna manera desea un compromiso con él. Resulta un espíritu académico que indaga acerca de propiedades invariables y leyes universales.

Cuando Lévi-Strauss se enfrenta con los hechos sociales lo hará dotado de un método que procede de los medios académicos que estudian el lenguaje. En aquellos momentos, la lingüística parecía dotada de la posibilidad de estudiar al hombre científicamente. Las ciencias humanas adquirirán, por fin, el rango científico que tantas veces habían deseado y eso por mor de los métodos empleados. La obra de Ferdinand de Saussure había abandonado los métodos historicistas del pasado y había establecido una nueva forma de abordar el hecho lingüístico. Su *Curso de lingüística general* -un libro recopilado de los apuntes de sus discípulos y publicado después de la muerte de su autor- estudiaba la *lengua* y no la palabra es decir, no el lenguaje como fenómeno de comunicación o como mero instrumento del hombre, no la palabra vivida y hablada evolucionando con el tiempo, sino el sistema de signos: no la diacronía y el cambio sino la lengua sincrónicamente, en permanencia. Las palabras pasan, el sistema permanece. No puede haber una ciencia de lo que pasa y transcurre. Sólo puede haber una ciencia de lo que goza de una constitución y de una articulación que resiste al cambio. Alguien observó frente a esta doctrina que estábamos ante un nuevo eleatismo. Efectivamente, H. Lefebvre distinguió más allá de los nuevos ropajes y las nuevas formas, las antiguas creencias parmenídicadas, en definitiva, vino nuevo en odres viejos.

F. de Saussure desarrolló las principales características de esa «lengua» en sincronía. Los significantes son distintos y opuestos a los significados, las palabras distintas a las ideas y a los conceptos. Si antes de Saussure el lenguaje se estudiaba como expresión del pensamiento, se trata ahora de reconstruir el sistema formado por los significantes. Cada significante connota el sistema entero respecto al cual

tiene significado completo. La palabra «frío» tiene significado si la analizamos desde su opuesto «caliente». El significado era ahora concebido como algo, cuyo lugar más propio no era tanto los pensamientos y la conciencia del hablante, como los conjuntos simbólicos objetivos: los sistemas y las estructuras lingüísticas eran más importantes que sus componentes en solitario. Jakobson había establecido una diferencia importante entre fonemas (la más pequeña unidad de sonido). Y morfemas (la más pequeña unidad de sentido). Los morfemas componían una especie de subestructura inconsciente de la estructura. Hjelmslev distinguió las formalizaciones lingüísticas indagando en torno a las «combinaciones» de reglas para relacionar las palabras con elementos de un sistema en oposición o en correlación. Benveniste llegaba en sus trabajos a destruir la creencia cartesiana del «yo». En el sistema lingüístico se trata de una expresión, «yo», cuyo significado convoca todo el sistema y en particular su contrario «tú» [18]. El estructuralismo había llegado a un punto culminante y radical: desaparecido el sujeto del habla sin que la inteligibilidad de sistema se resintiera en absoluto, se perpetraba no sólo la desaparición del cambio y de la palabra sino incluso la misma desaparición del «hablante», es decir, del virtual agente del cambio, completamente irrelevante a efectos de la consecución del significado del sistema. Ni pensaba, ni hablaba, ni existía. El sistema actuaba desde sí mismo en perfecta autonomía.

A lo largo de la historia del hombre, en el campo concreto de la literatura, el escritor ha sido particularmente sensible a las dificultades del idioma, como vehículo de expresión, a la dificultad de emplearlo con propiedad, autenticidad, expresividad, vida. El mismo Sartre ha mostrado su interés y su fascinación ante la palabra y ha escrito una obra importante respecto a ello [19]. En franco contraste con Sartre, el lenguaje para Lévi-Strauss no era un obstáculo para la verdad sino, como indica M. Poster, un mecanismo que conlleva su propia verdad [20].

A partir de sus influencias americanas Lévi-Strauss va a intensificar la concepción de las sociedades como una armonía sistemática compuesta por mensajes. Su primera obra *Las estructuras elementales del parentesco* había sido escrita en 1949. Su popularidad en Francia no comenzó con esta obra -estudiada y comentada por Sartre- sino con una obra menor *Tristes tópicos* de 1955. Sin embargo el éxito popular de este trabajo menor será superado por el éxito intelectual logrado en 1962 con *El pensamiento salvaje*. Entre la primera obra y estas últimas media la experiencia de la lingüística.

No hemos encontrado en ninguna parte la distinción que nosotros hacemos aquí entre la primera obra de Lévi-Strauss y las escritas a partir de la influencia de la lingüística. Sin embargo, tanto en sus estudios sobre el totemismo como sobre el mito, el problema de la constitución de realidades culturales remiten a realidades subyacentes en la mente del hombre y en ese sentido continúan teniendo un origen cultural, pero no se invoca con el mismo sentido el principio de la reciprocidad aportado a la sociología francesa por M. Mauss, presente en *Las formas elementales del parentesco* y descritas por Sartre de forma dialéctica. Lévi-Strauss había cambiado. Ahora no estaba en disposición de admitir de ninguna manera el escrito de Sartre. Este ignoraba los principios fundamentales del estructuralismo, es decir, los principios fundamentales de las ciencias humanas. Sartre había tropezado con un verdadero «Iceberg». El estructuralismo era todo un continente intelectual de nuestro tiempo, todo un sistema de pensamiento riguroso y científico que nada tiene que ver con las sutilidades de una filosofía subjetiva. Vamos a pasar revista brevemente a los

principales argumentos esgrimidos contra Sartre. No pretendemos agotar el tema sino esclarecer las diferencias básicas:

- 1.- El cartesianismo y el etnocentrismo sartreano.
- 2.- Sartre repite las insuficiencias de Malinowski.
- 3.- Sobre la mala utilización sartreana del método regresivo-progresivo.
- 4.- Prioridad de la razón analítica sobre la dialéctica.
5. - El mito de la conciencia histórica.
- 6.- La ciencia histórica: el «hecho» histórico y el «retículo codificador»

Lévi-Strauss realizó un seminario sobre la obra de Sartre durante el año 1961. Este escrito parece reunir las conclusiones de este seminario. Hemos de señalar desde ya, que el estudio en cuestión es mucho más importante para conocer las posiciones teóricas de Lévi-Strauss que las de Sartre de la *C.R.D.*

#### 1.- El cartesianismo y el etnocentrismo sartreano

Empieza señalando nuestro autor en primer lugar que la *C.R.D.* encierra un profundo equívoco, un pecado original que había que clarificar en primer lugar. Sartre venía a constituir un tipo de pensamiento completamente distinto al suyo, pero cuyos orígenes eran perfectamente detectables en la tradición francesa. Sartre estaba inmerso en una filosofía del Cogito de corte cartesiano, debatiéndose en un esfuerzo titánico para salir de ella, para romper su enclaustramiento sin conseguirlo. De hecho Sartre queda cautivo de su pensamiento. El Cogito de Descartes permitía el acceso a lo universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al socializar el Cogito Sartre cambia simplemente de prisión» [21].

Aparentemente, Lévi-Strauss sigue los tópicos de tantos otros comentaristas, que han visto en Sartre un cartesiano modernizado con estas supuestas dimensiones socializantes, que no superan las deficiencias de su punto de partida. R. Aron señala ese cartesianismo incesantemente. Para estos autores, prácticamente no ha habido evolución en Sartre. Como estructuralista, sin embargo, creemos que el «cartesianismo de Sartre» encierra un significado particular para Lévi-Strauss: del mismo modo que Benveniste expulsó al yo de la lingüística por irrelevante, Lévi-Strauss expulsará ese sujeto cartesiano-sartreano de las estructuras sociales. Nada añade el agente consciente, praxis constituyente de Sartre a la inteligibilidad de las estructuras.

Partiendo del sujeto, Sartre no llegará jamás a fundar la constitución objetiva de las sociedades en su peculiar autonomía. El subjetivismo del principio es una barrera epistemológica insalvable: «quien empieza instalándose en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí» [22].

Junto a este defecto capital del punto de partida, señala Lévi-Strauss inmediatamente otro, también relacionado con la tradición europea, aunque resulte típico de ciertas sociedades primitivas. Instalado metodológicamente Sartre en el historicismo característico de las sociedades europeas, comete pecado de «etnocentrismo» proyectando ese historicismo, esa sensibilidad histórica sobre culturas que en absoluto manifiestan las cualidades dinámicas europeas. Ciertamente la historia es un componente de gran importancia en estas sociedades modernas caracterizadas

por cambios bruscos, rupturas y revoluciones, pero de ninguna manera está presente con la misma intensidad en otras civilizaciones.

Si pretende juzgar estas sociedades desde los presupuestos de las culturas modernas, estas sociedades saldrán mal paradas. Se trata de sociedades que podemos considerar sin historia. Repiten desde tiempos inmemoriales las mismas técnicas sobre los mismos campos, mantienen sistemas de parentesco, mitos y rituales desde siempre. Se tratará de sociedades «frías», sociedades sin rozamientos internos en franco contraste con estas sociedades «calientes» modernas. Sartre cometerá el mismo error de Lévi-Bruhl al considerar esas sociedades primitivas como sociedades más simples y más elementales, cuando al contrario, reúnen un alto grado de complejidad que en absoluto puede ser esclarecido completamente con los métodos históricos. Se tratará de una deformación que arrastrara las consecuencias de una situación colonial. Sartre privilegia a su sociedad frente a las otras; la considera el único modelo de sociedad posible. Concretamente Sartre que ha pretendido fundamentar una antropología universal y que ha denunciado los excesos del colonialismo creyendo definirlo, será víctima de lo que pretende combatir. Intentando conseguir la comprensión de las sociedades desde su conciencia y la historia desde su acción, actitud característica del hombre europeo, será víctima de un colonialismo que intenta imponer sus formas de pensamiento y sus formas de vida a pueblos extraños, dotados de culturas tan dignas como la suya. Este equívoco del pensamiento de Sartre hay que ponerlo bien de relieve en el frontispicio a su crítica.

Lo más notable de la obra de Sartre para Lévi-Strauss consiste en los análisis y en las descripciones de los momentos cotidianos de la vida social y esto a consecuencia de que entonces realiza lo que todo etnólogo efectúa para estudiar y describir culturas diferentes, es decir, ponerse en el lugar de los hombres que viven en ellas.

## 2.- Sartre repite las insuficiencias de Malinowski

El método sartreano no constituye ninguna novedad por otra parte. Esta totalización desde la que se pretende asistir a la emergencia de las estructuras sociales, se hallaba presente en las investigaciones de Bronislaw Malinowski. ¿En qué consiste las insuficiencias de ese método?

Abordar el estudio de las sociedades desde las perspectivas abiertas por las distintas prácticas de sus miembros y desde las historias totalizadoras de sus distintos componentes, no otorga ninguna luz definitiva sobre esas sociedades como formas de vida integradas, reunidas en un sistema. Utilizando la terminología sartreana, podemos decir que desde las prácticas constituyentes no podemos conseguir lo definitivamente constituido. Para comprender una sociedad, para estudiarla científicamente en tanto organización social, debemos abandonar la creencia de que sus protagonistas captan desde el sentido de sus acciones el sentido global de la sociedad a la que pertenecen. Hay que abandonar la perspectiva funcionalista para cobrar una visión más general, una acción científica más lógica que histórica. La integración social, la cohesión social, la cultura del hombre no es reductible a nada anterior. Situado en un determinado contexto geográfico y natural, la cultura del hombre es una respuesta que emerge desde las profundidades de su inteligencia. Cada uno de sus componentes podrán tener su historia y su evolución, pero la forma como entra en relación con los demás componentes no responde sino a la ordenación impresa por la inteligencia humana. Cada cultura será una especie de

combinatoria de símbolos y mensajes que pueden interpretarse como si se tratara de una partitura musical. Cada elemento es significativo dentro de esa armonía general.

El estudio de la sincronía social se ha de hacer con el análisis de las relaciones existentes entre todos ellos y ninguna comprensión histórica nos ahorrará ese trabajo imprescindible de tipo analítico, distinguiendo jerarquías y asociaciones, líneas de conducta interpersonal, las variaciones de los mitos... Todo ello responderá a ordenaciones que el hombre imprime a su organización utilizando formas inconscientes de su inteligencia. Como Badcock ha señalado, el subconsciente de Lévi-Strauss es de tipo cartesiano y no freudiano. No es extraño para un hombre que tiene tan profundas raíces en el método lingüista. Recordemos el cartesianismo de Chomski.

Los trabajos de Malinowski fracasaban a la hora de conseguir la lógica del sistema. Sus descripciones atravesaban el espacio social sin conseguir captar el cuerpo y el entrelazamiento lógico de las formas de vida que estudiaba. Sartre repite esos defectos superados por el estructuralismo. Ningún método totalizador, descriptivo, meramente histórico puede conseguir categoría científica. Desde las supuestas evidencias de los métodos fenomenológicos, las sociedades constituyentes realidades multiformes, heteróclitas, inconexas. Las insuficiencias de B. Malinowski, a las que alude Lévi-Strauss, nos las describe Evans Pritchard: en su libro sobre los Trobriand, *Argonaute of the Western Pacific* (1922) manifiesta todos los defectos de los métodos descriptivos que no han sabido superar sus experiencias empíricas [23].

Para B. Malinowski -según Evans-Pritchard- un sistema social «es una sucesión de actividades o hechos, y no una serie de abstracciones». Esta manera de presentar las sociedades es viva, impresionista, eficazmente comunicativa, pero el tema principal se reduce a una síntesis descriptiva de los acontecimientos. Los hechos encarados desde distintas perspectivas producen «infinitas repeticiones» y las llamadas conclusiones teóricas no son más que nuevas repeticiones, «nuevas re-descripciones» en un lenguaje más abstracto. Algunos de los discípulos de Malinowski llevaron el método descriptivo y sus pretensiones funcionales a situaciones que Evans Pritchard considerará de baja calidad. Así la obra de Margaret Mead -*Coming of Age in Samoa*-: «Es lo que yo llamo literatura antropológica de «susurro del viento en las palmeras» y que desgraciadamente, fue Malinowski el que dio los primeros ejemplos».

También para Lévi-Strauss, Sartre se atiene a «incidentes secundarios» de la vida en sociedad que no pueden servir para descubrir sus fundamentos. Todas sus lecciones tienen carácter práctico pero no tienen interés teórico.

La reducción a Malinowski de la obra sartreana nos parece un recurso fácil por parte de Lévi-Strauss. Se trataba de utilizar la reacción contra Malinowski por parte de la antropología para desvirtuar las ideas sartreanas. Nosotros creemos francamente que Sartre ha superado los métodos descriptivos en sus trabajos.

### 3.- Sobre la mala utilización sartreana del método progresivo-regresivo

Un momento particularmente interesante de la argumentación de Lévi-Strauss es aquel en el que confiesa que la interpretación sartreana de *Las estructuras del parentesco* no deformaba o tergiversaba sus ideas «sin quererlo y sin preverlo, hemos tendido una pértiga a esas interpretaciones equivocadas». Confiesa que toda la obra estaba imbuida de un interés en «la búsqueda de una génesis». Cuando

escribió el libro en el ámbito de las ciencias humanas todos eran «*victimias de la misma ilusión de Sartre*».

Si interpretamos bien esas palabras, eso significa que los argumentos que se vierten contra Sartre en *El Pensamiento salvaje* pueden ser considerados como válidos también para su primera obra. Se trata entonces de una rectificación en el desarrollo del pensamiento del mismo Lévi-Strauss que es lo que nosotros hemos afirmado. Estas confesiones de Lévi-Strauss sirven de confirmación a nuestra sospecha. Entre la primera obra, escrita bajo la influencia del pensamiento de Marcel Mauss y esta otra, media y se interpone la influencia del estructuralismo lingüístico. Ahora está dispuesto a la superación de esas pretensiones genéticas. Afirma ahora que, de existir una finalidad en las acciones sociales, ésta es inconsciente y trascendental al sujeto. Se trataría ahora de una «teleología inconsciente», que aún siendo histórica escaparía por completo a la historia humana. Totalización no reflexiva, la historia -como la lengua- es una razón humana que el hombre no conoce.

La interpretación del método progresivo-regresivo diferirá también del modo como Sartre lo ha hecho. Efectivamente en una primera etapa analizamos los hechos presentes y tratamos de captar sus antecedentes históricos yendo tan lejos como sea posible para volver de nuevo al presente, a la superficie actual para integrar los conocimientos conseguidos en un todo significativo. De esta forma se logra genéticamente el objeto pero no podemos quedarnos aquí, como ocurre con Sartre. Una vez conseguido el objetivo se ha de someter a otra operación en donde esta totalidad original «se fundirá en otras totalidades». Este segundo momento del método parece desconocerlo Sartre absolutamente.

La operación que Lévi-Strauss nos propone es justo lo contrario de lo que Sartre efectivamente ha pretendido en la *C.R.D.*: mientras que para éste, los grupos humanos por muy juramentados y constituidos que se encuentren siempre acaban proponiéndose acciones de tipo individual, siempre acaban «disolviéndose en el individuo» como agente irreductible de toda praxis, ocupando funciones y tareas distribuidas por la división del trabajo, para Lévi-Strauss la comprensión del hombre y del objeto de la antropología siempre se logra a través de una «disolución» del mismo en instancias significativas superiores.

«Disolver» al hombre significa «suspender» su existencia individual, significa «poner en reserva» esa realidad. La explicación científica no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible y más débil por otra más inteligible y más fuerte. Se trata de poner en conjunción historias de «potencias desiguales»: «la historia biográfica y anecdótica que ocupa un lugar muy bajo de la escala en una historia débil, que no contiene en sí misma su propia inteligibilidad, pues la alcanza solamente cuando se la transporta, en bloque, al seno de una historia más fuerte que ella» [24].

Recordemos que para Sartre la dialéctica singular constaba de plenos atributos de inteligibilidad dialéctica y la comprensión dialéctica de los grupos organizados era posible porque en última instancia su acción tenía carácter singular. La función ejecutiva máxima, la tarea del jefe estaba desempeñada con la máxima soberanía posible en un contexto en donde, por otra parte, todo individuo está mediado por otros y su acción sólo es posible por las operaciones efectuadas por los demás. Desde la dialéctica singular máximamente significativa, asistimos en la *C.R.D.* a la constitución de los grupos y a la organización social sin perder nada en el camino, sin efectuar ninguna disolución de la praxis individual. Recordemos que Sartre practica

una especie de «nominalismo sociológico» que no abandona en ningún caso al individuo, frente al realismo sociológico que otorga plena significación al conjunto y ninguna al hombre, como parece que ocurre en el estructuralismo. En Sartre una lógica dialéctica constituyente convive con una lógica de niveles, con una lógica del sistema constituido.

La visión «objetivista» de Lévi-Strauss es un recurso metodológico y científico que Sartre no considera ilegítimo siempre que acepte sus límites. Al contrario de lo que piensa Lévi-Strauss, las ciencias deben ser concebidas como instrumentos propios de una dialéctica que las fundamenta. No es el hombre el que debe ser disuelto en última instancia por las ciencias, sino estas últimas las que deben ser consideradas en el interior de una dialéctica que preside el desarrollo de la existencia humana en su historia. Pero estas ideas no son aceptadas en absoluto por Lévi-Strauss. La conciencia del hombre en sociedad no otorga las verdaderas razones de su conducta. El investigador está forzado a tomar una perspectiva exterior y practicar el análisis haciendo abstracción de la historia de los individuos: «es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica». La edad de oro de la conciencia histórica ha pasado. Reduciendo la sociedad a conciencia, la conciencia a historia, la historia a dialéctica, Sartre cree conseguir una continuidad en la comprensión que en realidad sólo existe como mito del hombre de izquierda europeo.

#### 4.- Prioridad de la razón analítica sobre la dialéctica

No hay ninguna razón constituyente que no esté de alguna manera constituida. No hay un sentido y una razón para la praxis del hombre que de alguna manera no preceda a esta praxis y la constituya y oriente. La acción del hombre sólo es comprensible en el interior de una cultura que orienta su desarrollo. Esto significa la prioridad de los métodos analíticos sobre los dialécticos. La cultura es el marco en donde los hombres son comprensibles y esta cultura sólo es comprensible practicando el análisis. No hay razones previas de carácter constituyente que puedan ser indagadas con éxito y se puedan considerar verdaderos antecedentes lógicos de las formas sociales.

Los ordenamientos sociales sólo pueden ser comprendidos con la creación de modelos que vayan reproduciendo las formas subyacentes que ellas materializan y expresan. Hay que situarse de golpe en el plano de lo inteligible que es el lugar propio de la ciencia moderna.

El ilustre antropólogo diferencia entre dos saberes distintos igualmente positivos. En primer lugar existe aquel saber, primero en la historia del hombre cuya base ha sido proporcionada por una «teoría de lo sensible» y que continúa satisfaciendo nuestras necesidades esenciales por medio de esas artes: agricultura, cría de ganado, alfarería, tejidos, conservación y preparación de alimentos, etc... elementos procedentes de la revolución neolítica. Por otra parte, está ese otro saber de las ciencias modernas que se instala de golpe en el plano de lo inteligible, asumiendo desde el principio una perspectiva epistemológica particularmente analítica. Respecto a este método, la dialéctica y la experiencia del hombre otorgará el objeto pero no el método de la indagación.

Situarse de golpe en el plano de lo inteligible sólo es posible si más allá de las cualidades puramente históricas el pensamiento puede constituirse como tal. Lévi-Strauss y el estructuralismo realizan esa propuesta. El pensamiento emana



directamente del hombre sin un proceso genético que pueda dar cuenta pormenorizada de su evolutiva constitución. Lévi-Strauss ha insistido en esta idea en su libro sobre la antropología estructural. La actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los hombres -como el estudio de la función simbólica, en el lenguaje lo muestra en forma tan notable- es necesario y suficiente llegar a la estructura inconsciente, subyacente a cada institución y a cada costumbre, para obtener un principio de explicación válido para otras instituciones y otras costumbres, siempre por supuesto, que el análisis sea llevado bastante lejos.

Surgidas de golpe de las profundidades del entendimiento estas formas estructurales sólo pueden ser captadas como totalidades significantes autónomas y acabadas. Piaget -como veremos más adelante ha considerado las ideas de Lévi-Strauss como una forma prototípica de la «encarnación de la perennidad de la naturaleza humana». Colocado de golpe ante la estructura no es necesaria la historia más que a título subordinado y complementario. La razón analítica tiene la «exigencia imperativa» -según nos dice- de explicar la razón dialéctica, pero el lector sólo puede comprender esa exigencia como la consecuencia de tener que explicar una anomalía del sistema, un hecho tan excéntrico como accidental. En definitiva, para nuestro antropólogo, el hombre debe ser disuelto en las formas lógicas que se desprenden de su inconsciente. Por supuesto que se trata de un inconsciente intelectual y no psicológico. Hay que entender las culturas como formaciones lógicas, no tanto desplegadas coherentemente en el tiempo sino discontinuamente ubicadas en el espacio como realidades autónomas.

La investigación nos permitirá elaborar un modelo aplicable, ligadas todas las partes entre sí como un sistema de símbolos. El pensamiento salvaje, nos dice, es un «sistema sumergido en imágenes». Se tratará de conseguir iluminar ese inconsciente colectivo, que por supuesto no tiene las características psicológicas que se dan en el pensamiento de Freud o de Jung, pero que obligan al investigador a superar las formas manifiestas en busca de los sentidos latentes en el inconsciente.

Como vemos, el modelo de la lingüística domina plenamente las investigaciones de Lévi-Strauss. H. Lefebvre ha creído distinguir en esta actitud un empuje dogmático e idealista que, mediante un viejo procedimiento, pone el mundo al revés: «Ve la vida social como obra del lenguaje en lugar de concebir el lenguaje como obra de la sociedad. Piensa que los otros campos son simples resultados del lenguaje. Pone las palabras delante y por encima de las obras, en lugar de mostrar cómo las palabras y las cosas y las conexiones son obras» [25].

## 5.- El mito de la conciencia histórica

En un momento determinado de su discurso Lévi-Strauss nos dirá que la historia conduce a todas partes a condición de salir de ella. Observamos en estas palabras nuevamente la influencia de la ciencia del lenguaje que con Saussure ha abandonado los métodos historicistas. Recordemos que para Saussure «los hechos diacrónicos no tienden siquiera a cambiar el sistema» [26]. Los cambios del sistema se realizan sin ninguna intención. «Por el contrario, el hecho sincrónico es siempre significativo» [27].

El ataque que Lévi-Strauss realiza contra la historia va dirigido fundamentalmente, como ya hemos indicado, al virtual sujeto de esos cambios, es decir, al hombre. Aceptando como elemento mediador al hombre entre los fenómenos naturales y los

sociales, como hizo en un principio, tenía que decantarse por otorgar a la historia mucho más de lo que está dispuesto a hacer en esta segunda etapa. La sociedad emanará del hombre pero no de sus dimensiones prácticas, conscientes, no de las incidencias de las reciprocidades sino de la naturaleza de su entendimiento. Se afirma al hombre para negarlo a continuación.

Lévi-Strauss atacará la perspectiva dialéctica desarrollada por Sartre como un método inmerso en el mito de la conciencia histórica europea, típica mentalidad del hombre de izquierdas europeo. La historia puede otorgar el objeto de estudio pero no un método adecuado para captar la integración de las sociedades humanas en general.

6.- La ciencia histórica: el «hecho histórico» y el «retículo cosificador».

Por otra parte, Lévi-Strauss considera que Sartre no tiene presente los métodos realmente utilizados por la ciencia histórica. La ciencia histórica supone la selección de los hechos y la selección de los mismos criterios seleccionadores. La historia no escapa a esa obligación común a todo conocimiento que es la utilización de un código: «los caracteres distintivos del conocimiento histórico no dependen de la inexistencia de un código, que es ilusoria, sino de su naturaleza particular: este código consiste en una cronología. No hay historia sin fechas» [28].

También en el quehacer del historiador, como en el del antropólogo, predomina la razón analítica sobre la dialéctica. Así la historia construye sus perspectivas, define sus hechos, establece espacios signifiactivos, distingue tiempos cortos, largos, tiempos fuertes y blandos, etc... La historia de las personas es irrelevante. Aquí vemos una vez más que la razón constituida preside las acciones de la pretendida praxis constituyente.

No hay una historia total como parece entender Sartre. La ciencia histórica es un conjunto que presenta discontinuidades, está formada por dominios de historias, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia y por una codificación diferencial.

En cierto modo el conocimiento histórico procede, pues, de una forma análoga a como funciona un aparato de frecuencia modulada: no puede captar todas las ondas emitidas. No puede ser captado todo porque no todo es historiable. La ciencia histórica es una técnica que tiene sus instrumentos, su código, su estructura metodológica. No todo es historiable y no todo lo historiable lo es del mismo modo. Según el nivel en el que el historiador se coloca, pierde en información lo que gana en comprensión o viceversa. Las historias son de potencia desigual y de vibración irregular.

Cada dominio circunscribe a otro y esta inscrito en otro. Eso significa que cada historia está acompañada, pues, de un número indeterminado de antihistorias, es decir, tendrá referencias significativas diversas que no serán ellas mismas históricas. Lo historiable tendrá un fondo de permanencias sobre las que se destaca.

### **III.- Sartre contraataca**

Estas conclusiones nos parecen, evidentemente, muy distantes del marxismo. Sartre, que no es un hombre carente de agudeza, atacó precisamente el carácter profundamente antimarxista del estructuralismo en general. En la revista «L'arc» se publicó en el año 1966 una entrevista que es histórica en el interior de la polémica.

«Por supuesto, tras de la historia, es al marxismo a quien se apunta. Se trata de construir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía puede aún levantar contra Marx. Antes, los ideólogos burgueses negaban la teoría marxista de la historia en nombre de otra teoría. Hacían la historia de las ideas, como Toynbee, o bien se presentaba el transcurrir de las civilizaciones bajo la imagen de un proceso orgánico, como Spengler, o incluso, se denunciaba el disparate, el absurdo de una historia «llena de ruido y de furia» como Camus» [29].

Para Sartre esta ideología burguesa que se aduce contra el marxismo persigue un objetivo nuevo:

«No pudiendo superar el marxismo lo suprimirán. Dirán que la historia en cuanto tal es incomprendible, que toda teoría de la historia es por definición, «doxológica» tomando la expresión de Foucault» [30].

#### IV.- El idealismo de L. Strauss

Nosotros hemos creído ver reproducidas en Lévi-Strauss, de alguna manera, ciertas proposiciones hegelianas que el marxismo combatió en su día. Eso de que la historia sea el inventario del espíritu humano parece que tiene semejanza con aquella historia interpretada por Hegel como el despliegue del espíritu absoluto. Ciertamente habrán diferencias, puesto que para Lévi-Strauss el espíritu humano no se desplegará totalmente a lo largo de la historia, sino que quedará siempre latiendo en la inconsciencia sin mostrarse plenamente. Si para Hegel habrá un final de la historia como final de las manifestaciones del espíritu, reconciliándose al final el espíritu subjetivo y el objetivo, en Lévi-Strauss eso no tiene sentido. Cada formulación institucional del espíritu inmutable del hombre supone una estructura del pensamiento. Subyacente a cada institución hay una idea que el pensamiento analítico deberá captar por mediación de un modelo. A Lévi-Strauss se le puede hacer la misma crítica que Marx le hizo a Proudhon:

«¿Hay que extrañarse de que cualquier cosa, en último grado de abstracción -puesto que hay abstracción y no análisis- se presente en estado de categoría lógica? ¿Hay que extrañarse de que eliminando poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa, de que haciendo abstracción de los materiales de que se compone, de la forma que la distingue, se llega a obtener sólo un cuerpo en general: que haciendo abstracción de los límites de ese cuerpo, no se tenga ya más que un espacio; que haciendo por último abstracción de las dimensiones de ese espacio, se termine por no tener más que la cantidad absolutamente pura, la categoría lógica? A fuerza de abstraer así de todo sujeto los pretendidos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos razón en decir que, en último grado de abstracción, se llega a obtener como sustancia las categorías lógicas. Así, los metafísicos, que al hacer estas abstracciones se imaginan hacer análisis y que, a medida que se separan más y más de los objetos imaginan aproximarse a ellos hasta el punto de penetrarlos, esos metafísicos tienen razón a su vez al decir que las cosas de nuestro mundo son bordados cuya trama son las categorías lógicas. He aquí lo que distingue al filósofo del cristiano. El cristiano no conoce más que una sola encarnación del Logos, en contra de la lógica; el filósofo conoce un sinfín de encarnaciones. ¿Qué tiene de extraño, pues de esto, que todo lo existente, cuanto vive sobre la tierra y bajo el agua, pueda, a fuerza de abstracción *ser reducido a una categoría lógica*, y

que de esta manera el mundo real pueda hundirse en el mundo de las abstracciones, en el mundo de las categorías lógicas?» [31].

La relación existente en la conciencia y lo real, entre la acción y la teoría nos coloca en el centro de las disensiones entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y el pensamiento de Sartre. Esas reglas constitutivas de todo pensamiento y de toda acción e institución, aducidas por el etnólogo, nada tienen que ver con la praxis tal como Sartre la entiende, y tal como la entiende Marx. Para Lévi-Strauss se tratará de descubrir «*construcciones mentales*», leyes universales del funcionamiento del espíritu, las que al fin de cuentas, descansarán sobre ciertos mecanismos cerebrales; se trataría de recuperar las cuestiones previas que determinarían la acción humana y no de partir de la libertad del hombre. Respecto a esto ha escrito Jean Pouillon:

«Para Sartre la conciencia de sí y de las cosas se descubre a sí misma en la praxis y, por esta razón, ella es una operación de la realidad: la dialéctica es constituyente. Pare Lévi-Strauss la conciencia, ya sea pura intelección o conciencia práctica, no tiene ningún privilegio de este género; ella cree aprehender lo real, pero su verdad no es más que de funcionamiento la *razón está siempre constituida*» [32].

En definitiva para Lévi-Strauss sería posible reconducir todas las formas sociales de las que se ocupa la antropología, a un código universal, suficientemente estricto y económico como para que su operatividad esté asegurada, y suficientemente flexible como para dar cuenta de las estructuras específicas de cada nivel. Si la elaboración de este código es factible, ello depende, en primer lugar, de la postulada unidad del espíritu humano, unidad que no sólo excluye sino que implica la diversidad de sus manifestaciones. De ahí que se haya dicho que el método de Lévi-Strauss implica un «Kantismo sin sujeto trascendental» expresión feliz de Ricoeur y aceptada por Lévi-Strauss. [33].

Uno de los principios inmovibles del pensamiento sartreano es el de que la esencia del hombre no es inmutable en ningún sentido y, por tanto, todas las determinaciones provienen de la praxis y sus consecuencias. Pero esto nos sitúa también en terreno de otra polémica mantenida con otro estructuralista: L. Althusser. Pero antes de pasar a relacionar la obra de Sartre con la de dicho autor, debemos detenemos a examinar más explícitamente las distintas formas de concebir la inteligibilidad de las estructuras por parte de distintos autores.

## **B) La inteligibilidad de las estructuras**

### **I.- El planteamiento de la cuestión**

El problema que yace en el fondo de las disensiones entre Sartre y Lévi-Strauss consiste en las distintas concepciones de las estructuras sociales y de los orígenes de las mismas. Para Sartre el problema implica al mismo tiempo la inteligibilidad dialéctica -o no dialéctica- de la praxis organizada:

«No comprenderemos nada de la praxis organizada mientras no hayamos planteado la cuestión de la inteligibilidad de las estructuras» [34].

Como ya hemos repetido innumerables veces, lo que Sartre ha pretendido construir ha sido una antropología estructural e hiostórica que sirva de antecedente ontológico y metodológico de las estructuras sociales y de las dialécticas objetivas. Una antropología fenomenológica que permita la comprensión de la objetividad de los

fenómenos sociales y la alienación virtual de una praxis limitada a la reproducción de las mismas, pero al mismo tiempo permita fundar la dinámica de estas mismas estructuras objetivas puesto que, en definitiva, la dialéctica constituyente singular permanece como un irreductible en el interior de todas estas estructuras sociales. Se trata de establecer una antropología que permita la consecución de un a priori material -la praxis- como fundamento heurístico del método dialéctico cuando se ha aplicado a las ciencias del hombre. Parodiando un título de Kant, se tratará de conseguir las bases de unos prolegómenos a toda antropología futura.

Decíamos que esta antropología debe suministrar los principios de la inteligibilidad sociológica, pero también la inteligibilidad de su temporalidad constitutiva, de su historicidad radical. Desde el principio, la temporalidad de la praxis constituyente y la temporalidad de las múltiples totalizaciones constituirán la vida y el fundamento tanto de la diacronía como de la misma sincronía social. Ciertamente que la inteligibilidad de las estructuras supone, la presencia de la organización, la presencia del juramento, el establecimiento de pautas de conducta adscritas, jerarquizadas, determinadas en el proceso de división social y técnico del trabajo. Gozan por lo tanto de propia inteligibilidad irreductible a las relaciones humanas y a las prácticas individuales. Las estructuras sociales pueden ser estudiadas como cosas puesto que gozan de auténtica realidad. Realidades práctico-inerciales o procesos sociales en donde las prácticas totalizadoras se confunden con las exigencias institucionales, el cuerpo social presenta una heterogeneidad óptica y resulta sumamente difícil, imposible, reducir todos estos colectivos, grupos y fenómenos sociales a una sola dimensión inteligible; son plurimorfos y pluridimensionales. Pero en todo caso el único acceso posible es el método regresivo-progresivo, el método que comprende tanto la sincronía como la diacronía, tanto la libertad como la necesidad. La dimensión histórica del cuerpo social es radical, intrínsecamente constitutiva.

La cuestión del origen de las estructuras forma parte de las teorías estructuralistas. Todas ellas tienen que legitimar el uso metodológico de las mismas, pero al mismo tiempo esta utilización metodológica, en su diversidad, parte de unos presupuestos ontológicos insoslayables, de ciertas posiciones acerca de la realidad y acerca del conocimiento mismo.

Tal y como se expresaron Lévi-Strauss y J. P. Sartre en la polémica, queda bastante claro que el método estructuralista del primero tiende a potenciar ontológicamente las formas sociales como emanaciones de un inconsciente humano, que las proyectaría sin previas génesis inscritas en la dinámica de la praxis humana o en su historia. Desde ese punto de vista el estructuralismo de Lévi-Strauss permite la utilización de modelos que agotarían en ellos mismos toda la inteligibilidad estructural:

«El principio fundamental es que la noción de estructura no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos según ésta» [\[35\]](#).

Como vimos, para Sartre la utilización de modelos y diagramas siempre era posible para entender sobre todo las dimensiones sincrónicas de las sociedades, pero no para agotar la inteligibilidad de las mismas. Situándonos en el «a priori» ontológico de la praxis como «a priori» al mismo tiempo gnoseológico, tenemos que tener presente las diversas acepciones del «comprender» en Sartre.

El «comprender» en Sartre tiene tres significados principales. El más radical, que fundamenta a los demás, es el carácter ontológico-existencial del mismo, puesto que forma parte de la estructura fundamental del ser del hombre. La comprensión no es otra cosa que el desarrollo de la vida inmanente a la praxis, inmediata a la conciencia

misma del existir. Se trata de la forma originaria como el hombre entra en contacto consigo mismo como ser-en-el-mundo. Efectivamente es una noción que está presente en la filosofía de Heidegger pero como es sabido el ser-en-el-mundo de Sartre está dotado de mayor potencial de la conciencia sintiente. El hombre está referido al ente que él no es y sabe de sí mismo a partir de dicha referencia. Únicamente es, a partir de esta referencia originariamente práctica. Se trata de una conciencia entendida como un poder del cual se toma conciencia en el hacer mismo. En la *C.R.D.* este poder está entendido como «soberanía»: «poder práctico absoluto del organismo dialéctico, es decir, su pura y simple praxis como síntesis en curso de toda multiplicidad dada en su campo práctico, ya se trate de objetos inanimados, de seres vivos o de hombres» [36].

De tal modo está presente esta conciencia del existir en todos los hombres, que Sartre indica que incluso en la conciencia práctica del hombre salvaje está presente, al margen del conocimiento de los mitos y del sistema de parentesco. Precisamente por ello este significado ontológico funda el comprender como recurso epistemológico. Contra todo el positivismo que pretende abordar la experiencia social sin a priori «¿qué puede haber, dice Sartre, qué se puede hacer que sea más riguroso cuando se estudia al hombre que reconocerle propiedades humanas?» [37]. Comprender a los otros consistirá en captar los fines que atisba, los medios que están a su disposición, las posibilidades abiertas en su situación. La comprensión del hombre no se hace solamente indagando sobre su pasado, puesto que como realidad temporal y proyectiva el futuro al que aspira y los fines que persigue son un fundamento necesario para su comprensión. Al contrario de lo que ocurre con el psicoanálisis, que pretende encontrar en el pasado la causa de su conducta presente, para Sartre el comprender está ligado a la situación del presente entendida como dotada de una significación vital nueva, irreductible a los eventos del pasado, abierta a los proyectos y a las posibilidades. Ciertamente que esos fines y la acción toda del hombre puede estar reificada en el interior de una sociedad, pero eso no lesiona la estructura teleológica de la vida humana.

En este tema considera Sartre que la actitud del marxismo y del existencialismo coinciden plenamente. El movimiento dialéctico que va desde el condicionamiento objetivo a la objetivación permite comprender en efecto que los fines de la actividad humana no son entidades misteriosas y sobreañadidas a los actos mismos: «representan simplemente la superación (*dépassement*) y el mantenimiento de lo dado en un acto que va del presente al porvenir» [38].

Todos los conceptos manejados por los sociólogos americanos y por algunos marxistas franceses, términos como el de «rol», o como el de «motivación», resultan desde esta perspectiva dialéctica investidos de unas cualidades metafísicas incomprensibles.

El término «comprensión» tendrá dimensiones metodológicas. No se tratará de un método intuitivo sino de la reconstrucción de las totalizaciones humanas y de sus circunstancias materiales utilizando recursos regresivos-progresivos. El método regresivo-progresivo, tal y como lo describimos en su momento, permite captar la génesis de sus estructuras sociales y los aspectos significativos y humanos de las mismas. Desde esta base se podrá dar cuenta de los aspectos inhumanos y materiales que se desprenden inexorablemente de una condición humana mediada profundamente por las cosas.

El estructuralismo de Sartre tendrá, pues, características dialécticas fenomenológicas. En el libro de Jean Viet se distingue entre tres tipos de estructuralismos. El estructuralismo de los modelos, característico de Lévi-Strauss; el estructuralismo dialéctico, típico de los marxistas; el estructuralismo del significado sustentado por la obra de Merleau-Ponty [39]. El entendimiento sartreano de las estructuras sociales es genético, es dialéctico y fenomenológico. Pretenderá captar las dimensiones objetivas y subjetivas de las estructuras. Tampoco se opondrá a un método que utilice modelos explicativos siempre que reconozcan sus limitaciones.

Jean Piaget, en su libro sobre el estructuralismo, se hizo cargo de la disputa entre Sartre y Lévi-Strauss. Desde el punto de vista que estamos tratando la posición de Piaget es inequívoca. Cuando se trata de las estructuras abstractas y de los métodos del lógico y del matemático, Piaget admitirá que las estructuras precedan a los contenidos y que éstos se obtengan por abstracción reflexiva desde aquellas:

«Pero en lo real existe un proceso formador general, que conduce de las formas a las estructuras, y que asegura la autoregulación inherente a éstas; se trata del proceso de equilibración, que ya en el terreno físico sitúa un sistema en el conjunto de sus trabajos (...) En el terreno psicológico explica el desarrollo de la inteligencia (...) y que en el dominio social podría prestar análogos servicios» [40].

La misma consideración de la génesis de las estructuras lógicas en Piaget supone una relación entre la práctica y las etapas de la inteligencia cuyo carácter dialéctico no ha escapado a L. Goldmann. [41] Para nosotros la obra de Piaget y la de Sartre se complementan reforzándose mutuamente. La máxima concomitancia la encontramos en la permanente valoración que otorgan ambos a la presencia de la conciencia en la práctica del individuo, y al hecho de que ambos hayan valorado de igual modo el compromiso de esa conciencia con los objetos materiales de la praxis. Si en el caso del filósofo francés ese conciencialismo, que evidentemente ha sufrido cambios con el tiempo, procede de un cartesianismo, que parece implícito en ese principio epistemológico aducido por Sartre en la *C.R.D.* según el cual toda evidencia comienza en la conciencia -compatible con el principio antropológico que define al hombre por la materialidad- el conciencialismo de Piaget tendría otros orígenes. Según Goldman, la epistemología de Piaget está vinculada a sus maestros parisienses, Leon Brunschvicg y Pierre Janet: «Del primero, tomó la idea de una actividad indefinidamente constructiva del espíritu; del segundo, la vinculación de todo hecho de conciencia a las conductas del individuo» [42].

Estos orígenes idealistas de Piaget no le impidieron convertirse en el gran dialéctico que llegó a ser, comparable, según Goldmann, a Hegel y Marx.

Refiriéndose a la obra de Lévi-Strauss y, concretamente, a «ese espíritu humano invariante» o «actividad inconsciente del espíritu», manifiesta que el problema central que plantea esta doctrina es, una vez admitida la existencia de las estructuras, el de entender en qué consiste esa existencia. No se trata, según el mismo Lévi-Strauss, de una existencia formal relativa al teórico que dispone sus modelos de acuerdo con su comodidad. Tampoco se trata de «esencias» trascendentales, «pues Lévi-Strauss no es un fenomenólogo». Tampoco proceden de lo social puesto que guardan una primacía sobre lo social, al contrario de la «primacía de lo social sobre el intelecto», que reprocha a Durkheim. Tampoco procede de lo mental pues es inconsciente y también le precede. ¿Tiene una existencia metafísica? Piaget se hace una pregunta significativa:

«¿Cuál es el modo de «existencia» del intelecto o del espíritu, si no es ni social, ni mental ni orgánico?» [43].

Piaget intenta contestar a esa pregunta utilizando sus propias formas de entender la relación entre formas preexistentes y estructuras, recordándonos que:

«Toda forma es un contenido para las que engloba, y todo contenido es una forma para aquellas que él contiene» [44].

Pero claro es que en el caso de Lévi-Strauss esa explicación no es del todo válida puesto que:

«Sólo que ello no significa que todo sea «estructura», y queda por entender cómo pasar de esa universalidad de las formas a la existencia de estructuras mejor definidas por ser más limitadas» [45].

*Para Piaget la doctrina de Lévi-Strauss reclama investigaciones precisas en forma sistemática «sobre el nivel operatorio, proposición que Sartre aceptaría absolutamente.* Piaget acaba recordando una cuestión elemental de la antropología que puede enlazarse perfectamente con el párrafo de Marx que hemos aludido en el capítulo anterior:

«A diferencia de muchas especies animales que sólo pueden modificarse cambiando su especie, el hombre ha llegado a transformarse transformando el mundo, y a estructurarse construyendo sus estructuras sin sufrirlas desde afuera. La historia de la inteligencia no es un simple «inventario de elementos». Es un haz de transformaciones que no se confunden con las de la cultura, ni siquiera con la función simbólica, sino que comenzaron mucho antes que ambas y las engendraron. Si la razón no evoluciona sin razón, sino en virtud de necesidades internas que se imponen a la medida de las interacciones con el medio exterior, evolucionó, sin embargo, del animal o del lactante humano, a la etnología estructural de Lévi-Strauss» [46].

Este párrafo nos parece muy marxista y muy sartreano, pero Piaget ha escrito en el capítulo siguiente «Estructuralismo y filosofía», refiriéndose concretamente a la polémica entre Sartre y Lévi-Strauss:

«Un examen de ese debate nos parece tanto más indicado aquí cuanto que uno u otro de sus protagonistas dan la impresión de haber olvidado el hecho fundamental de que en el terreno de las ciencias mismas el estructuralismo fue siempre solidario de un constructivismo, al cual no sería posible negar su carácter dialéctico».

Hay cierta contradicción en Piaget cuando a continuación escribe: «Los principales componentes del pensamiento dialéctico son, en la utilización que de él hace Sartre, el constructivismo, y su corolario, el historicismo» [47].

La solución de esta contradicción parece consistir en que Piaget no acepta el «*constructivismo dialéctico filosófico*» de Sartre, que, junto al subjetivismo del filósofo francés, serían inadmisibles para Piaget. Piaget insiste en un «*constructivismo dialéctico científico*». Para Sartre toda ciencia significa utilización analítica de la razón y las limitaciones inherentes a todo positivismo, pero para Piaget todo científico supera en su ciencia el uso de la razón y los métodos del positivismo. Y *en lo que respecta al pensamiento de Lévi-Strauss respecto a la dialéctica* dice Piaget que «*subestimó los vínculos existentes entre la dialéctica y la ciencia:*



«Ello se debió al carácter relativamente estático o ahistórico de su estructuralismo, y no, por cierto, a las tendencias del estructuralismo en general» [48].

Entonces resulta que para Piaget, *Sartre tiene un concepto muy pobre de la ciencia y Lévi-Strauss un concepto muy pobre de la dialéctica...* Pero la filosofía de Sartre plantea una hipótesis cuya contrastación conlleva la confirmación de la teoría, se trata de una búsqueda de la dialéctica en el plano de su evidencia, en el lugar en donde la dialéctica se puede mostrar patentemente. Y no se puede decir contra Sartre que el «proceso de la dialectización implica, por el contrario, la reciprocidad de las perspectivas», la reciprocidad de la perspectiva subjetiva y la objetiva, porque Sartre lo ha repetido hasta la saciedad; la vida del sujeto y los acontecimientos históricos deben ser considerados como perspectivas complementarias en un horizonte cada vez más rico en significado, pero *en donde el punto de vista del sujeto ocupa un lugar privilegiado* porque es el punto de vista del historiador mismo, el punto de vista del observador comprometido, pero no sólo es el punto de vista privilegiado sino también *una condición insoslayable* del quehacer teórico, ya sea científico, ya sea filosófico. Piaget y Sartre tienen, a nuestro entender, muchas cosas en común, más de las que Piaget estaría dispuesto a reconocer siempre, pues nunca ha simpatizado con los filósofos.

Una cosa en la que Sartre y Piaget estarían de acuerdo es, en que los *dos reclaman unos antecedentes* a las estructuras desde los cuales puedan ser entendidas éstas. La razón última de la estructura hay que encontrarla en sus antecedentes, en elementos que originen la aparición de los equilibrios estructurales, de las dimensiones inerciales de lo social, diría Sartre. Jean Viet ha observado que la posibilidad de colaboración entre «el estructuralismo de la fenomenología» y el estructuralismo genético» ha sido aceptada por el mismo Piaget:

«La divergencia de perspectivas se reduce aún más si se encara, con J. Piaget, la posibilidad de llegar en la prolongación del pensamiento de Husserl a una «fenomenología de la génesis», a una teoría de «la historia intencional» [49].

En todo caso ambos estarían de acuerdo en que los *métodos estructuralistas deben ser legitimados*. Dice J. Viet:

«Aun cuando se inclinara a probar el movimiento andando y considerara cada etapa de las recorridas como seguridad de estar en el buen camino, aquel que se dice estructuralista en las ciencias sociales y humanas no podría escapar por largo tiempo a la necesidad de justificar su procedimiento. Solicitado por diferentes tendencias del método, no puede dejar, en razón de esa misma diversidad, de interrogarse sobre él en cuanto sus fundamentos» [50].

Sin embargo debemos reconocer que esta tarea que Viet considera insoslayable, ha intentado evitarse por parte de algunos estructuralistas. Recordemos tan sólo a Althusser en donde el todo social viene unificado por una estructura dominante. La «dominancia» o «dominación» ejerce una presión, o dictadura integradora, comprensiva y opresiva de todos los otros niveles de la estructura o del sistema, que sólo muy relativamente gozarían de autonomía en cada caso. Precisamente respecto a Althusser se ha señalado debidamente que ésta no fue la actitud de Marx para el cual las relaciones de producción estaban en la base de las formas estructurales. De este modo dice un comentarista de la obra de Althusser, Tony Andreani, comprendiendo la necesidad de establecerse en un plano distinto al estructural para comprender el nacimiento y la aparición de las estructuras:

«Pero, ¿qué significa esto? Ya he indicado mi explicación. Creo, en efecto que las relaciones de producción no son una «estructura» y que su estatuto de «*metaestructura*» proviene de que representan «fuerzas», de que son un sistema de «tensión» [51].

Y nosotros creemos que intentando soslayar esta legitimación, buscando la inteligibilidad de las estructuras siempre en las estructuras mismas, nos encontraremos también a Lévi-Strauss y Foucault, y precisamente este empeño es el que les indujo a no aceptar la perspectiva histórica como antecedente lógico de ninguna manera. Pero son muchos filósofos y pensadores los que reclaman antecedentes «metaestructurales» para el buen entendimiento estructural. Así dice Goldman: «La coherencia estructural no es una realidad estática sino una virtualidad dinámica en la interior de los grupos, una estructura significativa hacia la cual tiende el pensamiento, la afectividad y el comportamiento de los individuos» [52].

Y es precisamente siguiendo las ideas de Goldmann que J. Viet ha escrito:

«La estructura resulta así totalmente determinada por el devenir histórico. En tal sentido es negación; pero esta estructura, que sería cosa muerta si se la aislara de la actividad productiva encuentra en dicha actividad (a la que por otra parte contribuye a revelar) la razón de una recuperación perpetua. La estructura es, pues, dinámica, y se manifiesta significativa en el interior del movimiento dialéctico» [53].

Y podemos citar también a G. Gurtvitch: hay una realidad social que tiene primacía a la vez ontológica y metodológica sobre su propia estructura. La estructura es una determinación siempre insuficiente del fenómeno social en su totalidad, que puede presentarse como no estructurado, incluso como no estructural. Eso depende de la «vida de las totalidades en marcha; que no se deja captar por ninguna expresión o estructuración» [54]. Por eso dirá Gurtvitch expresivamente: «las estructuras sociales son como «trajes»; debajo hay otra cosa, algo que las hace moverse e incluso estallar».

## **II.- Sartre: Las relaciones humanas como antecedentes**

Recordemos que para Sartre eso que bulle bajo el «traje» de las estructuras sociales, es la praxis individual con sus dimensiones de reciprocidad y de materialidad, como subjetividad estructurada, praxis individual constituyente o constituida, praxis individual inseparable del medio que constituye, que la condiciona simplemente o que la aliena y la serializa. Es al mismo tiempo la Razón constituyente misma en el seno de la Historia apprehendida como Razón constituida:

«Marx indicó muy bien que distinguía las relaciones humanas de su reificación, o, de una manera general, de su alienación en el seno de un régimen social dado» [55].

Sartre nos recuerda las diferencias que Marx distinguía en los modos de las relaciones humanas según el modo de producción feudal o en el seno de la división del trabajo introducida por el capitalismo:

«Se entiende que no pretende apreciar ni comparar dos regímenes contruidos sobre la explotación y la violencia institucionalizada. Sólo dice que la unión del siervo o del esclavo negro con el propietario, con frecuencia es *personal* (lo que en cierto sentido la hace aún más intolerable y humillante), y que la relación de los obreros con el patrón (o de los obreros entre sí en la medida en que son el objeto

de fuerzas de masificación) es una simple relación de exterioridad. Pero esta relación de exterioridad sólo es concebible como reificación de una relación objetiva de interioridad. »

Y estas relaciones humanas, inseparables de sus manifestaciones históricas y de sus modulaciones coyunturales son, no obstante, un hecho previo sin el cual no es comprensible las distintas coloraciones y matizaciones que adquiere con la sociedad y con la historia:

«La Historia determina el contenido de las relaciones humanas en su totalidad, y estas relaciones -cualquiera que sean, por íntimas o breves que puedan ser- remiten a todo. Pero no es ella la que hace que haya relaciones humanas en general. No son los problemas de organización y de división del trabajo los que han hecho que se establezca relaciones entre estos objetos primero separados que son los hombres. Pero por el contrario, si la constitución de un grupo o de una sociedad -alrededor de un conjunto de problemas técnicos y de determinada masa de instrumentos tiene que ser posible, es que la relación humana (cualquiera que sea el contenido) es una realidad de hecho permanente en cualquier momento de la Historia que nos coloquemos [56].

Pero este *hecho previo* resulta inseparable de su manifestación material, de su especificación, distinta a lo largo de la historia y en las diversas sociedades. Sartre pasa a estudiar el lenguaje, esa estructura tan preciosa para el pensamiento estructuralista en general. Sartre, para el cual toda estructura material debe ser comprendida en ese denominador común que los constituye como «práctico-inerte», reconoce naturalmente que el lenguaje podría ser estudiado como ha sido estudiada la moneda: como materialidad circulante, inerte, que unifica dispersiones. En buena parte esto es lo que hace la filología, ciencia que tendría como objetivo fundamental estudiar ese momento del lenguaje como estructura objetiva:

«Las palabras viven de la muerte de los hombres, se unen a través de ellos; en toda frase que yo forme se me escapa el sentido, me lo roban; cada día y cada «hablador» altera los significados para todos, los otros vienen a cambiarlos hasta en mi boca. No cabe duda de que en cierto sentido el lenguaje es una totalidad inerte» [57].

Esta expresión, esta alusión de la muerte de los hombres -que haría sonreír a Foucault, que no vería en estas ideas más que la confirmación de esa «deshumanización» que él mismo ha considerado un logro de la ciencia estructuralista- hay que tomarla en sentido figurado, como un momento aparental que no agota toda la realidad del fenómeno, porque Sartre nos advierte inmediatamente respecto a que:

«Esta materialidad es al mismo tiempo una totalización orgánica y perpetuamente en curso» [58].

De modo que es cierto que el lenguaje, como manifestación de los distintos estratos sociales, de las inercias de los grupos, se convierte frecuentemente en un diálogo entre sordos:

«Sólo que esta incomunicabilidad -en la medida en que existe- no puede tener sentido salvo si está fundamentada sobre una comunicación fundamental, es decir, en un reconocimiento recíproco y en un proyecto permanente de comunicar: aún mejor, en una comunicación permanente, colectiva, institucional» [59].

Por una parte ciertamente las lenguas son el producto de la Historia: en tanto que tales, se encuentra en cada una, su existencia en exterioridad y en proceso objetivo, unificando a los distintos hablantes como entes separados convocados desde fuera de ellos mismos, pero aquí no se acaba la realidad del lenguaje:

«esta totalidad fundamental no puede ser nada sino es la praxis misma en tanto se manifiesta directamente a otro; el lenguaje es praxis como relación práctica de un hombre con otro y la praxis siempre es lenguaje, porque no puede hacerse sin significarse» [60].

Y estas «praxis» dialogantes, estas reciprocidades expresivas, son de alguna manera también siempre conscientes de ellas mismas en tanto tales. Esta conciencia es la que permite la invención lingüística, el cambio, la superación de unas formas expresivas por otras. Es lo que señalaba Sartre en la entrevista famosa de L'Arc. El estructuralismo no explica el cambio, la transformación, la vida de la estructura:

«Cada elemento del sistema nos remite a un todo, pero ese todo está muerto si alguien no se hace cargo de él, si no lo hace funcionar» [61].

De modo que para Sartre el estructuralismo resulta un método fecundo y aceptable si tenemos presente el momento sociológico que debe tomar como objeto de estudio, pero de ninguna manera es un método que goce de autonomía inteligible puesto que depende de la razón dialéctica. La inteligibilidad de las estructuras se encuentra en momentos anteriores, que no sólo serán las razones de las estructuras sociales práctico-inertes sino también las razones de la historia misma, tanto de las organizaciones sociales como de los cambios y transformaciones de esas organizaciones. Otros autores después de Sartre han visto esas dificultades del estructuralismo para explicar el movimiento histórico, esas dificultades de tipo parmenídico. Así Henri Lefebvre ha escrito:

¿A dónde apunta entonces el nuevo eleatismo? No quiere más, como el antiguo, negar el movimiento sensible, negarlo y arrojarlo en lo aparente. Niega el movimiento en la historia. No se contenta con negar la historia como ciencia; rechaza la historicidad fundamental concebida por Marx, considerándola como ideología reprimida» [62].

Y también Roger Garaudy ha reconocido que fue Sartre el primero en señalar ese estatismo del estructuralismo en su entrevista en «L'Arc»:

«Aquí yo estaría de acuerdo con la crítica de Sartre en su interviú de la revista L'Arc. Sartre nota que Foucault describe las estratificaciones sucesivas del saber, pero que no nos dice lo esencial, es decir. ¿cómo se pasa de una a otra?» [63].

### III.- Las paradojas del estructuralismo

Para Lévi-Strauss el antecedente de la estructura será «una actividad inconsciente del espíritu» humano que postula una permanencia originaria que posteriormente se modulará de múltiples maneras. Para Piaget el pensamiento de Lévi-Strauss será el prototipo o el modelo deductivo más notable que se haya utilizado jamás en una ciencia empírica y «la encarnación de esa creencia en la perennidad de la naturaleza humana» [64]. En ese sentido el siguiente párrafo resulta muy significativo:

«Si, como lo creemos, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si esas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados -como el estudio

de la función simbólica, tal como se expresa en el lenguaje, lo muestra en forma tan notable-, es necesario y suficiente llegar a la estructura inconsciente, subyacente a cada institución y a cada costumbre, para obtener un principio de explicación válido para otras instituciones y otras costumbres, siempre por supuesto, que el análisis sea llevado bastante lejos» [65].

Según estas palabras, lo que la investigación estructuralista debe emprender en primer lugar, es la captación de la «*estructura subyacente*» que servirá como principio o a priori de la labor deductiva general.

Creemos que ya sea la «actividad inconsciente del espíritu» a la que se refiere Lévi-Strauss, ya sea el «*proceso de equilibración*» del que nos daba cuenta Piaget o «*las formas de producción presentes-ausentes*» de Andreani, en todo caso resulta invocado y aludido un principio anterior a la estructura misma, un *antecedente «meta-estructural»* según expresión de Andreani, que iniciará de algún modo la construcción de las estructuras mismas. Como dice el mismo Piaget no existe estructura sin una construcción abstracta o genética [66]. El carácter innato de la razón en *Chomsky* responde a las mismas exigencias. Piaget ha escrito en un tono muy similar al que emplearía Sartre:

«Pero el problema de la génesis es mucho más que una cuestión de Psicología; pone en duda la significación misma de la noción de estructura, siendo la opción epistemológica fundamental la de una predestinación eterna o la de un constructivismo» [67].

Desde luego que no todos los estructuralistas sienten la misma «*opción epistemológica fundamental*». Varía radicalmente en algunos casos el elemento que se toma como principio. Incluso la misma cuestión del principio parece ignorada en ciertos casos como ocurre con Foucault y con Althusser. El autor de *Les mots et les choses* aparece como un extremo vicioso del estructuralismo de Lévi-Strauss en el que dice inspirarse. Según Piaget, Foucault «sólo conserva del estructuralismo corriente los aspectos negativos», viniendo a construir «un estructuralismo sin estructuras».

Según Foucault es Cl. Lévi-Strauss quien le reveló esta verdad: el sentido, es o no es más que un efecto de superficie, reflejo o espuma. Lo que nos atraviesa o nos sostiene lo que está delante nuestro, es el Sistema, «los *epistemas*». ¿Qué es un epistema? son «a priori» históricos, condiciones previas del conocimiento, como las formas trascendentales, pero que sólo duran un período limitado de la historia y que ceden su lugar a otras cuando su veta ha quedado agotada [68].

«Por sistema es menester entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman independientemente de las cosas que a ellas enlazan... Antes de toda existencia humana, antes de todo pensamiento humano, habría ya un saber, un sistema que nosotros desubrimos» [69].

H. Lefebvre ha señalado la paradoja de este pretendido estructuralismo:

«Paradoja: el pensamiento-pensamiento precede al pensamiento pensante» [70].

A nosotros nos interesa resaltar que el «a priori» que Foucault invoca resulta tan enigmático como incoherente. Frente a este principio tan oscuro, que no se sabe bien en qué consiste, extrae Foucault conclusiones terribles. La muerte del sentido significa, por lo pronto, la muerte del hombre. Las estructuras están vacías y vagan sin soporte ninguno en una especie de espacio temporal a la deriva, sucediéndose unas a otras siempre en un deambular sin sentido. Perfectamente homogéneos,

estos *epistemas* tan similares a los *paradigmas* de T. S. Kuhn carecen de niveles y de sentido. ¿Qué falta le hace el «a priori» y por qué afirma que lo hay? Aunque sea paradójico e incoherente se afirma al principio puesto que toda estructura lo exige, pero se le echa por la borda de inmediato ante el peligro de caer en algún tipo de antropología. Al hombre se le mata expresamente.

Es lógico pensar que Foucault haya levantado y suscitado desconfianzas. Su estructuralismo sin el hombre parece compenetrarse con el dominio tecnocrático de nuestro tiempo.

## C) El debate continúa

### I.- Las modas cambian, los problemas permanecen

Apenas iniciado el enfrentamiento entre estructuralismo y sartrismo la moda cambió en Francia. La moda estructuralista sustituía a la moda existencialista. Hacia 1965 el existencialismo no era ya una moda, pero el marxismo sartreano continuaba acaparando la atención de propios y extraños. Cuando el número 30 de la revista L'Arc en 1966 sale al público, se puede leer entre sus primeras páginas:

«El lenguaje de la reflexión ha cambiado. La filosofía triunfante hace quince años, se eclipsa ahora frente a las ciencias humanas, y a este eclipse acompaña la aparición de un nuevo vocabulario. Ya no se habla de «conciencia» o de «sujeto», sino de «reglas», de «codigos», de «sistemas»; ya no se escucha decir que el hombre «hace el sentido», sino que el sentido viene al hombre; ya no se es existencialista, sino estructuralista» [71].

Para algunos pensadores, sin embargo, ni el estructuralismo ni el existencialismo se agotaban simplemente en ser modas. El estructuralismo no sólo sustituía al existencialismo ante el gran público, sino también ante cierto público más especializado y más concreto. Así para el marxista Roder Garaudy.

«Pero no se trata solo de una moda. Se trata de una exigencia profunda, nacida a la vez de una decepción teórica y de una experiencia vivida. En primer lugar una decepción teórica: ésta ha nacido del fracaso sufrido por las filosofías de la existencia al intentar fundamentar las ciencias humanas» [72].

Pero para Sartre las cosas no son tan sencillas. Desde un principio no se muestra precisamente dialogante. No se trata simplemente de una operación de relevo, mediante la cual las ciencias humanas emprenden un camino en otra dirección más fecunda y prometedora. Se trata de constituir una nueva ideología que actúe como instrumento teórico de la lucha de clases:

«No pudiendo superar el marxismo, lo suprimirán»

Esto había dicho en la célebre entrevista. En cierto modo se comprende. Realmente la *Crítica de la Razón dialéctica* era una superación del existencialismo por el marxismo. La ideología de referencia hacía tiempo que no era el existencialismo, puesto que la *Crítica de la Razón dialéctica* manifiesta que esta ideología, debidamente remodelada y corregida en ciertos aspectos, se había convertido en parte fundamental del marxismo, en una aportación a lo que Sartre considera el saber insuperable de la época. Del mismo modo el único estructuralismo que parece dispuesto a aceptar será también el que permanezca metodológicamente reducido a los límites impuestos por su objeto:

«Yo no soy hostil en absoluto al estructuralismo cuando el estructuralismo es consciente de los límites del Método» [73].

Y unas líneas más adelante dice:

«Aun ahora, yo no niego la existencia de las estructuras ni la necesidad de analizar sus mecanismos. Pero la estructura es para mí tan solo un momento de lo práctico-inerte» [74].

Los estructuralistas, perdiendo la perspectiva de su lugar propio, extrapolando el método, cometen graves atentados a la dialéctica y a la concepción correcta de la historia. Las argumentaciones de los estructuralistas no contemplan debidamente la praxis del hombre en su transcurrir histórico, ni al hombre mismo por tanto. Desde luego, tal y como se expresa Michel Foucault, no hay lugar para la historia:

«Lo que Foucault nos ofrece es, como ha visto ahora Kanters muy bien, una geología: la serie de capas sucesivas que forman nuestra «corteza». Cada una de estas capas define las condiciones de posibilidad de un cierto tipo de pensamiento que ha triunfado durante un cierto período. Pero Foucault no nos dice lo que sería lo más interesante: como está construido cada pensamiento a partir de esas condiciones, y como pasan los hombres de un pensamiento a otro. Para eso necesitaría hacer intervenir la praxis y por lo tanto la historia, que es precisamente a lo que se niega» [75].

Foucault pretende quedarse con la historia, pretende introducir el movimiento, pero este queda reducido a una mero transcurrir en yuxtaposición, de imágenes fijas:

«Pero sustituye el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades» [76].

Las reacciones de Sartre se radicalizan. El mundo intelectual francés se conmociona y se divide. Sobre Sartre llueven acusaciones, algunas cargadas de razón. Así Pierre Daix escribe, comentando la entrevista de L'Arc:

«Hemos aquí nos guste o no, frente a la imagen desconcertante de un Sartre a la defensiva, utilizando aproximaciones -antes solía ser aproximativo en sus polémicas, pero ahora es su punto de partida el que es polémico y aproximativo, como si no tuviera el cuidado de leer a sus adversarios- «amalgamas» simplificaciones, en resumen todo aquello que él debió soportar, digamos para yo también simplificar, en el tiempo de Stalin: El éxito del libro de Foucault prueba que se lo esperaba. Ahora bien, un pensamiento verdaderamente original nunca es esperado. Por lo tanto Foucault... En Sartre no hay ese «por lo tanto» escolástico, pero, entre nosotros lo que sigue es algo más que escolástico: Foucault ofrece a la gente algo de lo que tenían necesidad: una síntesis ecléctica donde Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Tel Quel, Lacan, son utilizados sucesivamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica».

«No es buen signo ese recurso de Sartre al éxito de Foucault para afirmar: Detrás de la historia, hay que entender que es el marxismo al que se apunta. Se trata de construir una nueva ideología, la última barricada que la burguesía puede levantar contra Marx... No comprende que pueda ser un argumento contra Lenin el hecho de que sus principales obras editadas en libros de bolsillo por trusts indudablemente capitalistas, hayan conocido una difusión sin precedentes entre nosotros. No pretendo tampoco que Foucault sea Lenin. Sólo que los hechos que Sartre enumera: el estructuralismo, la lingüística (moderna), las búsquedas de Tel

Quel, las de Lacan, y las de Foucault, las de Lévi-Strauss, de ninguna manera se dejan reducir a la sumaria apreciación que hace Sartre de ellas» [77].

El hecho parece tanto más lamentable cuanto que Sartre puede considerarse en ciertos aspectos un precursor del estructuralismo. *Su interés hacia los trabajos de Lévi-Strauss y de Lacan son anteriores a la moda estructuralista*. En la misma revista «*Tel Quel*», en el número 27, aparece un artículo cuyo título y contenido resultan sumamente significati vos: ¿«*Sartre entiende a Sartre?*». El mismo Claude Lévi-Strauss en una entrevista para «*Le Figaro Litteraire*» dice:

«No me parece que el enfrentamiento entre Sartre y yo sea inevitable. Simplemente debí aclarar algunas cosas cuando -en algunos capítulos de la *Crítica de la razón dialéctica*- Sartre, saliendo de su dominio, se atrevió a revelar a los etnólogos la naturaleza profunda de su investigación» [78].

Pero la expresión de Lévi-Strauss sólo es conciliadora en apariencia, puesto que el objetivo principal de la *Crítica* es precisamente el establecer unos principios fundamentales de una antropología estructural e histórica. Y, además, en la misma entrevista reconoce que hay buenos análisis estructuralistas en la misma *Crítica*. Vemos, por lo tanto, que *la acusación básica consiste, pues, en reprocharse mutuamente haber extrapolado el método de cada cual*. A nosotros nos parece que el método era, es, bastante distinto y no permite una fácil conciliación. Lévi-Strauss se ha reconocido neo-Kantiano múltiples veces.

«*Kantismo sin sujeto transcendental*», la fórmula parece que ha sido propuesta por P. Ricoeur en su libro *Structure et hermeneutique*, pero ha sido aceptada plenamente por Lévi-Strauss [79]. Efectivamente, múltiples veces ha demostrado su parentesco con el kantismo:

En qué consiste, en el fondo, la revolución filosófica kantiana? En el intento de tomar como punto de partida del conocimiento los límites mismos del conocimiento, o más bien de apoyar toda la filosofía en un inventario de las imposiciones mentales. Ahora bien, yo no creo hacer otra cosa. Trato, precisamente, de individualizar un cierto número de «imposiciones» que se apliquen al espíritu humano en su conjunto, pero en vez de partir -como Kant- de una reflexión interna, o quizás de un estudio del desarrollo del pensamiento científico en la sociedad y en la cultura en que nací, trato en cambio de situarme lo más posible en el límite, en las sociedades más diversas, buscando desprender una suerte de común denominador de todo pensamiento y de toda reflexión» [80].

Este kantismo no puede ser reconciliado con las relaciones entre teoría y práctica que mantiene Sartre. En otra entrevista el filósofo ha dicho que esa forma de plantear las estructuras no es correcta:

«Ahora bien, nosotros comprobamos que las estructuras, planteadas *en sí* -como hacen algunos estructuralistas-, son falsas síntesis: de hecho nada puede darles su unidad estructural sino la praxis que las mantiene. No hay duda de que la estructura produce las conductas. Pero lo fastidioso del estructuralismo radical -en el que la historia tiene aspectos de exterioridad y contingencia en relación con un conjunto estructurado; puro desarrollo del orden en cuanto se la considera como estructura que por sí misma provee la regla de su desarrollo temporal-, es que el revés dialéctico queda silenciado y no se muestra nunca a la historia produciendo las estructuras» [81].



En este artículo-entrevista -en donde ciertamente Sartre no vuelve a caer en el sociologismo barato del que hizo gala en la entrevista de *L'Arc*- Sartre se extiende, con mayor profundidad en las diferencias que mantiene con el estructuralismo, pero no aporta nada nuevo a su pensamiento:

«Así, el estudio estructural es un momento de una antropología que debe ser a la vez histórica y estructural. En este nivel reside la cuestión filosófica: la totalización; el agente vuelve a ser sujeto-objeto, ya que se pierde en este hecho y simultáneamente escapa, por su misma praxis, a lo que ha hecho. La filosofía comienza en el momento en que la vinculación dialéctica historia-estructura nos revela que en todos los casos, el hombre -en cuanto miembro real de una sociedad dada y no en cuanto abstracta naturaleza humana- no es más que un cuasi-objeto para el hombre» [82].

## II.- Las relaciones entre praxis y teoría

Que *la relación entre praxis y teoría* es un hecho crucial de las diferencias entre Sartre y Lévi-Strauss ha sido visto por J. Pouillon en un artículo en donde se realiza una confrontación minuciosa entre los dos pensadores: para Pouillon este tema supone el «*centro de la contradicción*» o de las diferencias entre los dos:

«Estas reglas constitutivas de todo pensamiento y de toda acción no tienen nada que ver con la praxis tal como Sartre la entiende. Para Lévi-Strauss se trata de descubrir «construcciones mentales», leyes universales del funcionamiento del espíritu, las que, al fin de cuentas, descansarían sobre ciertos mecanismos cerebrales; se trata en suma, de recuperar la cosa detrás del hombre y no una libertad en él. De este modo, estamos frente a dos concepciones radicalmente opuestas de la relación de la conciencia con lo real. *Para Sartre* la conciencia de sí y de las cosas se descubre a sí misma en la praxis y, por esta razón ella es una aprehensión de la realidad: la dialéctica es constituyente. *Para Lévi-Strauss* la conciencia, ya sea pura intelección o conciencia práctica, no tiene ningún privilegio de este género; ella cree aprehender lo real, pero su verdad no es más que de funcionamiento: la razón está siempre constituida. *En el primer caso*, la relación con lo real está frente a mí y lo real me es contemporáneo; en el *segundo*, esta relación está detrás de mí y lo real es menos el objeto que yo pienso, que la condición del hecho de que lo piense. *En el primer caso*, la relación se establece por la praxis; en el *segundo*, está revelada por la estructura» [83].

Del mismo modo para Jean Viet, si bien Sartre se puede considerar que realiza con éxito en la *Crítica* un ensamblaje importante entre el estructuralismo fenomenológico y el estructuralismo genético, sin embargo con este «estructuralismo de los modelos» de Lévi-Strauss no es posible el entendimiento:

«A un pensamiento que se piensa por la inserción del sujeto en el movimiento de la historia se opone así un pensamiento estructural que no piensa» [84].

Entre los que establecen una comparación entre ambos métodos y llegan a la conclusión de que este tema de la relación entre praxis y teoría marca la diferencia fundamental, encontramos, pues, críticos importantes, Piaget, Viet, Pouillon, entre otros. Para Nicos Poulantzas, en cambio, el problema estriba en que para Sartre la diacronía domina sobre la sincronía y para Lévi-Strauss ocurre lo contrario. La perspectiva desde la cual Poulantzas juzga respecto a ambos autores viene marcada por la influencia de L. Althusser y su pensamiento respecto a la «estructura dominante». Desde este horizonte ambos pensadores -que precisamente han

posibilitado con sus obras el trabajo de Althusser- estarían superados por esa nueva concepción:

«Los textos de Althusser nos dejan entrever, ya que su pensamiento está aún en una etapa de búsqueda, la posibilidad sin duda alguna, de descubrir una nueva problemática marxista que pueda operar, en su propio nivel, un «corte epistemológico» con los pensamientos de Sartre y de Lévi-Strauss» [85].

Para Poulantzas, Sartre y Lévi-Strauss vendrían a constituir los extremos viciosos que Althusser deberá evitar para realizar una verdadera ruptura con ellos:

«Sus orientaciones arribarían a posiciones opuestas: historicidad del sujeto-agente que reduce, en Sartre, el problema de las estructuras al caso de una primacía de esencia de la historia; hipóstasis de las estructuras que, en Lévi-Strauss reduce el problema de la historia al caso de una primacía de esencia de las estructuras. Así, estos dos pensamientos se excluirían recíprocamente en la medida en que serían dos aspectos de una misma problemática invariable» [86]

La nueva tarea sería simplemente la de establecer una teoría en donde la estructura y la historia se acomodaran debidamente sin anularse. Una tarea que habría que realizar con la ayuda de una nueva lectura de Marx.

Poulantzas nos resulta en este artículo un poco decepcionante. Realiza una simplificación mutiladora y contradictoria de Sartre y de Lévi-Strauss y de esta manera viene a simplificar también el pensamiento de Althusser que a nuestro entender no guarda tan estricta vinculación con ambos autores.

### III.- Otros pensadores en el debate

Pero las simplificaciones parecen ser la tónica en el transcurso de las polémicas y de las discusiones. Polémicas y discusiones que fueron variando con el tiempo a lo largo de la década de los sesenta. Efectivamente si al principio se veía claramente que se trataba de clarificar los vínculos y las diferencias entre «existencialistas» y «estructuralistas», *poco a poco el estructuralismo se fue quedando sólo ante el marxismo* -¿es lo que Sartre había visto desde un principio?- hasta el punto de que Sartre permanecía como olvidado, aunque en muchas de estas cavilaciones los argumentos del «existencialista» asomaban las orejas en el anonimato, como si los litigantes evitaran, con un supuesto acuerdo no traerlo a colación. Así, por ejemplo, en 1967 aparece un número de la revista *La Pensée* dedicado a estudiar las relaciones entre el estructuralismo y el marxismo. Un artículo de la revista, el titulado «Structuralisme et histoire» escrito por Charles Parain, dedica su espacio al estudio de Lévi-Strauss y menciona innumerables veces *La Pensée Sauvage* sin citar para nada a Sartre, cuando el libro de Lévi-Strauss es una pequeña Biblia estructuralista contra Sartre. Citado por Garaudy -muy de pasada pero muy justamente- no es citado en absoluto en un artículo, ciertamente muy interesante titulado «*Méthode structurale et méthode dialectique*» escrito por Lucien Séve. Lo raro de la ausencia es precisamente su presencia en el texto y en las ideas del autor. Queremos decir que buena parte de las argumentaciones que Séve utiliza contra los estructuralistas, concretamente contra las ideas vertidas en un artículo de Maurice Godelier, recuerdan poderosamente los conceptos sartreanos aunque no se mencione nunca su nombre.

Con afán analítico y esclarecedor, Séve distingue los caracteres del estructuralismo. Se trata de una epistemología del modelo que postula una ontología de la estructura como infraestructura no consciente que conlleva una serie de consecuencias anexas, como es un manifiesto antihumanismo teórico y una repulsa de las concepciones «historicistas» (?). *El estructuralismo no conduce solamente a recusarla dialéctica sino también el marxismo todo entero*. Efectivamente el autor considera que entre el estructuralismo y el marxismo no es posible articular un discurso coherente que constituya un método práctico de pertinencia mayor y alcance más vasto. Séve considera que entre ambos no es posible una fusión superadora, ni cree, como Godelier, que el método estructuralista sea la culminación del método dialéctico, la verdad del método dialéctico:

«El método estructural aparece, mediante ciertos desarrollos, como la verdad del método dialéctico, al que permite «devolver su carácter científico», que el marxismo ordinario habría dejado perder» [87].

Para Séve entre marxismo y estructuralismo existe una *oposición de esencia* al menos en una cuestión decisiva. Para Séve el método dialéctico considera la estructura como una configuración transitoria del proceso dotada de una estabilidad relativa, que tiene dentro de sí misma una contradicción motriz y tiene necesidad de su propia transformación. Por el contrario el método estructural distingue entre sincronía y diacronía de la estructura y por tanto considera ésta como una invariante y no halla la necesidad de su transformación más que en el tropiezo con límites externos. Para nuestro autor también el estructuralismo parte de una preeminencia de la estática sobre la dinámica. Puede verse el último capítulo de *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss en donde, invocando la razón analítica, sin dejar «la orientación de Marx», el estructuralismo supedita la razón dialéctica a los intereses de la analítica.

Séve nos propone la solución, «*exactamente la inversa*» a la explicitada por Lévi-Strauss:

«El método estructural pareceme que se puede caracterizar como una lógica no dialéctica muy desarrollada de los segmentos internodales de las contradicciones dialécticas, consideradas desde ese momento de manera simplificadora como sistemas invariantes. En este sentido y sin ningún eclecticismo, un marxista puede reconocer la validez del método estructural *al lado* del método dialéctico. Pero los *problemas que plantea el primero solo hallan su solución en el segundo*» [88].

De modo que Séve también reconoce el «estatismo» del método estructuralista y acepta también, como Sartre y como Lefebvre, como los dialécticos en general, que la razón dialéctica es anterior, precede a las razones estructuralistas. La dialéctica será un método con un campo de aplicación anterior y más amplio que la metodología estructuralista. El objeto del estructuralismo será más limitado:

«Para el método dialéctico, la estructura, que detrás de su estabilidad relativa, no es más que la configuración transitoria del proceso, tiene dentro de sí misma, en forma de contradicción motriz interna, la necesidad de su propia transformación. Para el método estructural, por lo contrario, dado que la sincronía se distingue radicalmente de la diacronía, la estructura es por sí misma invariante, y no hallaba necesidad de su transformación más que en el tropiezo con límites externos. Esto permite descubrir con certeza el método estructural por relación al método dialéctico: el método estructural se sitúa más acá de la lógica dialéctica, en el

terreno de lo que Hegel y los clásicos del marxismo llaman el pensamiento metafísico, es decir, del pensamiento que opera con categorías fijas» [89].

Es significativa la actitud de Séve frente a Godelier porque sus argumentaciones nos parecen muy similares a las sartreanas, quizá más ortodoxamente marxistas que las de Sartre pero perfectamente conjugables. Diríamos que el marxismo de Séve hace posible todavía más las complementariedades entre el pensamiento del Sartre de la C.R.D. y otros pensamientos más de índole y problemática estrictamente marxista. *Resulta extraño que Séve no cite en ningún momento a Sartre cuando sus posiciones son tan próximas.* Esta afinidad se observa aún en la terminología y en las imágenes escogidas. Cuando dice, por ejemplo:

«De la fusión cinematográfica que reproduce el movimiento real, recaemos en una serie discontinua de fotogramas. El alma de la dialéctica brilla por su ausencia» [90].

Es conocida esta expresión de Sartre que aparece en la entrevista en *L'Arc*. El cine representa un modelo para Sartre del mismo modo que la música es un modelo para Lévi-Strauss. O mejor el cine es para Sartre un ejemplo, mientras que para Lévi-Strauss la música es un modelo que junto a la estructura del mito, permite la mejor comprensión del concepto de estructura.

La crítica de Séve es también significativa *porque Godelier apuntaba a Sartre* en su artículo. Efectivamente Godelier afirmando que el estructuralismo es «la verdad del marxismo» sale al paso de la búsqueda de fundamentos que Sartre había intentado. La verdad no está en la búsqueda de la dialéctica de una praxis que haga las veces de un «a priori material», fuerza motriz que haga inteligible no simplemente el cambio de una estructura a otra sino la génesis misma de la estructura y de la historia, sino en la correcta aprehensión de las relaciones entre las estructuras de las fuerzas de producción y las estructuras de las relaciones sociales del sistema, captadas con un método de modelos objetivista, en donde el hombre desaparece para que las estructuras vivan autónomas como gigantes.

Para Godelier existe un punto de partida común entre marxismo y estructuralismo: «la recusación (...) de toda prioridad del estudio histórico de un sistema sobre su estudio estructural es total» [91]. Desde este principio -que Séve no admite- Godelier extrae las consecuencias que le parecen más lógicas. El problema queda confinado a dilucidar las relaciones existentes entre las distintas estructuras del sistema. Al no plantearse el tema de la historia no se plantea el tema de la praxis, ni el problema de sus fundamentos inteligibles, ni la superación de la praxis individual por la praxis colectiva, ni el problema de su alienación... Estas cosas carecen de importancia en la búsqueda de la verdad. La aprehensión de la verdad se encuentra enfrentándose a las cosas desde las alturas y las cúspides de las estructuras desde las cuales los hombres carecen de importancia. El *objetivismo dogmático que Sartre combatía en el dogmatismo de los dialécticos de la naturaleza aparece ahora nuevamente revestido de cientificidad.* Se trata de un renovado dogmatismo, y el problema está en que el modelo utilizado acaba suplantando a la realidad que se pretende estudiar a través del modelo. Los estructuralistas acaban presos de sus propios instrumentos de trabajo.

Seguramente uno de los aspectos que Godelier contempla muy positivamente al afirmar el cientificismo del estructuralismo es la dimensión epistemológica: la utilización de *modelos*. Efectivamente son muchas las ciencias que utilizan con fecundidad estos modelos que, reproduciendo estructuras a veces complejas,

permiten observarlas en laboratorio y captar las leyes de su comportamiento. Pero la utilización de los modelos en los estudios de las sociedades, responde a motivaciones no exentas de problematicidad. Concretamente en el caso de Lévi-Strauss que es el ejemplo más explícito, la utilización de modelos responde a su concepción de la *estructura recóndita*. Esta estructura situada más allá de las relaciones visibles y de las apariencias actuará desde el fondo inconsciente de las sociedades como núcleos lógicos y significativos básicos. De tal modo el estructuralismo parece estar coherentemente de acuerdo con el marxismo que también significa una superación de las apariencias en la investigación de las esencias. Del mismo modo la sociología de Durkheim también diferenciaba netamente entre las funciones manifiestas y las funciones latentes de las representaciones colectivas. De esta manera el estructuralismo reuniría dos tradiciones un tanto distintas [92].

Desde esta óptica la utilización de los modelos se impone a la investigación. Se trata, con el modelo, de conseguir una serie que reproduzca sensiblemente los significados recónditos de la estructura. Lévi-Strauss es perfectamente consciente de la inadecuación entre los códigos significantes y las realidades representadas. Así escribe:

«El Universo ha significado mucho antes de que se empezase a saber lo que significaba... El hombre dispone desde su origen de una integralidad de significativo que sólo con muchas y serias dificultades puede asignarse a un significado, dado como tal sin ser por ello conocido. Siempre existe una inadecuación entre los dos» [93].

Claro que puede ocurrir que esta inadecuación no se tenga presente a la hora de extraer consecuencias y puede llegar a confundirse el modelo con la realidad representada, el significante por el significado. Concretamente cuando Godelier expresa lo que denomina «consecuencias anexas» viene a caer en *un antihumanismo teórico* que no es extraño al mismo Lévi-Strauss cuando, oponiéndose expresamente a la tarea que pretende la constitución de una antropología que sirva de «a priori» fundamentador de la dialéctica, escribe en *El pensamiento salvaje*:

«Nosotros creemos que la meta última de las ciencias humanas no es la de constituir al hombre, sino la de disolverlo» [94].

Y Michel Foucault se expresa en el mismo sentido cuando sostiene que «el humanismo y el pensamiento dialéctico ligan bien», mientras que la razón analítica, que se expresa en el método estructural, «es incompatible con el humanismo» [95].

Lévi-Strauss escribirá:

«En el vocabulario de Sartre, nosotros nos definimos, pues, como materialistas trascendentales y como estetas. Materialistas trascendentales, puesto que la razón dialéctica no es, para nosotros otra cosa, que la razón analítica y aquello sobre lo cual se fundarían la originalidad absoluta de un orden humano, pero algo de más en la razón analítica: la condición requerida para que se atreva a emprender la resolución de lo humano en no humano. Estetas, puesto que Sartre aplica este término a quienes pretender estudiar a los hombres como si fuesen hormigas» [96].

Estas conclusiones, estas «consecuencias anexas», nos parecen excesivas. Pero resultan comprensibles y coherentes desde la perspectiva de un método y de una

actitud epistemológica que, de ninguna manera está dispuesta a la aceptación de una teoría del conocimiento basada en el «reflejo» o en cualquier tipo de experiencia vital, que caería, a su entender, en el empirismo de siempre. Y, efectivamente, este estructuralismo se sitúa en el polo opuesto del trabajo sartreano que reclama una experiencia que sirva como confirmación de su hipótesis dialéctica. Ya hemos visto que no se trate de una experiencia puramente sensorial -tampoco de un experimento como en el caso de la ciencia. No se tratará de un empirismo. La inmediatez de la experiencia que la dialéctica reclama es «prima ratio». Pero no razón definitiva y conclusiva, es experiencia principal y primera que no nos otorga, ni mucho menos, todas las dimensiones de la dialéctica histórica y todas las significaciones del mundo social. Entre vida personal e historia debe existir una «reciprocidad de perspectivas» que viene posibilitada por la temporalidad de ambas, por la materialidad...

Pero la inteligibilidad dialéctica tiene que tener sus manifestaciones vitales, tiene que suponer algún tipo de aparición existencial y Sartre no dice otra cosa. En la vida del individuo deben existir las evidencias de la inteligibilidad dialéctica para que ésta no sea un supuesto no patentizado de un materialismo trascendental dogmático. Esta misma experiencia será el lugar propicio para hacer de la teoría una instancia progresiente de nuestro conocimiento dialéctico. La crítica ejercerá desde esa misma inmediatez sus funciones controladoras de la teoría. Así se conseguirá una correcta relación entre praxis y teoría. Los fundamentos de la teoría se encontrarán en la praxis vital, Pero esto carece de sentido para el estructuralismo. Su antihumanismo teórico es también un antivitalismo. Lucien Séve concede que la conciencia del trabajador explotado no otorga todas las características de la explotación histórica. Sartre estaría de acuerdo perfectamente en esto. Pero lo cierto es que no se puede extraer las conclusiones de los estructuralistas separando taxativamente la vida de la historia o de la ciencia. Que la vida de un individuo no manifiesta toda la complejidad de la historia y de la sociedad es evidente, pero que su existencia es significativa de una determinada historia y de una determinada sociedad también resulta evidente:

«En efecto, que la conciencia espontánea del trabajador está aun bien alejada de implicar por sí sola el saber verdadero del mecanismo de explotación es a la par un hecho de experiencia y una idea sobre la cual Marx no ha cesado de insistir; (...) pero esto no quiere decir absolutamente que no haya experiencia inmediata de una explotación objetiva cuyos efectos humanos, por no ser espontáneamente comprendidos no son menos vividos, y *El capital está literalmente repleto de análisis concretos de estos efectos vividos*» [97].

Pero es necesario que penetremos más en el análisis de la inteligibilidad que el estructuralismo manifiesta y sus diferencias con el sartrismo. Nos ha parecido importante iniciar esta confrontación entre una y otra posición poniendo bien de manifiesto *que el antihumanismo del estructuralismo es perfectamente consciente de su oposición respecto al pensamiento de Sartre*. Y que este antihumanismo es consecuencia de una «substancialización» del modelo que va más allá de su empleo científico y relativo y adquiere una absolutez substancial que trasciende en mucho el límite de su operatividad y se constituye en una verdadera teoría metafísica.

## **D) Las diferencias con Althusser**

### **I.- El método de interpretación**

Recordemos que para Pouillon el lugar de la distancia más intensa entre sartrismo o estructuralismo se encuentra en las distintas concepciones de las relaciones entre «praxis» y «teoría». Pensamos que si eso es verdad para dirimir las diferencias entre el pensamiento de Sartre y el de Lévi-Strauss lo es todavía más, si cabe, entre la obra de Althusser y la de Sartre.

Pero, en primer término, ¿es necesario abordar el pensamiento de Althusser en un estudio dedicado a Sartre? Efectivamente lo es en la medida en que toda disparidad de criterios viene a resaltar los perfiles de las distintas posiciones y en la medida en que toda disidencia provoca un efecto de refracción que aumenta la inteligibilidad de las recíprocas opiniones. Resulta inevitable al estudiar un pensamiento abstraerse a las polémicas que provoca, sobre todo si se trata de unos temas contemporáneos.

De todas formas vamos a limitarnos aquí precisamente a estudiar tan sólo aquellos aspectos de Althusser en donde las ideas de Sartre están de alguna manera aludidas o consideradas, implícita o explícitamente. Ya hemos hecho mención de que para N. Poulantzas, la obra de Althusser es ampliamente deudora de Sartre y de Lévi-Strauss, de las cuales se distinguía precisamente realizando una verdadera ruptura. En *Para leer el Capital* concretamente podemos encontrar expresas referencias a Sartre en algunos casos y en otros, veladas alusiones como referencia alternativa de la que se disiente. Pero no cabe pensar que en este trabajo agota Althusser el tema sartreano. En otros escritos volverá sobre la cuestión. Por ejemplo en un artículo titulado «Marxismo y humanismo», publicado primeramente en Francia en la revista «*Cahiers de I.I.S.E.A.*» (Revista de F. Perroux y J. Lacroix), después en la revista italiana *Crítica Marxista* y finalmente, incluido con otros trabajos de diferentes autores, su versión castellana en un tomo de la Colección Mínima de la Editorial Siglo Veintiuno [98]. También en un libro dedicado a J. Lewis en donde puede observarse que en su lectura de quien se trata precisamente no es del filósofo inglés propiamente sino de Sartre.

El propósito de Althusser en *Para leer el Capital* se define en el intento de elevar la teoría de Marx a la altura «científica» que contiene su obra y que según nuestro autor parece haber pasado desapercibida en toda su importancia. Esta asunción del «efecto científico» de *El Capital* la obra de madurez de Marx, se conseguirá por medio de una interpretación que resulte fiel a las reglas de lectura observadas por el mismo Marx respecto a los economistas ingleses, es decir, tendríamos una teoría sobre la lectura y una práctica, un ejemplo concreto de esa teoría. Se trata de lo que denomina una «lectura sintomática» de un texto que tratará de poner de manifiesto los elementos implícitos y de extraer las subsiguientes consecuencias.

Althusser considera que la apropiación del pensamiento marxista debe efectuarse sobre *El Capital*, como decimos, ya que esta obra está en franca ruptura con sus trabajos anteriores. La superación de su obra anterior significa un momento distinto, una solución de continuidad radical. Sobre esta obra anterior, sobre estos textos de juventud nos propone Althusser una «lectura crítica» frente a esta «lectura sintomática» de su obra mayor.

¿Qué significa una «lectura sintomática» de un texto? ¿En qué consiste el ejemplo dado por Marx en sus análisis sobre los economistas políticos, en sus estudios sobre Adam Smith, por ejemplo? Entendemos que esa lectura consiste en lo que pudiéramos llamar recreación de un texto, llevando sus expresiones más allá de lo concretamente manifestado, trascendiendo la literalidad de la escritura, rellenando los vacíos existentes y prolongando los perfiles de los sentidos establecidos. Se trata

de constituir otro discurso como consecuencia de ser coherente con lo que en el primero ha quedado simplemente esbozado, el hacer manifiesto y patente lo que estaba en estado latente:

«La segunda lectura de Marx supone la existencia de dos textos y la medida del primero por el segundo. Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero» [99].

Cuando Marta Harneker, la sobresaliente alumna y traductora al castellano de Althusser, aborda el concepto de clases sociales, una ausencia importante de *El Capital*, pues como se sabe Marx murió antes de que pudiese redactar el capítulo dedicado a ese tema, lo primero que efectúa es mostrar su desacuerdo con el intento de construir una teoría de las clases sociales con la metodología empleada por Ralph Darendorf en su libro *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad actual*.

«Se esfuerza por reconstruir el último capítulo de *El Capital*, haciéndolo en forma de suma de citas tomadas de distintos textos de Marx, pertenecientes a distintas épocas y que se desarrollan a distintos niveles de abstracción según un esquema que establece previamente. Su esfuerzo es valioso en cuanto a presentación de citas, pero absolutamente nulo en cuanto a significar un aporte a la comprensión de la «problemática» marxista acerca de las clases sociales» [100].

Frente a este intento excesivamente literal de reconstrucción de un concepto, la escritora chilena nos propone la metodología correcta, la «lectura sintomática».

«El verdadero camino no es el de construir el concepto ausente a través de una recopilación de citas o de la elección de las mejores entre ellas, sino de tratar de construirlo a través de la comprensión de la problemática que está en su base y que se encuentra fundamentalmente en *El Capital* » [101].

Como podemos observar, la reproducción de la problemática puede conseguir incluso la producción de temas no abordados expresamente por el autor en cuestión. La «lectura sintomática» no puede ser contradictoria con un texto. Por el contrario viene a iluminarlo con una luz que precisamente no tenía. La acción de Marta Harneker es coherente con estas palabras de Althusser:

«Si la cuestión acerca de la filosofía de Marx es decir, acerca de su especificidad diferencial, sale transformada y precisada por poco que sea, de esta primera lectura de *El Capital* ella debería permitir otras «lecturas», en primer lugar, otras lecturas de *El Capital* , de donde saldrían nuevas precisiones diferenciales, y la lectura de otras obras del marxismo» [102].

Observemos la pretensión de Althusser de ofrecernos una versión de Marx que vendrá a ser más fiel a su autor que sus mismos textos. Se trata de una transformación redentora y purificadora de unos textos que corren el riesgo permanente de ser mal interpretados y corrompidos:

«Se trata pues de producir, en el sentido estricto de la palabra, lo que parece significar: lo que está latente, pero esto quiere decir transformar (para dar a una materia prima pre-existente la forma de un objeto adaptado a un fin) aquello que en cierto modo existe ya» [103].

La justificación de esta labor se realiza por el hecho de que los mismos textos son insuficientes respecto a su significado más propio y recóndito, puesto que Marx:



«Sólo ha pensado parcialmente acerca del concepto de la revolución que inaugura en lo teórico» [104].

Efectivamente no cabe poner en cuestión el interés de la obra de Althusser, pero no cabe duda de que esta especie de exégesis ortodoxa otorga un peso dogmático a sus escritos. Parece que pretende ser más marxista que el mismo Marx, y desde esta perspectiva privilegiada que otorga el situarse en el «verdadero Marx», se puede realizar labores de selección y exculpaciones de heterodoxia. Y efectivamente, eso hará Althusser. A continuación anatematizará una serie de versiones del marxismo y de la filosofía con el ánimo de definir el «camino cierto» del que nos hablará M. Harnercker.

Esta pretensión de Althusser y sus discípulos, caracterizados por su ortodoxia también en lo que respecta a su militancia política, se sitúa en las antípodas de un pensamiento revisionista, de un pensamiento crítico. Althusser no pretende realizar una aportación crítica a los textos marxistas, no se opone a Marx en ningún momento y parece incluso aceptar toda la tradición marxista posterior. *Los vacíos de la teoría son subsanables «sintomáticamente»*. Conseguido «el camino verdadero» todo lo producido puede ser asimilado a los textos del principio. *Al contrario de lo que ocurre en Sartre*, en donde el espíritu y la realidad de la crítica pretende llenar las ausencias manifiestas de Marx con la ciencia y la filosofía actual, Althusser, el espíritu de fidelidad, se remonta a través del tiempo en busca de lo más puro e inmutable de «la escritura» de «un libro» que encierra algo así como la palabra revelada:

«No he hecho otra cosa que *restablecer* (subrayado del autor), por lo tanto *conservar* su propio discurso sin consentir a la tentación de su silencio» [105].

Leyendo a Althusser uno recuerda aquella expresión de Marx de que él no era marxista. Efectivamente toda la labor de la crítica de las filosofías y las teorías que llevó a cabo no concuerdan con la pretensión de Althusser de que con Marx acaba el marxismo. Efectivamente, si se trata del establecimiento de una nueva ciencia, cosa que pudiera ser cierto, lo característico de la ciencia sería su renovación, su crítica, su continuidad progrediente y su revisión. Tom Bottomore ha reivindicado el revisionismo de toda teoría que se pretenda científica frente a los marxistas ortodoxos:

«Las discusiones que siguieron, especialmente, la respuesta de Kausky (a los escritos de Bernstein) acerca de la crisis, fueron frustrantes, especialmente por lo que hacía al estatus científico de la teoría de Marx, pues los marxistas ortodoxos se dedicaron fundamentalmente a defender el núcleo revolucionario de la doctrina frente al reformismo; es decir, plantearon un debate no científico, sino de compromiso político. Es más, el término «revisionismo» con el sentido peyorativo que se atribuía era completamente inadecuado desde una perspectiva científica, ya que si la teoría marxista quería ser una ciencia empírica de la sociedad, habría de ser capaz de incorporar la crítica continua que representaban los nuevos descubrimientos e ideas. En este sentido, el «revisionismo» debería ser su mayor virtud y no su peor crimen» [106].

Pero Althusser no suscribía esta servidumbre tan estricta de la «*perspectiva científica* a la «*ciencia empírica*» precisamente «una concepción empirista del conocimiento» será sometida por Althusser a una crítica radical. El empirismo parte de un presupuesto falso. La concepción empirista del conocimiento pone en escena un imaginario proceso que acaece entre un objeto dado, completamente realizado en la

«realidad», y un sujeto dado. Se trata de un proceso fantástico que actúa en una especie de realidad fingida:

«Todo el proceso empirista del conocimiento reside, en efecto, en la operación del sujeto denominada *abstracción*. (Subrayado el autor). Conocer es abstraer la esencia del objeto real, cuya posesión por el sujeto se llama entonces conocimiento. Cualesquiera que sean las variaciones particulares con que pueda ser afectado el concepto de abstracción, éste define una estructura invariante que constituye el índice específico del empirismo. La abstracción empirista, que extrae del objeto *real* dado, su esencia, es una *abstracción real*, que pone al sujeto en posesión de la esencia *real*» [107].

## II.- Praxis y teoría como punto culminante de la disidencia

Para Althusser la esencia es abstraída de los objetos reales en el sentido real de una *extracción*, del mismo modo «en que se puede decir que el oro es extraído (o abstraído y, por tanto, separado) de la escoria en la cual está contenido». Desde estas críticas Althusser la emprenderá contra todo lo que suponaga una «teoría del conocimiento» o una «teoría de los modelos» que pueden ser reductibles para él a este empirismo. *Este sería el punto de discrepancia respecto a Lévi-Strauss por el cual el «modelo» es un instrumento de conocimiento importante. Y sería un punto de discrepancia también respecto a Sartre* que, como sabemos, reclama tanto una experiencia fundamentadora de la dialéctica, como una teoría del conocimiento para el marxismo, que evite los dogmatismos y la despersonalización del conocer. También Sartre está contra el empirismo, como puede estarlo cualquier científico hoy, pero no en contra de la experiencia. Ahora bien en el caso de Althusser podemos comprender sus razones en contra del empirismo, podemos aceptar el hecho de que la teoría es el elemento importante que fecunda la práctica científica y que supone como tal una práctica genuina, la práctica teórica. Pero lo que no vemos en Althusser es el momento de la experiencia, el momento en que la experiencia puede hacer cambiar los planteamientos teóricos, el momento en que la experiencia incita, motiva, provoca la necesidad del conocimiento. *Y efectivamente en este punto, en la relación entre «praxis» y «teoría» se encuentra el máximo punto de disidencia entre Sartre y Althusser.* Para éste, hay varias prácticas respecto a las cuales podemos definirnos, pero no existe una «praxis» básica, antropológica, sobre cuyas exigencias podemos hablar de teoría:

«Hay que reconocer que no existe práctica en general, sino prácticas distintas» [108].

Althusser es perfectamente consciente de que este punto debe ser esclarecido:

«Pensamos sobre bases totalmente nuevas la relación entre la teoría y la práctica, mistificadas en la concepción idealista o empirista» [109].

Para Althusser debe quedar bien claro que plantearse el problema de la «praxis» en relación con la «teoría» es un falso problema que responde a una determinada ideología:

«Hay que reconocer que no existe práctica en general sino prácticas distintas, que no están en una relación maniquea con una teoría que les sería totalmente opuesta y extraña. Porque no existe por un lado la teoría -que no sería sino una visión intelectual sin cuerpo ni materialidad- y, por el otro, la práctica totalmente material- que se «pondría manos a la obra». Esta dicotomía no es más que un

mito ideológico en el que una «teoría del conocimiento» refleja «intereses» bien diferentes de los de la razón: aquellos entre el poder (político, religioso, ideológico) y la opresión (los ejecutores que son también los ejecutados)» [110].

Una problemática semejante en el seno del materialismo dialéctico, una «*concepción igualitarista de la práctica*» como fundamento del pensamiento dialéctico es una concepción que hay que criticar y superar precisamente para poder abordar con la perspectiva adecuada el tema de la práctica:

«Una concepción igualitarista de la práctica es al materialismo dialéctico, lo mismo que al comunismo igualitarista es al comunismo científico: una concepción que hay que criticar y superar, para fundamentar en su exacto lugar una concepción científica de la práctica [111].

No hay, para nuestro autor, una práctica, estrictamente hablando, que no encierre un «elemento de conocimiento», aunque sea en formas muy rudimentarias. No hay una «teoría» que no deje de ser una práctica. ¿Cuál será el constitutivo esencial de esa práctica teórica?:

«Esta práctica es teórica: es distinta de las demás prácticas, no teóricas, por el tipo de objeto (materia prima) que transforma: de modos de producción que pone en acción y relaciones sociohistóricas en las cuales produce y, finalmente, por el tipo de objeto que produce (conocimiento)» [112].

Nos da la impresión de que a la pregunta posible «¿y en qué consiste el conocimiento?» Althusser nos respondería diciéndonos que es lo producido por la práctica teórica y nada más. Efectivamente, se expresa como si el objeto de conocer apareciera y desapareciera con el conocer mismo, como lo iluminado aparece con la luz. ¿No se afecta el conocer por lo conocido? ¿No cabe hablar en absoluto de criterios de verdad? El discurrir de las ciencias, ¿es completamente ajeno a las delimitaciones de los objetos y a las experiencias con ellos? ¿No se modifica la práctica teórica precisamente en cuanto práctica en cuanto responde a necesidades sentidas desde el ámbito de sujeto que no sean inmediatamente teóricas? La práctica teórica se sustenta en ella misma o reclama otras prácticas previas que la expliquen?:

«La práctica teórica es a sí misma su propio criterio, contiene en sí protocolos definidos de validación de la calidad de su producto, es decir, los criterios de científicidad de los productos de la práctica científica» [113].

Hasta cierto punto es cierto, pero ¿no cambian los criterios de científicidad con la práctica científica? Creo que esto está en contra de la experiencia científica. Ahora bien, ¿cuenta para algo la experiencia científica en el caso de Althusser?

Para Sartre la ciencia puede considerarse una especie de razón práctica frente a la razón dialéctica a la cual estaría subordinada. Las prácticas científicas son prácticas teóricas eminentemente analíticas en la medida en que se acomodan a sus objetos y a sus finalidades, pero están al servicio de la práctica histórica determinada. Lo que puede ser grave para Sartre es perder el sentido del momento histórico que estamos viviendo. La búsqueda del fundamento hará fructificar la teoría filosófica y la práctica histórica. Las prácticas científicas se acomodarán a estas finalidades más radicales. *Frente al formalismo cientifista de Althusser, Sartre vendría a reclamarlos derechos del sujeto de la ciencia*, sin perder de vista la superestructura práctico-inerte que sostiene históricamente la investigación y las prácticas de las ciencias. Para Sartre se

trata de demostrar una hipótesis dialéctica que vendrá a verificar desde la vida y desde la historia. Pero para Althusser de ninguna manera se puede homologar la teoría marxista de la historia con el modelo empirista de una hipótesis aleatoria. No es la práctica histórica ulterior la que puede dar los títulos de conocimientos que Marx ha producido: el «criterio de verdad» de los conocimientos producidos por la práctica teórica de Marx viene conferido por la práctica teórica misma, es decir, por el valor demostrativo, por los títulos de cientificidad de las formas que han asegurado la producción de estos conocimientos. Es *la práctica teórica de Marx lo que constituye el criterio de «verdad» de los conocimientos producidos por Marx* [114].

Pero junto al formalismo althusseriano cabe señalar más diferencias con Sartre. Ya hemos visto que la práctica teórica es a sí misma su propio criterio porque se trata de todo un sistema de conocer, de todo un modo o mecanismo de producción:

«Como tal, este pensamiento está constituido por una estructura que combina (Verbindung) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los medios de producción teórica de que dispone (su teoría, su método y sus técnicas experimentales u otras) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce» [115].

La estructura teórica que podemos leer en *El Capital* producirá el «efecto conocimiento» de un determinado objeto, que será una construcción emanada de las mismas condiciones de producción:

«Desde este ángulo, *El Capital* debe considerarse como la teoría del mecanismo de producción del efecto de sociedad en el modo de producción capitalista» [116]

Althusser aplica una terminología rotunda: «mecanismo», «apartado», «efecto de conocimiento», «efecto de sociedad»,... cada concepto deber ser bien definido y queda perfectamente concluso, terminado. El «efecto de sociedad» queda dispuesto y dotado de toda eficacia científica. Constituido en toda su complejidad estructural, el objeto de tal manera logrado se sustrae a una comprensión de tipo genético, en donde los momentos estructurales vayan surgiendo y correlacionándose entre sí. Eso no quiere decir naturalmente que el «efecto de conocimiento» no tenga su propia historia. Del mismo modo el capitalismo existe con su propia dinámica. Pero es preciso dejar bien claro estos dos puntos.

### III.- Althusser y el antihumanismo

En primer lugar hay que decir que lo constitutivo del conocimiento en cuanto tal no es captado en el desarrollo del mismo conocer. Hay que diferenciar el antecedente ideológico que suele darse antes de que con una ruptura epistemológica el objeto producido se diferencie de sus causas y goce de propia inteligibilidad. *El momento científico es autónomo respecto de todos los ingrediente que lo generaron.*

*En segundo término no hay que confundir los objetos reales con los objetos del conocer puesto que son absolutamente distintos.* El empirismo que concibe el conocer como un proceso de separación de algo real y esencial diferenciándolo de los elementos accidentales que lo obscurecen, sería el prototipo antagónico de la propuesta de Althusser. Pero examinemos el primer punto en primer lugar.

El efecto de conocimiento es distinto de su génesis y de su desarrollo. En el caso que estamos considerando, observa Althusser que Marx va llegando al momento de su plenitud científica por caminos y circunstancias personales que no son propiamente

científicas sino filosóficas e ideológicas. Marx realiza una ruptura en *El Capital* respecto a su obra anterior. Hay solución de continuidad. Efectivamente en su obra anterior, en su obra juvenil presentaba la ideología de una filosofía del hombre como «fundamento teórico» en sentido estricto. Para el joven Marx el «hombre» no era solamente una exclamación que denunciaba la miseria y la servidumbre. Era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica.

Para Althusser ese período humanista de Marx ha pasado por dos etapas a su vez. En la primera lo característico era la manifestación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos. Los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación específica por otros niveles etcétera, conceptos que se expresan a partir de 1845 con absoluta plenitud, significan un corte epistemológico con lo anterior [117].

Las tres características fundamentales de ese nuevo período marxista serán las siguientes:

- 1/ En primer lugar, como decimos, se trata de la confección de una serie de conceptos completamente nuevos.
- 2/ Hay una crítica radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico.
- 3/ Definición del humanismo como filosofía.

Considera Althusser, en definitiva, que el desarrollo intelectual de Marx está dotado de alguna manera de una cierta similitud con tres momentos que el positivismo clásico distingue en toda ciencia. Sus orígenes en la dogmática, su desarrollo a través de una visión de tipo metafísico y su llegada al esplendor positivista:

«En la doble articulación de la clasificación de las ciencias y de la ley de los tres estados, Comte es hasta ahora el pensador más riguroso de este problema teórico general» [118].

En definitiva, Althusser viene a elaborar un «*estructuralismo positivista*» que rechaza a nuestro parecer la dialéctica y la filosofía. De tal manera que si anteriormente distinguíamos el «constructivismo dialéctico filosófico» de Sartre del «*constructivismo dialéctico*» de J. Piaget, en el caso de Althusser habría que hablar de un «*constructivismo científico positivista*».

Respecto a la diferenciación efectuada por Althusser entre el objeto real y el objeto del conocimiento dice:

«Mientras que el proceso de producción de tal objeto real, de tal totalidad concreta-real (por ejemplo, una nación histórica dada), ocurre por completo en lo real y se efectúa según el orden real de la génesis real (el orden de sucesión de la génesis histórica), el proceso de producción del objeto del conocimiento ocurre por completo en el conocimiento y se efectúa según otro orden en el que las categorías pensadas que «reproducen» las categorías «reales» no ocupan el mismo lugar que en el orden de la génesis histórica real, sino lugares muy diferentes que le son asignados por su función en el proceso de producción del objeto de conocimiento» [119].

Esta diferencia entre el objeto real y el objeto producido alejan al pensamiento de Althusser del empirismo epistemológico, pero también de todo estructuralismo con pretensiones genéticas, de todo estructuralismo que considere posible la captación de la estructura social como proceso que tiene unos orígenes desde los cuales se va

constituyendo y estructurando. El «efecto de sociedad» que es el producto del mecanismo del conocer será el polo científico opuesto del «mito del efecto originario» del que Sartre sería un genuino representante:

«Los conceptos de origen, de «suelo originario», de génesis y de mediación deben considerarse a priori como sospechosos: no sólo porque siempre inducen a, en más o en menos, a la ideología que los ha producido, porque siendo producidos únicamente para el uso de esta ideología son los nómadas de ella, llevándola siempre consigo en mayor o menor grado. No se debe al azar el que Sartre, y todos aquellos que, sin tener su talento, necesitan llenar el vacío entre las categorías «abstractas» y lo «concreto», hagan tal abuso del *origen*, de la *génesis* y de las *mediaciones*» [120].

Para Althusser todos estos conceptos más o menos sartreanos, y que examina sucintamente, tienen la misión de realizar «funciones de enmascaramiento», intentando establecer un enlace cognoscitivo desde el origen hasta la estructura social, llenando un vacío ficticiamente; son «ficciones teóricas peligrosas» que suponen una «solución barata» a un problema que requiere, simplemente, el «no-planteamiento del problema».

Del mismo modo que en el campo cognoscitivo la inteligibilidad de la dialéctica del «sujeto constituyente» era una pretensión vana, también lo es el requerimiento sartreano de una praxis fundadora y originaria desde la cual emprender la inteligibilidad de cualquier otra praxis y estructura. Es una concepción ideológica de la práctica que para Althusser:

«Todos deben reconocer que reina soberanamente sobre la filosofía contemporánea y sobre sus representantes más honrados y generosos, como, Sartre y, sin duda, reinará aún por largo tiempo» [121].

Y desde estas consideraciones se pasa fácilmente a un repudio de todo humanismo teórico y del historicismo incluso. Efectivamente, en el capítulo dedicado al historicismo, en el que fundamentalmente Althusser discrepa de las ideas de Gramsci y de Colletti, reserva a Sartre su comentario correspondiente:

«Para dar un ejemplo paradójico, todos saben que el pensamiento de Sartre no proviene de ninguna manera de la interpretación del marxismo de Gramsci; tiene otros orígenes. Sin embargo, cuando encontró al marxismo, Sartre dio inmediatamente, por razones que le son propias, una interpretación historicista (que sin duda rehusó bautizar como tal), declarando que las grandes filosofías (cita la de Marx después de la de Locke y de Kant-Hegel) son «insuperables» en la medida en que el momento histórico del cual son la expresión no ha sido superado. Encontramos allí en una forma propia de Sartre las estructuras de la contemporaneidad, de la expresión, y de lo insuperable («nadie puede saltar por sobre su tiempo» de Hegel) que, para él, representan especificaciones de su concepto mayor: la totalización, pero que no obstante, bajo la especificación de ese concepto que le es propio, realizan los efectos conceptuales necesarios de su encuentro con las estructuras de la problemática historicista. Estos efectos no son los únicos: no hay que asombrarse de ver a Sartre encontrar, por sus propios medios, una teoría de los «ideólogos» (que acuñan y comentan una gran filosofía y la transmiten a la vida práctica de los hombres) muy cercana a ciertas consideraciones de la teoría gramsciana de los intelectuales orgánicos, menos asombroso aun es ver operar a Sartre la misma revolución necesaria de las diferentes prácticas (de los diferentes niveles distinguidos por Marx) a una

práctica única: en él, por razones que tienen que ver justamente con sus propios orígenes filosóficos, no es el concepto de práctica experimental, sino el concepto de «praxis» sin más, el que está encargado de asumir, al precio de innumerables «mediaciones» (Sartre es por excelencia el filósofo de las mediaciones: ellas tienen precisamente como función asegurar la unidad en la negación de las diferencias, la unidad de prácticas tan diferentes como la práctica científica y la práctica económica o política» [122].

Estas observaciones, como el mismo Althusser reconoce, son muy esquemáticas. Pero lo cierto es que Sartre no ha desarrollado a fondo una teoría de las ideologías y de los ideólogos y lo poco que sobre la cuestión ha escrito se presta efectivamente a este juicio de Althusser. Pero lo más interesante de la actitud de Althusser acerca de Sartre es cuando, refiriéndose a las posibles relaciones que pueden darse entre humanismo e historicismo, considera que la filosofía sartreana sobre este punto vendría a ser «la tentación más seria» entre las posibles.

Efectivamente, si podemos distinguir una interpretación *humanistano historicista* del marxismo a la luz de la interpretación realizada por Calvez y Bigo, y una concepción *historicista-no humanista*, que sería la llevada a cabo por Colletti principalmente, Sartre sería el máximo representante actual de una filosofía basada en la fusión del humanismo y del historicismo:

«Es la unión del humanismo y del historicismo la que representa, es preciso decirlo, la tentación más seria. En la reducción de todo conocimiento a relaciones sociales históricas, se puede introducir clandestinamente una segunda reducción, que considera las relaciones de producción como simples relaciones humanas» [123].

Según Althusser, la fuerza de esta interpretación descansaría en dos columnas fundamentales. Por una parte ciertos escritos de Marx como *La Ideología Alemana* y las *Tesis de Feuerbach* pero además en «dos evidencias». La primera vendría otorgada por la simple constatación de que la historia es un fenómeno humano, un material compuesto por los elementos humanos... Pero esto encierra un supuesto que resulta también evidente: los hombres concretos son los intérpretes de las funciones sociales, son los «actores de papeles de los que son los autores».

Si, además, se otorgan a esas relaciones humanas los caracteres de la historicidad, de la dialéctica, se podrá concebir perfectamente una naturaleza humana producida por la historia al mismo tiempo que la interpreta, la ejecuta y la proyecta:

«La historia llega a ser entonces transformación de una naturaleza humana, la que sigue siendo el verdadero sujeto de la historia que la transforma» [124].

Ahora bien, si estas «relaciones humanas» historizadas constituyen el terreno de elección de un humanismo historicista, aunque estas «relaciones humanas» historizadas son la característica distintiva del pensamiento social-demócrata nacido después de la revolución rusa, no deja de ser por eso una manifestación característica de intelectuales pequeño-burgueses:

«He aquí el problema más profundo de Sartre -escribe Althusser- Está totalmente contenido en su doble tesis de que el marxismo es «la filosofía insuperable de nuestro tiempo»; y de que ninguna obra literaria o filosófica vale una hora de esfuerzo ante el sufrimiento de un miserable reducido al hambre y a la agonía por la explotación capitalista. Comprometido en esta doble declaración de fidelidad: A una idea del marxismo por un lado y a la causa de todos los explotados por el

otro, Sartre se asegura de que puede verdaderamente desempeñar un papel, más allá de «las palabras» que produce y que considera irrisorias, en la inhumana historia de nuestro tiempo, por una teoría de la «razón dialéctica» que asigna a toda racionalidad (teórica), como a toda dialéctica (revolucionaria) el único origen trascendental del «proyecto humano» [125].

Sartre, un pequeño burgués buscando su lugar en la historia, en la exaltación de la libertad humana y en la redención de todos los oprimidos. Ciertamente Althusser realiza una apresurada síntesis, a nuestro entender, desde la consideración de «las relaciones humanas» y su función en la «teoría» hasta una calificación sociológica, síntesis que en nada serio se sustenta.

Como podemos observar la «deshumanización» de la teoría es un hecho que reinvidican todos los estructuralistas como si se encontraran ante una encrucijada decisiva, ante una especie de tesis crucial o *la disolución del hombre o la disolución del «efecto de sociedad»*.

Así parece pensar Althusser cuando escribe:

«Sartre disuelve igualmente en el recuerdo filosófico de una praxis anterior, ella misma secundaria en relación a otra o a otras praxis anteriores, y así ininterrumpidamente hasta la praxis del sujeto originario las condiciones materiales actuales» [126].

Pero Sartre de ese modo reduce toda problemática social, toda praxis histórica a una problemática del sujeto que para Althusser supone una simple actualización de la «*antropología ingenua*» característica de los economistas clásicos:

«En Smith, que actúa como economista, esta disipación ideal provoca importantes consecuencias teóricas en el dominio de la economía. En Sartre, se sublima inmediatamente en su «verdad» filosófica explícita: la antropología del sujeto latente en Smith, toma en Sartre la forma abierta de una filosofía de la libertad [127].

Pero nosotros ya sabemos que la *Crítica de la Razón dialéctica* no puede reducirse, ni mucho menos a una exultante filosofía de la libertad. Y más que a una disolución del «efecto sociedad» se asiste a la constitución a partir del sujeto, como motor originario, de la estructura de la dialéctica constituyente a la efectiva antidialéctica de las estructuras sociales, la constitución de lo práctico-inerte de los «efectos de sociedad» en distintos fenómenos colectivos, que vienen a ser tipificados tanto en relación con los respectivos instrumentos materiales comprometedores y comprometidos. Del mismo modo no podemos decir que, desde la «praxis constituyente» se disuelve todo lo social si tenemos presente las manifestaciones sociales y las praxis constituidas. Como sabemos, Sartre intenta «explicar» la sociedad desde el individuo y la reciprocidad de las relaciones humanas, del mismo modo que acepta la «explicación del individuo desde fuera de sí mismo». Se trata de una «reciprocidad de perspectivas» externas-internas, objetividad-subjetividad que vendrán a constituir la fundamentación dialéctica. Se trata de la construcción de una antropología que pretende ser estructural e histórica y que se pone a salvo, desde los primeros instantes de posibles imputaciones individualizadoras, como si se tratara de una tardía apologética de Robinson Crusoe, reproche, no obstante, que Althusser le lanza abiertamente con poco recato.

Sartre ha insistido hasta la saciedad en que su filosofía pretende ser una aportación a la filosofía marxista y a los análisis objetivistas que son de gran aplicación en los



trabajos históricos y sociales de nuestro tiempo, pero que han olvidado la irreductibilidad del individuo en el interior de los fenómenos colectivos. Irreductibles los fenómenos sociales al individuo también es irreductible el individuo a los fenómenos sociales.

*El tema no es absolutamente extraño a Althusser.* Efectivamente cuando se plantea «el papel del individuo en la historia»:

«Señalo, por lo demás, que este falso problema del «papel del individuo en la historia» es, sin embargo, el indicio de un verdadero problema que depende, indiscutiblemente, de la teoría de la historia: el problema del concepto de las formas de existencia históricas de la individualidad» [128].

Althusser parece inclinado en un primer momento a resolver la cuestión sencillamente de un modo que pudiéramos considerar funcionalista: las diferentes formas de la individualidad serían las requeridas y producidas por un modo de producción determinado, los individuos son simplemente los «*portadores (Träger)*» de las respectivas funciones originadas en el proceso de división del trabajo, en los diferentes «niveles» de la estructura. Pero como si se apercibiera de la insuficiencia de su análisis acaba posponiendo la cuestión con las siguientes palabras:

«Claro está que, aquí nuevamente, el modo de existencia histórica de la individualidad de un modo de producción dado no es legible a simple vista en «la historia», por lo tanto, su concepto también debe ser construido, y como todo concepto reserva sorpresas, de las cuales la más cruda consiste en que no se asemeje a las falsas evidencias del «dato», que es la máscara de la ideología corriente» [129].

Según estas palabras, ¿reconoce Althusser un vacío en el interior de la teoría marxista como otros marxistas han reconocido a su vez? Parece que la respuesta es afirmativa. No es suficiente considerar a los individuos como simples soportes de las funciones atribuidas por una determinada posición en el sistema social. El concepto de «individuo» deberá ser construido a su vez, como ha sido construido el concepto «sociedad». En este sentido parece lastimoso que se reduzca la obra de Sartre a una simple e insuficiente filosofía del sujeto y no considere en absoluto el esfuerzo sartreano de construir la estructura de la subjetividad. La cosa es tanto más lamentable cuanto que Althusser parece experto conocedor de la estructura de la personalidad elaborada por el psicoanálisis. Así, cuando se plantea el problema de la causalidad estructuralista apela al concepto de «sobredeterminación» y dice lo siguiente:

«He tratado recientemente de dar cuenta de este fenómeno por medio del concepto de *sobredeterminación, tomado del psicoanálisis* y se puede suponer que esta transferencia de un concepto analítico a la teoría marxista no fue un empréstito arbitrario, sino necesario, ya que en los dos casos lo que está en discusión es el mismo problema teórico» [130].

Me parece que Althusser debería reparar en la complejidad del fenómeno individual partiendo del psicoanálisis y desde esta experiencia como modelo podría llegar a comprender mejor el intento de Sartre. El psicoanálisis estructura la personalidad pero no es el único estructuralismo de la subjetividad humana. Ahí está el *psicoanálisis existencial* y las obras dedicadas por Sartre al análisis de ciertas personalidades literarias importantes.

El descuido de Althusser sobre este tema no es cuestión baladí si se piensa que para nuestro autor entre las cuestiones de índole filosófica que desata y reclama el trabajo científico de Marx se encuentra, junto a la dilucidación precisamente de la «causalidad estructural», el tema del «concepto de individuo» y, realmente cabe preguntarse si no serán los dos un único asunto. ¿Acaso la solución al enigma de la personalidad no está ligado al cambio de las estructuras, a su génesis, a sus causas? ¿Si el hombre es algo más que simple mantenedor, sustentador, reproductor de estructuras, este «algo más» no significa precisamente el hecho de que el hombre no se agota simplemente en ser producto del efecto de sociedad», pero precisamente Sartre ha intentado ser preciso y riguroso en este problema.

Todo parece indicar que Sartre llevaba razón cuando en la entrevista de *L'Arc* ya mencionada dijo, refiriéndose al estructuralismo de Althusser:

«El hecho de que Foucault haya rendido homenaje al esfuerzo «valeroso» de Althusser, prueba que ambos van en la misma dirección. Marx, estando vivo, jamás fue utilizado por otros. Si los estructuralistas pueden utilizar a Althusser es que hay en él la voluntad de privilegiar las estructuras respecto de la historia» [131].

Privilegiar las estructuras respecto de la historia siempre viene a significar lo mismo, es decir, no hacerse debido cargo del cambio de las estructuras, de la dinámica de las mismas, de su transformación, de su génesis y acabamiento. Y no resulta suficiente en absoluto que Althusser se escude en el paralogismo de que la «teoría de la historia» no existe:

«Debemos tomar en serio el hecho de que la teoría de la historia en sentido estricto no existe o existe apenas, que los conceptos de la historia existentes son frecuentemente conceptos «empíricos», en mayor o menor grado, en busca de su fundamento teórico empírico, es decir, bastante groseros de una ideología que se disimula bajo sus «evidencias» [132].

La reducción arbitraria que realiza Althusser de todas las apreciaciones sobre la historia a una ideología historicista ha sido objeto de crítica por parte de los mismos historiadores. Así Pierre Vilar:

«Hay una cierta ciencia de la historia que es la de las estructuras, pero que también es la de su origen, de su modificación y de su desaparición [133].

Y atacando al problema que Althusser propone como fundamental, la génesis de una estructura desde otra estructura, escribe:

«Lo que ocurre es que estoy convencido de que nunca una casualidad estructural puede explicarlo todo o incluso explicar lo esencial; todo el problema reside en buscar las interacciones, lo que no es fácil» [134].

No es extraño que P. Vilar sobre este tema acabe acudiendo al testimonio de Sartre. Los elementos de una estructura no pueden ser reducidos a simples partes de la estructura. Así parece ocurrir con «los individuos» en Althusser o con «la plusvalía» en Godelier, conceptos que parecen agotarse en el interior de una explicación basada en la causalidad estructural. *Vilar apela al problema de lo práctico inerte «según expresión de Sartre, punto en el que creo que ha comprendido particularmente bien a Marx»:*

«La idea básica es la siguiente: una lógica individual, una racionalidad de cálculo individual puede traducirse en el plano social, e incluso casi siempre se traduce en

el plano social, mediante una irracionalidad del sistema, el cual encuentra una nacionalidad que le es característica, pero de otro modo» [135].

Así para Vilar las insuficiencias de las «*lógicas estructurales*», las insuficiencias de las «*causalidades estructurales*» reclaman «*una lógica individual*» para llenar esos vacíos. En todo caso para Vilar:

«De hecho es precisamente el historiador quien debe descubrir la relación, teorizar el paso» [136].

Pero en todo caso, para Althusser «teorizar el paso» requerirá toda una «teoría de la Historia», como ya hemos indicado, y de ninguna manera esa teoría pasará por los temas planteados por Sartre. Para Althusser parece evidente que si se toma como punto de partida la práctica individual, como génesis-origen de sentido, no se puede arribar a una concepción adecuada del tipo de unidad marxista que sería la invariable «estructura dominante». La homogeneidad del principio sería incapaz de mostrar convenientemente la especificidad de los niveles y todo estaría sumido en la misma unidad sin diferencias, en el mito de la praxis única, en el historicismo.

Nicos Poulantzas nos ha indicado que sería tendencioso comparar la epistemología sartreana con la de Althusser porque las posiciones de Althusser no han llegado todavía a una etapa de plenitud y están todavía en un período de poca elaboración [137]. Sin embargo para Althusser los motivos de la disidencia con la filosofía de Sartre están bien claros. Como vemos puede observarse a través de su obra, pero tiene publicado un pequeño libro en donde toda la argumentación antisartreana se recopila y adquiere unos matices de especial virulencia polémica. El libro se titula *Réponse a John Lewis*. ¿Por qué este título?

Se trata de un autor marxista inglés que había publicado en la revista *Marxism Today* unos artículos sobre sus libros *Pour Marx* y *Lire Le Capital*. Althusser se siente evidentemente molesto por el contenido de estos artículos que, entre otras cosas acaban calificándole de dogmático, y se dispone a dar su respuesta. Los reproches de J. Lewis pueden sintetizarse en dos puntos:

- 1.-Que Althusser desconoce la filosofía de Marx.
- 2.-Que Althusser desconoce la historia real de la formación del pensamiento de Marx.

En su respuesta Althusser estudiará cada punto por separado. Respecto a la primera cuestión las tesis de Lewis pueden reducirse a tres que son las siguientes:

- I.-Es el hombre el que hace la historia.
- II. -El hombre hace la historia rehaciendo la historia ya efectuada.
- III. -El hombre no conoce sino lo que hace.

Estos principios filosóficos según J. Lewis son propios del pensamiento marxista y, por tanto el tema del hombre en la filosofía de Marx no puede ser soslayado más que a riesgo de desvirtuar su pensamiento. Para Althusser, sin embargo, detrás de estas tesis no se esconde realmente Marx sino Sartre:

«Y bien, volvamos hacia su maestro inconfesado Jean-Paul Sartre, hacia el filósofo de la «libertad-humana», del hombre -que-se-proyecta-hacia-el porvenir (la trascendencia de J. Lewis), del hombre en situación que «supera» su situación por la «libertad del proyecto». Este filósofo (que merece el elogio que Marx dirigía a Rousseau: no haber transigido jamás con el poder establecido) ha escrito dos

obras considerable: *L'Être et le Néant* (1939) y la *Critique de la raison dialectique* (1960), esta última dedicada a proponer una filosofía al marxismo» [138].

Ciertamente a pie de página nos indica Althusser que las tesis de Sartre son evidentemente más sutiles, pero que las ideas de J. Lewis por esquemáticas y pobres que sean, «ne leur est pas infidèle en son fond». De forma que Althusser se apresta a contestar a las tesis Lewis-Sartre con sus propias tesis. Resulta curioso que Althusser ataque al sartreano no en su versión más fidedigna y rica y realice una crítica sobre unas tesis esquematizadas de un pensamiento esquematizado a su vez. También debe observarse el hecho de que a sus propias tesis las considera tan fieles a la tradición «marxista leninista» que sencillamente va a utilizar las letras M.L. cada vez que se refiere a ellas. En fin, las tesis de M.L. frente a las Lewis-Sartre son las siguientes:

I.-Lewis-Sartre: Es el hombre el que hace la historia. Althusser - M. L.: Son las masas las que hacen la historia.

II.-Lewis-Sartre: El hombre hace la historia rehaciendo la historia ya efectuada. Althusser - M. L.: la lucha de clases es el motor de la Historia.

III.-Lewis-Sartre: El hombre no conoce sino lo que hace. Althusser - M. L.: El hombre no conoce más que lo que es.

Realmente no creemos que las tesis mantenidas por Althusser en este trabajo introduzcan alguna substancial novedad a su pensamiento. Incluso la caracterización del talante filosófico de Sartre como típica de la pequeña burguesía vuelve a repetirse, aunque aquí se matiza o se insiste más en la índole retrógrada de este pensamiento:

«Yo afirmo que Tesis como las de Lewis y Sartre tienen un efecto total, pero negativo: Dificultan, como decía Lenin de los filósofos idealistas de su tiempo, el desarrollo del conocimiento científico existente. Estas tesis retrasan el desarrollo del conocimiento. En lugar de hacerlo avanzar, más bien lo hacen retroceder: más exactamente, lo hacen retroceder más allá de los descubrimientos y las adquisiciones científicas de Marx y de Lenin. Nos hacen volver a una «filosofía de la historia» pre-científica» [139].

Estos efectos de la filosofía sartreana pueden ser involuntarios pero resultan inevitables:

«No se trata de sus intenciones, sino de los efectos reales de su filosofía en estas ciencias. El hecho está ahí: aunque «piense» después de Marx y Freud, Sartre es paradójicamente en opinión de muchos y filosóficamente hablando, un ideólogo pre-marxista y pre-freudiano» [140].

Tampoco los nefastos efectos políticos que estas tesis pequeño-burguesas pueden producir son desdeñables. Cuando se anuncia a los proletariados que es el hombre el que hace la historia podemos producir desconcierto y podemos contribuir a su desarme, pero Althusser no nos matiza en absoluto esta afirmación. Tan solo nos indica que estos proletarios se pueden sentir todopoderosos como hombres:

«...Cuando están desarmados, como proletariados, frente a la verdadera todopoderosa, la burguesía, que posee las condiciones materiales (los medios de producción) y políticas (El Estado) que dominan la historia» [141].

En todo caso estas observaciones nos podrían hacer reflexionar acerca de la dificultad de esquematizar un pensamiento complejo y filosófico de cara a su

utilización fecunda como «slogan» ocasional de un discurso dirigido al proletariado. Pero el pensamiento de Sartre no ha tenido nunca esa intención.

Respecto al segundo punto, es decir, respecto a la evolución de Marx, Althusser efectúa una autocrítica realmente importante al reconocer la permanencia de ciertos conceptos de la juventud filosófica de Marx en trabajos tardíos. Se trata de conceptos importantes por que denotan una preocupación humanística, que Althusser consideraba completamente superada con *El Capital*. Efectivamente, conceptos como el de *alienación* o el de *negación de la negación* que denotan una pervivencia del sentido humanístico y dialéctico de Marx, son detectables en texto de madurez. Realmente estos conceptos gozan de una «supervivencia intermitente» («sur vivance intermittente») [142], puesto que se produce un «phénomène étrange: leur effacement dans certaines oeuvres et leur réapparition ultérieure». Esto obligará a Althusser a hacer una rectificación importante.

«Cuando decía: «la ruptura epistemológica» es primero, y es al mismo tiempo «ruptura filosófica», enunciaba dos errores. Ya que en el caso de Marx, es la revolución filosófica la primera y esta revolución no es una ruptura» [143].

De todas formas, la presencia de estos conceptos en la obra de Marx maduro no suscita en Althusser más que esta rectificación, que nada varía de su obra ni de su actitud respecto a una filosofía como la de Sartre, que ha pretendido profundizar en la filosofía marxista contruyendo una filosofía a la vez fundamentadora y complementaria. Pero para Althusser el bienintencionado Sartre ha creado una obra marginal, pequeño burguesa, quizá peligrosa como desviacionista, llena de resabios humanísticos e historicistas. En el fondo se trata de la misma crítica que sobre Sartre lanzaron otros estructuralistas contemporáneos.

En estos momentos, desaparecido Sartre, sumido en el marasmo de la tragedia personal L. Althusser, dramáticamente interrumpida la obra de N. Poulantzas, cabe preguntarse si realmente no hay profundos lazos comunes entre ellos, en la búsqueda de una acción racional en la historia, en la preocupación por el destino del hombre, pero manifestando distintamente estos motivos y preocupaciones generales.

---

[1] CONTAT, M. y RYBALKKA, M.: *Les Ecrits de Sartre* Gallimard, París, 1970, p. 340.

[2] Ibid. p. 339.

[3] Existe traducción castellana de estas obras, tal como se indica en la bibliografía.

[4] JEANSON, F.: *Sartre dans sa vie* Ed. Du Seuil, París 1974 Tr. española Barral, Barcelona, 1975.

[5] Ibid. p. 244 de la edición española.

[6] LEVI-STRAUSS, C.: *La pensée sauvage; Histoire et dialectique*, Plon, París 1962, pp. 233-249. (Traducción española en el Fondo de Cultura Económica, México, 1970 n° 173 de los Breviarios).

[7] RICHAR H. BROWN: *Dialectic and Structure in Jean Paul Sartre and Claude Lévi-Strauss*, en *Dialéctica*, Vol. 32, n° 2, 1978, pp. 166-184, p. 166.

[8] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 487.

[9] Ibid. p. 487.

[10] LEVI-STRAUSS, Claude: *El pensamiento salvaje*. Breviarios del Fondo de Cultura económica, n° 173, México 1964, p. 364.

[11] BADCOCK, C.R.: *Lévi-Strauss. El Estructuralismo y la teoría sociológica*. Breviarios del F.C.E. n° 286. México 1979.

[12] Ibid. p. 41.

[13] Ibid. p. 42.

[14] LEVI-STRAUSS, C.: *La sociología francesa en Sociología del siglo XX*. Tomo 2°, p. 20. Textos recopilados por G. Gurvitch y Gilbert E. Moore, Ed. Ateneo Barcelona 1965.

[15] Ibid. p. 22.

- [16] Parece que la amistad con este último fue relevante. *El pensamiento salvaje* está dedicado a Merleau-Ponty, que acababa de fallecer en 1961. No deja de ser significativo que esta obra que encierra una crítica profunda a las ideas de Sartre esté dedicado a un hombre que, desde luego, había contribuido con sus trabajos indirectamente a la elaboración de aquellas ideas. Parece que, al menos en el plano de las simpatías personales, la actitud de Lévi-Strauss estaba clara. ¿Esta dedicatoria y esta crítica son meramente accidentales o encierran algún significado intelectual?
- [17] POSTER, M.: *Existential marxism postwar Franco. From Sartre to Althusser*. Princeton University Press 1977, p. 307.
- [18] DUCROT, Oswald: *Le structuralisme en linguistique*, en *Qu'est-ce que le structuralisme?* París, 1968, p. 37.
- [19] SARTRE, J.P.: *Les mots* ed. Gallimard N.R.F. París 1964.
- [20] POSTER, M.: Ob. cit. p. 309.
- [21] LEVI-STRAUSS: *El pensamiento salvaje*. Ob. cit. p. 361.
- [22] Ibid. p. 361.
- [23] PRITCHARD, Evans: *Antropología social*. Ed. Nueva Visión. Col. Ensayos. Buenos Aires 1967.
- [24] LEVI-STRAUSS C.: *El pensamiento salvaje*, ob. cit. pag. 378.
- [25] LEFEBVRE, Henri: *Contra los tecnócratas*. Ed. Gránica. Buenos Aires 1972, p. 106.
- [26] SAUSSURE, Ferdinand de: *Curso de Lingüística General*. Trad. prólogo y notas de Amado Alonso. Ed. Losada S.A. Buenos Aires 1967, p. 154.
- [27] Ibid. p. 155.
- [28] LEVI-STRAUSS C.: *El pensamiento salvaje*. Ob. cit. p. 374.
- [29] «J.P. SARTRE: répond»: en el n° 30 de L'Arc, Aix-en-Provence, 1966, p. 88.
- [30] Ibid. p. 88.
- [31] MARX, Karl: *Misére de la philosophie*, Unión générale d'Éditions, París 1964, p. 410-411.
- [32] POUILLON, Jean en *Sartre y el estructuralismo*. Ed. Quintaria, B. Aires 1968, p. 43.
- [33] En la introducción de José Sazbón el libro de POUILLON, POULANTZAS, SARTRE y LEVI-STRAUSS: *Sartre y el estructuralismo*. Ob. cit. p. 11.
- [34] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 487.
- [35] LEVI-STRAUSS, C.: *La notion de structure en ethnologie*, en *Antropologie Structurale*, París: Plon, 1958 pgs. 303-53.
- [36] SARTRE, J.P.: *C.R.D.*, p. 563.
- [37] Ibid. p. 98.
- [38] Ibid. p. 99.
- [39] VIET, Jean: *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1970.
- [40] PIAGET, Jean: *El estructuralismo*. Ed. Proteo. Buenos Aires 1969. Segunda edición castellana. pp. 97-98.
- [41] GOLDMANN, Lucien: *Investigaciones dialécticas*. Universidad Central de Venezuela. Caracas 1962. La obra dedica varios capítulos a Piaget.
- [42] Ibid. p. 133.
- [43] PIAGET, Jean: *El estructuralismo*. Ob. cit. p. 97.
- [44] Ibid. p. 97.
- [45] Ibid. p. 97.
- [46] Ibid. p. 102.
- [47] Ibid. p. 104.
- [48] Ibid. p. 105.
- [49] VIET, J.: *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Ob. cit. p. 253.
- [50] Ibid. p. 236.
- [51] ANDREANI, Tony: *Marxismo y antropología*. Cuadernos Anagrama. Ed. Anagrama. Barcelona, 1974. p. 63.
- [52] GOLDMANN, L.: *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*. Ediciones Caldera. Buenos Aires 1968. p. 65.
- [53] VIET, J.: *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Ob. cit. p. 22.
- [54] GURVITCH, G.: *Le concept de structure sociale un Cahiers internationaux de sociologie*. n° 19 julio-dic. 1955. p. 3-44.
- [55] SARTRE, J.P.: *C.R.D.* p. 179.
- [56] Ibid. p. 179.
- [57] Ibid. p. 180.
- [58] Ibid. p. 180.
- [59] Ibid. p. 181.
- [60] Ibid. p. 181.
- [61] «J.P. SARTRE répond», en el n° 30 de L'Arc. Aix-en-Provence 1966. p. 89.
- [62] LEFEBVRE, Henri: *Más allá del estructuralismo*, p. 159. Ed. La Pléyade. Buenos Aires, 1973. Perteneciente a un ensayo titulado Claude Lévi-Strauss y el nuevo eleatismo.
- [63] GARAUDY, Roger: *Structuralisme et «mort de L'homme»*. Revista La Pensée. n° 135. Octubre, 1967. Rue du Temple. París. p. 117.
- [64] PIAGET, Jean: *El estructuralismo*. Ob. cit. p. 92.
- [65] LEVI-STRAUSS C.: *Anthropologie Structurale*. Plon París 1958 p. 28.
- [66] PIAGET, Jean: *El estructuralismo*. Ob. cit. p. 120.
- [67] Ibid. p. 121.

- [68] Ibid. p. 112.
- [69] LEFEBVRE, H.: *Más allá del estructuralismo*. Ob. cit. p. 163.
- [70] Ibid. p. 163-164.
- [71] L'Arc, n° 30, Aix-en-Provence, 1966, p. 1.
- [72] GARAUDY, R.: *Structuralisme et «mort de l'homme»*. En la revista «La Pensée» n° 135, p. 107-124, (p. 109) octubre 1967. París.
- [73] «J.P. SARTRE répond» en el n° 30 de L'Arc. Aix-en-Provence. 1966, p. 88.
- [74] Ibid. p. 90.
- [75] Ibid. p. 87.
- [76] Ibid. p. 87.
- [77] DAIK, Pierre y otros: *Claves del Estructuralismo*. pp. 61-62. Ed. Caíden. Colec «El hombre y su mundo». Buenos Aires. 1969.
- [78] «LEVI-STRAUSS parle á Gilles Lapouge». Le Figaro littéraire. n° 1.085. Febrero 1967. Hay una traducción castellana en *Sartre y el estructuralismo*. Ed. Quintaria. Buenos Aires. 1968. p. 60, con título: «La historia de los etnólogos».
- [79] Véase «Reponses á Quelques Questions» en «Esprit» n° 11. 1963, pp. 618-633.
- [80] Entrevista a Claude Lévi-Strauss, «Aut-Aut», n° 77, 1963, p. 29.
- [81] SARTRE, J.P.: *Antropología, estructuralismo, historia en Sartre y el estructuralismo*. Ob. cit. p. 50. Publicado originalmente como Entretien sur l'Anthropologie, en Cahiers de Philosophie n° 2-3 febrero 1966.
- [82] Ibid. p. 51.
- [83] POUILLON, Jean: *Due metodi a confronto: Sartre e Lévi-Strauss*, en «Il Contemporaneo», n° 12 (Diciembre de 1965), suplemento mensual de «Rinascita», año 22, n° 51. Traducción en *Sartre y el estructuralismo*. Ed. Quintaria. B. Aires. 1968. pp. 35-46.
- [84] VIET, Jean: *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. p. 254. Amorrortu editores. Buenos Aires 1965.
- [85] POULANTZAS, Nicos: «Vers une théorie marxiste» en *Les Temps Modernes*. n° 240. Mayo 1966. Traducido en Sartre y el estructuralismo. Con el título: «Sartre y Lévi-Strauss: una problemática comun. pp. 21-33. Ed. Quintaria. B. Aires 1968, p. 22.
- [86] Ibid. p. 33.
- [87] SEVE, Lucien: *Método estructural y método dialéctico*. p. 116. Trabajo incluido en el libro *Estructuralismo y marxismo*. Ed. Martínez Roca. Col. Novocurso. Autores varios. Versión castellana de la revista «La Pensée» n° 135. El artículo de Godelier analizado por Séve apareció en Les Temps Modernes, en el número de noviembre de 1966; se titulaba «Problemes du structuralisme».
- [88] Ibid. p. 144.
- [89] Ibid. p. 143.
- [90] Ibid. p. 134.
- [91] GODELIER, M.: *Problemes du structuralisme*. Les Temps Modernes. Nov. 1966, p. 843.
- [92] BADCOCK C.R.: Lévi-Strauss: *estructuralismo y la teoría sociológica*. F.C.E. Breviarios. 286. 1979.
- [93] LEVI-STRAUSS C.: *Introducción a «Sociologie et Anthropologie»*, de Marcel Mauss, PUF, 1950, págs. 48-49.
- [94] LEVI-STRAUSS C.: *La pensée sauvage*. Ed. Plon. París 1962. p. 236.
- [95] FOUCAULT, M.: *L'homme est-il mort?* ARTS., n° 38. Junio 1966. pp. 15-21.
- [96] LEVI-STRAUSS C.: *La pensée sauvage*. Ob. cit. p. 357.
- [97] SEVE, L.: *Método estructural y método dialéctico*. Ob. cit. p. 138.
- [98] ALTHUSSER, L.; SEMPRUN, Jorge; SIMON, Michel y VERRET, Michel: *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XX( editores. Colección mínima, n° 13. México 1974.
- [99] LOUIS ALTHUSSER y ETIENNE BALIBAR. *Para leer el Capital*. Siglo Veintiuno Editores. México 1969. Traducción de Marta HARNECKER. p. 33.
- [100] HARNECKER, Marta: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. En Siglo Veintiuno Editores. 21ª edición. Madrid (2ª edición. España) 1973 p. 165.
- [101] Ibid. p. 165-166.
- [102] ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Etienne: *Para leer el capital*. p. 39.
- [103] Ibid. p. 40.
- [104] Ibid. p. 57.
- [105] Ibid. p. 100.
- [106] BOTTOMORE, Tom: *La sociología marxista*. Alianza Editorial. El libro de bolsillo, n° 625. Madrid, 1976, p. 24.
- [107] ALTHUSSER, L.: *Para leer el capital*. Ob. cit. p. 41.
- [108] Ibid. p. 64.
- [109] Ibid. p. 65.
- [110] Ibid. p. 64-65.
- [111] Ibid. p. 65.
- [112] Ibid. p. 66.
- [113] Ibid. p. 66.
- [114] Ibid. p. 67.
- [115] Ibid. p. 47.
- [116] Ibid. p. 73.
- [117] Respecto a los períodos del humanismo juvenil de Marx, Althusser ha hecho su análisis correspondiente en un ensayo publicado en castellano en la Colección Mínima n° 13. Siglo veintiuno editores: *Polémica sobre marxismo y humanismo*, ya citado.

- [118] ALTHUSSER, L.: *Para leer el capital*. Ob. cit. p. 224.
- [119] Ibid. p. 47.
- [120] Ibid. p. 70.
- [121] Ibid. p. 67-68.
- [122] Ibid. p. 147-148.
- [123] Ibid. p. 151-152.
- [124] Ibid. p. 152.
- [125] Ibid. p. 154-155.
- [126] Ibid. p. 186.
- [127] Ibid. p. 186.
- [128] Ibid. p. 122.
- [129] Ibid. p. 122-123.
- [130] Ibid. p. 203.
- [131] Revista «L'Arc», n° 30. *Jean Paul Sartre répond*. p. 94.
- [132] ALTHUSSER, L.: *Para leer el capital*. Ob. cit. p. 121.
- [133] VILAR, Pierre y otros: *Althusser, método histórico e historicismo*. Cuadernos Anagrama, n° 34. p. 11.
- [134] Ibid. p. 34.
- [135] Ibid. p. 18.
- [136] Ibid. p. 18-19
- [137] POULANTZAS, N.: *Sartre y Lévi-Strauss: una problemática común*, en *Sartre y el estructuralismo*. Ob. cit. p. 33.
- [138] ALTHUSSER, Louis: *Réponse a John Lewis*. Ed. Francois Maspero. Col. «Théorie». París. 1973. p. 43.
- [139] Ibid. p. 44.
- [140] Ibid. p. 44.
- [141] Ibid. p. 44.
- [142] Ibid. p. 58.
- [143] Ibid. p. 60.



## Balance final

El trabajo de esclarecimiento y apuntalamiento filosófico que Sartre ha pretendido realizar del marxismo, es una tarea que recae también sobre su propio pensamiento.

Sartre tiene que realizar también la acomodación pertinente sobre el propio cuerpo filosófico, intentando acordarlo a las exigencias propias de unas categorías que en principio son ajenas al existencialismo de *L'être et le néant*.

El concepto de alienación, por ejemplo, según Sartre, debe ser existencialistamente comprendido y complementado, está exigiendo una teoría de la conciencia y de la praxis singular y concreta. Pero al mismo tiempo, si el existencialismo tiene que ser una verdadera complementación al materialismo histórico tiene que explicar la alienación desde bases distintas a las desarrolladas en *L'être et le néant*.

La acción fundadora, en tanto trabajo complementador que transforma la teoría enriqueciéndola sin desvirtuarla, obligará también, a transformar o pulir adecuadamente el instrumento fundador. Así pues, ni el existencialismo ni el humanismo de las primeras obras, será exactamente el existencialismo y el humanismo que se pudiera afirmar de la *C. R.D.* ¿Podría ser de otro modo? El Sartre de *L'être et le néant* había recibido críticas muy agudas y argumentadas, dirigidas principalmente a denunciar su subjetivismo y la absolutez de su concepción de la libertad. Aquella «instalación en lo imaginario» que señalara Merleau-Ponty, aquel «pensamiento mágico» que H. Lefebvre observaba, tenía que ser radicalmente evitado.

De modo que Sartre ha realizado una auténtica autocrítica de su obra anterior a la *C.R.D.* En algún momento ha dicho que este trabajo sobre el marxismo estaba escrito contra sí mismo... pero ésta es una afirmación que tiene un carácter crítico y positivo. ¿O acaso significa que el autor ha ido contra sí mismo, contra su verdadera manera de concebir las cosas, intentando ser otro pensamiento y otro hombre? En ese caso habría efectuado Sartre una operación de crasa inautenticidad, algo denostado radicalmente por el moralismo existencialista de aquella primera época, toda una peripecia afectada de falsedad. Digámoslo con la terminología del mismo autor, con la jerga de su primera gran obra filosófica, sería una práctica de «mala fe». Pero, ¿qué fundamento tendríamos para pensar de ese modo?, ¿qué base tendríamos para sustentar tal opinión? Sartre ha dicho que ha pensado contra sí mismo, esto podría tener un significado negativo, se trataría de que ha realizado una mascarada. Al fin y al cabo Sartre se ha adentrado en los fundamentos de la filosofía marxista, pero el marxismo tal y como era definido en *L'être et le néant* era fundamentado, precisamente, por la «mala fe». Recordémoslo, se trataba de una actitud que privilegiaba más los objetos que la conciencia, más las estructuras sociales que la libertad y la responsabilidad, más el partido y la historia que la propia acción, más ciertos valores constituidos que los valores que el individuo podía crear o inventar, y constituir. Ha habido gente que lo ha dicho sin ambages, literalmente: «su misma vida es una ilustración de «mala fe» [1]. Para Bernstein, el autor de la expresión -y de un interesante trabajo sobre Sartre-, éste es el autor, sobre todo, de una filosofía de la nada, es el Sartre nihilista y anárquico perdido en la falta de sentido de la historia y del mundo, cuya perspicacia socava mordazmente la hipócrita seriedad de cualquier posición que se considere superior, cuya relación con los demás no ha podido llegar a ser verdaderamente positiva. No cree que Sartre haya tenido éxito en reconciliar su propia moral, y sus acciones políticas con sus investigaciones nihilistas.

Sus actitudes serán una cosa, su filosofía será otra cosa diferente. Su vida es una ilustración de «mala fe».

Otros autores también han dictaminado el fracaso de Sartre. Así para Raymond Aron, Sartre fue considerado el más imaginario de los marxistas imaginarios entre los que estaban Merleau-Ponty y L. Althusser [2]. También para Wilfrid Desan el cual, después de su extenso trabajo sobre la *C.R.D.*, acaba dictaminando que Sartre no ha superado el antropocentrismo típico de los existencialistas y el cartesianismo de su filosofía de siempre [3]. Y También para Walter Odajnyk, otro estudioso norteamericano, Sartre ha fracasado intentando establecer las bases antropológicas del marxismo a partir de los principios de su existencia individualista. Las categorías características del pensamiento marxista no admiten esa psicología y esa sociología que Sartre aduce como ciencias con metodologías y contenidos mediadores [4]. El marxismo rechazará esa «escasez» de la que Sartre ha especulado con carácter tan contingente como necesario. Y no es que en la filosofía del «poder» sartreano no haya ideas que puedan encajar perfectamente con la «dictadura del proletariado» o con el «culto de la personalidad» stalinista, pero los marxistas no aceptarían que en una sociedad sin clases, pueda darse alienaciones, instituciones práctico-inerciales y burocracias opresivas. Es frecuente encontrar entre los críticos norteamericanos de Sartre la afirmación de que su filosofía consagra el bolchevismo y el stalinismo. Walter Desan, George Lichtheim, Lionel Abel, Raya Dunayeskaya, parecen haberse puesto de acuerdo en destacar el stalinismo de Sartre [5]. Parecen influidos por el «ultrabolchevismo» que Merleau-Ponty distinguiera en *Los comunistas y la paz*. Pero a nuestro entender han confundido la «comprensión» del fenómeno stalinista con una «explicación» apologética o justificativa ¿Acaso el stalinismo no había existido? ¿Acaso no había que comprenderlo dialécticamente? Los argumentos sartreanos acerca del poder y de la jerarquía de la dialéctica constituida facultan para la comprensión de la confiscación del poder del grupo por los miembros que personifican esa jerarquía, pero esa confiscación es una virtualidad que los propios grupos pueden evitar entronizando medidas correctoras, subgrupos como agentes de la marcha democrática de la organización. La *C.R.D.* no es un escrito político como lo era *Los comunistas y la paz*. Frecuentemente todo lo que Sartre ha escrito sobre la dialéctica constituida ha sido superficialmente estudiado. La «comprensión» de la confiscación del poder, la posible apropiación personal, que Sartre plantea como algo inherente a las organizaciones sociales y a la necesaria personificación de las funciones públicas, no se puede entender como una defensa del comunismo, ni el fascismo, ni de las dictaduras. El profesor Aranguren descubrió en su libro dedicado a la relación entre la ética y la política, inclinaciones fascistas en la filosofía de Sartre [6].

También Raymond Aron ha condenado a Sartre por razones similares. Sartre es un filósofo de la violencia y para Aron toda violencia es condenable. Pero ¿es que acaso Sartre ha inventado la violencia en un mundo armado hasta los dientes? Los escritos de Sartre y, sobre todo la *C.R.D.* nada tienen que ver con los libros que exaltan la violencia. Para Aron los análisis de Sartre sobre la violencia, no sólo la *C.R.D.* sino también el prefacio del libro de Fanon, manifiestan las excelencias de la virtud catárquica de la violencia [7]. A nosotros nos parece una interpretación injusta de una filosofía que siempre ha entendido la violencia como «contraviolencia» y cuya génesis más profunda hay que encontrarla en la pobreza de la historia del hombre.

La *C.R.D.* es un libro filosófico que quiere fundar la dialéctica, la necesidad y la libertad en la historia. La necesidad, es decir, por qué están ocurriendo ciertas cosas o por qué ocurrieron, la libertad, es decir, pudieron haber ocurrido de otra forma. En

*Los comunistas y la paz*, efectivamente, Sartre había escrito con intenciones políticas -por otra parte, allí también, la violencia de Rusia era concebida como una «contraviolencia»-, Sartre había escrito en defensa del P.C.F. pero en la *C.R.D.* nuestro autor, -léase su «Autoretrato»-, escribe para liberarse de las presiones teóricas del Partido Comunista Francés. Las últimas posiciones políticas de Sartre se inscriben en una defensa a ultranza del individuo frente al poder en una actitud libertaria, testimonial, comprometida con la izquierda radical pero sin asumir sus planteamientos filosóficos. Sartre no ha renegado de la *C. R.D.* Incluso al parecer ha dejado manuscritos desarrollando las líneas maestras de su continuación, pero no han sido editados todavía.

Nuestro balance, con toda modestia, difiere de la mayoría de los comentaristas sartreanos. Creemos que a lo largo de nuestro trabajo hemos conseguido no desvirtuar su pensamiento. Nos parece que la *C.R.D.* significa una aportación importante y profunda en una línea temática llena de actualidad y de interés. Nuestro balance es positivo como el lector habrá podido ya apreciar. Y son muchos los motivos -que ahora no podemos recoger en su totalidad- los que nos hacen inclinarnos positivamente.

Con un rápido recuento y empezando por el final, a nosotros nos parece que Sartre lleva razón en sus polémicas contra los estructuralistas. Hay que tener presente que no va contra los métodos estructuralistas y su razón de ser. No lo hace en la *C. R.D.* ni en la polémica posterior. Lo que hace en todo momento es ir más allá del método y observar las raíces humanas y la «reciprocidad originaria», que están en la base del mismo método y de las estructuras que toman como objeto. Pero con esta actitud Sartre se pone en línea con Marcel Mauss y con el primer Lévi-Strauss. Sartre se sitúa con sus propios principios epistemológicos en el interior de una raíz muy profunda de la antropología francesa.

Consigue Sartre, a nuestro entender con éxito, una antropología eficaz y fecunda, como complementación básica de los fenómenos sociológicos. La temporalidad dialéctica individual y los incidentes de la intersubjetividad dual o triádica, están imbricadas con la temporalidad y la objetividad de las instituciones sociales.

El «efecto sociedad», del que habla Althusser, está poderosamente concebido. Es un momento de la dialéctica constituida cuyas bases fundamentales son las relaciones humanas objetivadas por el entrecruzamiento de dos efectos que se fortalecen entre sí. La mediación de los terceros y los efectos de una materia que se presenta siempre inerte, escasa y trabajada. La violencia -siempre entendida como contraviolencia- es el principal fermento de la organización humana y de sus conflictos. Con juramentos sellados con sangre se establece las bases de una convivencia que siempre será ambigua. Siempre será, como libertad juramentada, una determinación y limitación de la misma, pero en esa limitación, precisamente, logra su eficacia y su reconocimiento. La organización siempre se establece contra el hambre o contra la violencia de otros grupos. Toda sociedad está juramentada. Toda constitución social es una violencia sobre la soberanía de cada individuo abstractamente considerado.

El proceso de socialización será siempre un proceso violento. Evidentemente será una actividad que el infante realiza afectándose de significados proyectados por las personas y las cosas, pero la marca de su impronta violenta está inscrita en los ritos de iniciación. El «interaccionismo simbólico» parece desconocer ese aspecto violento de la domesticación del hombre por el hombre. Nos atrevemos a decir que J. Piaget

tampoco ha valorado como Sartre la violencia con la que la sociedad trata a sus hijos, violencia latente o manifiesta. Es una dureza que Sartre estudia con detalle cuando se hace cargo de las motivaciones a través de las cuales, «un idiota de la familia», se convierte en un novelista excepcional.

Toda la sociedad es para Sartre un entresijo de mediaciones. Pero ¿no es ésa la función que la sociología considera típica de los agentes de socialización? Sartre introduce ese concepto de «materia trabajada», de «práctico-inerte» como mediación de todas las relaciones humanas como fondo, junto a la «materia escasa» y a la «materia inerte», de todo «modo de producción». Las formaciones sociales y sus agentes actúan sobre ese fondo que para Sartre es fundamental.

A nuestro entender, Sartre consigue una positiva conjunción del «objetivismo», típico de la sociología de Durkheim, y de la sociología «comprensión» de Weber. A la «conciencia colectiva» de Durkheim, a la «conciencia de clase» de Lukács, Sartre aporta una concepción multidimensional y multiforme de la conciencia de cualquier grupo humano o colectivo social considerado. Sartre aporta las razones por las cuales la materia trabajada y el modo de producción reúne a la mano de obra o a sus agentes prácticos, pero también explica las causas, por las cuales, estos agentes quedan dispersos en su interior. La conciencia de un grupo tendrá características múltiples. Su formación nunca tendrá las propiedades de la reflexión humana individualmente considerada. La praxis constituida no podrá nunca obrar como un sujeto orgánico. El sujeto hombre es un irreductible en su interior. Pero eso no quiere decir que los colectivos se reduzcan a meras conformaciones intersubjetivas. Ahí está la función de la materia, del juramento, de la presión social, de los intereses y valores establecidos.

La «objetividad» de la sociedad, tal y como se presentaba en Durkheim, era un «faktum» que Lukács; apoyándose en textos de Marx y de Weber, supo dar dimensiones dialécticas. Pero la concepción de Lukács estaba exenta de una consideración suficiente de la conciencia individual y de la materia en sus diversas posibilidades alienantes. Sartre ha ido más allá que Lukács en este sentido y a nuestro entender positivamente. ¿Ha destruido Sartre la posibilidad de considerar el proletariado como sujeto de la historia y agente revolucionario máximo?

Era una cuestión que, como sabemos, obsesionaba a Lukács. La primera respuesta a esta pregunta es que Sartre realiza una desmitificación del proletariado en términos marxistas. Queremos decir con ello, que Sartre «comprende» las dificultades de la revolución y sus «efectos» históricos, a partir de elementos dialécticos y materialistas. La *C.R.D.* está escrita con la pretensión de que su aportación sea capaz de iluminar la praxis histórica en el camino de la revolución. Al principio de su obra, Sartre nos advierte acerca de su convicción de que la parálisis revolucionaria, que le parecía advertir, era consecuencia de la «esclerosis» teórica. En todo caso Sartre distaba mucho de considerar irrevocable las tesis de Max Weber sobre la imposible superación de la «racionalidad» del sistema capitalista.

Nos parece advertir, sin embargo, en algunos de sus conceptos sociológicos las huellas weberianas. La institución, la división del trabajo, la burocracia, incluso su idea de que la escasez afecta permanentemente a la sociedad nos parecen ideas influidas por Max Weber. Sin embargo, la «acción social» nos parece mejor resuelta en el caso de Sartre. Ese complejo teleológicamente dirigido pero afectado por una materialidad que continuamente impone sus restricciones múltiples y obstaculiza la racionalidad de la acción, ese proceso histórico en donde materialidades inerciales,

exigencias prácticas y proyectos humanos, se entrecruzan y se afectan mutuamente, nos parece una visión sociológicamente más fecunda que la que se deriva de las «racionalidades» de Weber. La visión de un complejo histórico, con totalidades materiales o materializadas y totalizaciones humanas en conflicto, nos parece, a pesar de su abstracción, una más fecunda aportación a la concepción de la dinámica de nuestras sociedades y sus conflictos, que una concepción en donde la razón instrumental aparezca como dominación insuperable. En suma los acontecimientos de nuestra historia de hoy se comprenden mejor desde la complejidad sartreana que desde dimensiones racionalistas que Weber creyó observar y que tanto influyeron sobre Lukács. Existen sin duda proyectos racionalizadores, pero conviven con otros proyectos y otras cosas más. En todo caso la «comprensión» de estos fenómenos es siempre posible aplicando precisamente la «comprensión». Se trata de un concepto de Weber que en Sartre tiene muchas acepciones.

La comprensión tiene por lo menos tres significados para Sartre. Por un lado la comprensión coexiste en la acción más elemental del hombre como momento constituyente de la misma. Es una comprensión ontológica-existencial. El hombre no actúa como el animal sino que por su praxis tiene carácter significativo. Al contrario de lo que opinan los conductistas, el hombre no se agota en un simple mecanismo de estímulos-respuestas.

La comprensión permite una utilización epistemológica precisamente porque el hombre no puede estudiarse solamente por su pasado o por sus reacciones presentes. El pasado y el presente conforman la existencia pero también y de forma muy decisiva para el hombre, los significados futuros, es decir, el significado vital de la situación existente, que siempre está abierta a las posibilidades futuras y a la forma como el hombre las capta, las determina y las proyecta. Aquí reside la superación que el psicoanálisis existencial realiza del psicoanálisis de Freud. El hombre no es una totalidad acabada y construida por sus determinaciones traumáticas del pasado, es una totalización que viene del pasado, que tiene una temporalidad propia, que está dinámicamente vertido hacia el tiempo futuro. No vamos a extendernos demasiado sobre unos conceptos que, poco o mucho, ya hemos tratado. Por otra parte, ninguna de estas dos dimensiones de la «comprensión» extrañará al lector del primer Sartre. En la *C. R.D.* estas dos dimensiones están esclarecidas en términos más biológicos y sociopsicológicos. Pero hay una tercera significación de la «comprensión» que se explicita sobre todo en la *C.R.D.* El carácter metodológico de la misma. Naturalmente ya hemos desarrollado ese concepto también al hablar del método regresivo-progresivo. Recordemos que Sartre no ha hecho más que apropiarse de un método que fue desarrollado y concebido por H. Lefebvre. Toda la *C.R.D.* se inscribe en la profundización del momento regresivo de la experiencia dialéctica, según dice Sartre.

La operación llamada comprensión, será la consecuencia de la aplicación de este método a todas las realidades sociales. En Francia, un grupo de sociólogos desarrolla ese método que parece el más caracterizado de todos los empleados por la sociología moderna francesa. Así André Gorz, Serge Mallet, Alain Touraine han profundizado esta concepción totalizadora de los procesos sociales. La influencia de H. Lefebvre ha sido sin duda notable en este grupo. Pero A. Gorz, por ejemplo, es un hombre estrechamente ligado a Sartre cuya filosofía conoce muy bien. Serge Mallet, murió en 1973, pero cuando escribió en 1963 *La nouvelle classe ouvrière* era sensible la influencia de Sartre. Hemos de advertir, no obstante, que Sartre no se sentía maestro de nadie. En el *Autorretrato* afirma que «nadie piensa a partir de mí».

Como ya hemos indicado el método «regresivo-progresivo» se basa en la captación de totalizaciones significativas que pretenden reconstruir y comprender. La «totalización» sartreana, frente a la «totalidad» de Lukács y la «totalidad concreta» de Kosik, tiene la ventaja a nuestro entender, de conformarse mejor con la efectiva naturaleza de los fenómenos sociales. Cuando Popper en sus reflexiones sobre la investigación científica, efectuaba la diferencia entre la previsión histórica y la de las ciencias naturales, señalaba que el punto crucial de la distinción consistía en el carácter abierto y lleno de novedades de la historia, mientras que los fenómenos de la naturaleza, afectados por las regularidades gravitacionales del sistema solar eran frecuentemente regulares y recursivos. Así, los fenómenos de la naturaleza eran fáciles de prever mientras que los fenómenos históricos podían ser objeto de apreciaciones respecto la orientación de los procesos, pero se sustraían a una efectiva y radical previsión. La dialéctica de Sartre se inscribe en esta dialéctica histórica que el mismo Popper admite como posible, lejos de cualquier veleidad sobre una «dialéctica de la naturaleza» que para Popper tiene caracteres aberrantes [8].

Sartre afirma en la totalización, como concepto socio-histórico, la existencia de procesos teleológicamente dirigidos, pero abiertos a múltiples circunstancias que hacen imposible la previsión y posibilitan la novedad.

Por otra parte, en el terreno de la epistemología de la ciencia nos parece encontrar entre las ideas de Sartre y de Feyerabend una especie de connaturalidad sobre la base de su mutuo anarquismo individualista.

Efectivamente de la prioridad que Sartre otorga a los significados de la existencia individual frente a los conceptos de la razón analítica se puede comprender perfectamente los trabajos sobre los descubrimientos científicos de Feyerabend y sus argumentaciones en favor de una metodología pluralista [9].

En fin, Sartre nos parece colocado en el centro de las preocupaciones metodológicas y epistemológicas de nuestro tiempo. A la altura de nuestro tiempo y de sus vicisitudes básicas, tanto teóricas como prácticas.

En definitiva, para terminar, respecto a su relación con el marxismo nos parecen dignos de concretar los siguientes puntos:

1) La reciprocidad originaria de Sartre enriquece y profundiza la antropología radical del marxismo. La mediación de la praxis humana por la intersubjetividad otorga la conjunción de una concepción laborista de esa praxis y sus dimensiones comunicativas y simbólicas. El hombre es «su sistema de relaciones sociales» [10], pero concretadas por la presencia del tercero mediador y por la materialidad en todas sus dimensiones. No simplemente es una entidad pasiva sino activa y significativa y renovadora.

2) La materia tiene diversos significados en Sartre. Por un lado es inerte, resulta siempre escasa y cuando se la trabaja es fuente de nuevas e insospechadas servidumbres. Pero siempre mediatiza las relaciones humanas y siempre es necesaria para la vida del hombre, no simplemente para su sobrevivencia sino también para la composición de significaciones. El hombre es significativo máximo, pero muchas veces viene significado por la materia. Sin la materia es incomprendible la existencia humana, tanto en sus dimensiones positivas como en sus aspectos negativos. La escasez es el motor negativo de la historia del hombre. El origen de las luchas y de las disensiones. Todo modo de producción y todo sistema de relaciones humanas se sustenta sobre un fondo de escasez, como referencia negativa de la

organización social. La escasez es el índice de diferenciación de la historia del hombre como cultura frente a la naturaleza.

3) El concepto de práctico-inerte se construye por Sartre a partir de la «reciprocidad originaria» y de la multiplicidad de los agentes prácticos y las distintas formas de la materia y sus mediaciones en la historia del hombre. La explicación de las exigencias sociales y de las premuras y urgencias de la vida social, se explican por la escasez radical, por las técnicas utilizadas en la lucha por la sobrevivencia, por la presencia de otros organismos humanos que permanecen al acecho. La acción del hombre se torna contra él mismo por estas dimensiones trascendentales de su historia. La violencia es inherente a la existencia del hombre por todas estas circunstancias. La aparición de estrictas exigencias socializadoras y brutales ritos de iniciación, las significaciones de los intereses y de la propiedad, la presencia de sistemas de valores como universo legitimador de los requerimientos del sistema y todos los excesos de las apropiaciones indebidas y abusivas y de la explotación del hombre por el hombre, tienen ese origen práctico-inercial.

No hay modo de producción que pueda sustraerse a esas constantes históricas de la existencia. Es inútil pensar, utópicamente, en que el «paraíso perdido» puede reconstruirse en algún sitio. Todo sistema social tiene que contar con ese índice de adversidad que procede de su condición humana y de su ser en el mundo. Seriedad, alteridad, alienación, serán formas de existencia en el interior de los fenómenos colectivos que pueblan el espacio de lo práctico-inerte.

4) La organización social está siempre juramentada. Siempre es restrictiva para el individuo abstractamente considerado y siempre conlleva unas reglas de juego violentamente proclamadas. Siempre hay un dictamen social y una disposición jerárquica del poder. Las posibilidades de corrupción del poder son inherentes a la organización social y al hecho de la división del trabajo. No todo el mundo puede participar de las decisiones políticas. Se pueden crear órganos e instituciones controladoras de ese poder, pero todo sistema institucional se apoya en la cumbre de la jerarquía social. Todo grupo humano tiene tercer regulador, todo ordenamiento de leyes tiene un poder ejecutivo. Siempre hay un jefe. Sus poderes serán más o menos representativos, pero la personificación del poder es una realidad que explica la confiscación posible del mismo.

De la organización social y de esos poderes establecidos, se derivarán nuevas mediaciones, exigencias y obligaciones sobre la existencia del hombre. Los efectos de la praxis constituida se complicarán con los efectos de la praxis-inerte. El poder de la materia y el poder de la organización son elementos que producen una especie de sobredeterminación sobre el modo de producción. En Sartre hay una teoría del poder que, como señaló Sotelo, no existía en el marxismo. O mejor no existía suficientemente desarrollada. Dice Sartre en su Autorretrato:

«Es el elemento de poder contenido en el marxismo lo que fue tomado por los soviéticos. Como filosofía del poder, pienso que el marxismo dio su medida en la Rusia soviética. Estimo que hoy (...) hace falta otro pensamiento que tenga en cuenta el marxismo para superarlo, para negarlo y retomararlo, envolverlo en sí mismo. Es la condición para llegar a su verdadero socialismo» [11].

Sartre no piensa que la construcción del socialismo sea posible por el derrocamiento de un poder por otro. Aquí en el Autorretrato sólo concibe la revolución como un proceso de larga duración en donde se efectuará un «largo movimiento de desprendimiento del poder» en la consecución de un socialismo libertario [12].

5) Con el concepto de práctico-inerte y con el desarrollo de la praxis constituida, conjuntamente, se puede explicar lo positivo y lo negativo de la existencia humana. Lo positivo, es decir, la sobrevivencia, la continuidad, la esperanza. Lo negativo, la destrucción del hombre por el hombre a partir de los mismos elementos. Para Sartre en el marxismo no hay una explicación suficiente de lo negativo. No hay una violencia innata en el hombre y Engels tenía razón contra Düring. Pero la violencia existe y hay que explicarla. Tampoco se encuentra una respuesta en la sociología inspirada en los textos de Durkheim o en el interaccionismo simbólico de Georg H. Mead: si la sociedad es el resultado de la interacción simbólicamente mediada, ¿por qué se la percibe como hecho social, como coacción? [13].

La filosofía de Sartre relaciona estrechamente el término alienación con la presencia de la violencia. Hay diversas manifestaciones de la alienación -alteridad, serialidad, mala fe, anomia- relacionadas todas ellas con la materia y con la división del trabajo, pero también con la escasez y la violencia.

6) Sartre puede desarrollar una teoría de la personalidad desde un punto de vista dialéctico, histórico, estructural, es decir, relacionada con el método regresivo-progresivo. Los marxistas se han mostrado morosos y reticentes frente a la explicación no ya del individuo humano corriente y moliente y sus acciones y funciones en el interior de las masas, de los fenómenos colectivos, de las luchas de clases, sino también en lo que respecta al estudio de las personas y de sus obras, al estudio de los «grandes hombres». Sartre ha realizado magistrales trabajos sobre personalidades importantes. Efectivamente relacionados todos ellos con las letras, pero son aportaciones importantes para el estudio de la génesis de la personalidad [14]. Así Baudelaire, Saint Genet, Flaubert, hombres profundamente humillados, con unas condiciones de partida negativas y dramáticas, que realizaron el ímprobo esfuerzo de superar sus limitaciones y de manifestar, sin duda, múltiples dimensiones de su grupo social, afirmándolo y negándolo al mismo tiempo. Las aportaciones al psicoanálisis y a la comprensión de los problemas de socialización, a los fenómenos de personalidad proyectada, a la incidencia de los agentes de socialización, nos parecen aportaciones a la dialéctica de los fenómenos sociales y a la comprensión de las contradicciones de clase y de cambios sociales realmente relevantes. Si el marxismo tiene necesidad de una teoría de la conciencia, Sartre ha hecho a nuestro entender decisivas aportaciones.

La influencia del pensamiento de Sartre sobre la psicología moderna tiene múltiples facetas [15].

7) La prioridad que Sartre otorga a la razón dialéctica desde el punto de vista ontológico y epistemológico obliga siempre a considerar el significado vital, social, histórico, de la razón analítica, de la razón instrumental, de la técnica y de la ciencia. El hombre no puede esperar del desarrollo indiscriminado de las mismas nada especial. El progreso no estriba solamente en el desarrollo de las ciencias y de las técnicas. Hemos hecho mención de que la ética es inherente a la reciprocidad originaria y a la dialéctica constituyente. El problema de la racionalidad dialéctica, como una tarea que se efectúa entre el Ser y el Saber, entre el Ser y el Deber Ser se constituyen como una de las tareas humanas fundamentales y con caracteres de urgencia en nuestra época.

Es aquí donde se concreta el uso de la razón. Sartre responde a los imperativos que Husserl desarrollara, concibiendo a la razón dinámicamente. Se trata del Husserl de la fenomenología genética y no el de la fenomenología eidética. Ha sido



Merleau-Ponty el que ha recreado estos aspectos de la fenomenología hasta concebirlos dialécticamente. Pero como ha señalado Bello no se encuentra en Merleau-Ponty el término «razon dialéctica». Habla explícitamente de «pensamiento dialéctico» fundamentado en el «ser dialéctico» [16].

La «razón dialéctica» de Sartre se fundamenta además en las diferencias establecida por Marx entre el «ser» y el «saber». Sartre desarrolla ampliamente esta argumentación al principio de su trabajo. En este sentido profundiza más en el marxismo que lo hizo G. Lukács en su trabajo sobre la historia y clases sociales, en donde la identidad entre el «ser» y el «saber», era uno de los puntos de partida. Sartre desarrolla los principios fundamentales de esa razón dialéctica, insistiendo en el sentido comprometido e interesado, que tiene siempre el uso de la ciencia y de la técnica. Hoy nadie cree en la posibilidad de la «wertfreiheit», que preconizara Max Weber, y de la que Althusser resulta una versión marxista elaborada sobre la epistemología de Bachelard.

Sartre parte de la irreductibilidad introducida por Marx frente a Hegel entre el «ser» y el «saber» y en la superación intentada por Marx del «antagonismo» kantiano entre el «ser» y el «debe ser» [17].

8) La *C.R.D* termina todos sus análisis desembocando en las clases sociales. En la primera parte Sartre empieza en la dialéctica constituyente, en la reciprocidad originaria y en la escasez, en lo práctico-inerte y sus diversas formas. El análisis de la exigencia, del interés y de los valores, acaba desarrollando el «ser de la clase». Aquí en esta parte, se captan los aspectos pasivos y ontológicos de la clase social como precipitado inercial dependiente de la materia trabajada. La masificación, la dispersión de los individuos, la serialidad, la alteridad, es la característica primordial de la clase como inercia, como destino esbozado por los medios de producción y los ritmos de las técnicas empleadas en el trabajo.

Nada hay en el *ser de clase* que sea inmediatamente revolucionario por sí mismo. Sartre difiere de las tesis de Lukács. El origen de los conflictos sociales está situado para Sartre en otro lugar, como causa eficiente primordial. La escasez originaria y la controversia entre los intereses está siempre presente incluso entre los individuos de la misma clase. La clase tiene distintas manifestaciones y distintos grados de apreciación de las estructuras sociales y sus problemas. Las verdaderas revoluciones suceden para Sartre cuando existen razones de sobrevivencia, peligros inminentes. Se trata de que los explotados sólo practican la violencia como contraviolencia, son genuinas prácticas de sobrevivencia frente a un sistema social que ya no procura el mínimo vital. Desde las exigencias de lo práctico-inerte, la dispersión de la condición obrera no puede realizar nunca una acción conjunta y solidaria. Tiene que existir además un ingrediente de amenaza vital para que las agrupaciones de resistencia se vayan constituyendo. Tienen que persistir las amenazas para que los grupos de resistencia se conviertan en grupos de acción y todavía tiene que persistir la amenaza frente al enemigo que huye y puede retornar, para que los grupos vencedores establezcan compromisos juramentados y decisiones sobre el futuro que pueden considerarse revolucionarias. El ser de la clase no es inmediatamente revolucionario. La violencia es siempre un evento involuntario, un fracaso del sistema establecido. Podrán existir, en el interior de la clase, subgrupos revolucionarios, pero, resulta impensable que en un contexto social sin amenazas externas y convulsiones históricas importantes, puedan darse acciones de clase revolucionaria que en todo caso nunca protagonizarán las clases en su conjunto.

En la segunda parte de la obra, Sartre pasa de las formalidades características de los grupos a las de la historia. Se desarrolla al principio el movimiento que va desde «el tipo fundamental de socialidad» que origina la serialidad y lo práctico inerte, y se observa sus crisis, la aparición de «grupos en fusión» y del «grupo juramentado». Se trata del estudio de la dialéctica constituida y de la división del trabajo procurada por la organización. Se contemplan todas las perspectivas posibles internas y externas a los grupos, individuales y colectivas, favorables y desfavorables, se realizan detallados análisis sobre los subgrupos y las relaciones mediadoras de los individuos entre todos. A nosotros nos parecen aportaciones fecundas a una sociología dinámica que contempla infinitud de posibilidades. Dice Gurvitch:

«Lo que sorprende aquí es que la dialéctica de Sartre no le ayuda a entrever los conflictos reales entre tres elementos que hay que distinguir: los aparatos organizados, las estructuras propiamente dichas y, por último, la vida espontánea de los grupos; por no hablar de la tensión entre su poder efectivo y su poder jurídico o de la oposición entre las organizaciones democráticas y las organizaciones autoritarias» [18].

Pero hay que decir que Sartre no está realizando un estudio real sino formal. Sin embargo al tratar de la dinámica de las clases, perfectamente distingue entre sindicatos, ser de clase y grupos de resistencia y de oposición. Contempla la posibilidad de todo tipo de conflictos entre los distintos intereses, tanto si las estructuras son representativas y democráticas como si no lo son.

En todo caso lo más interesante es, quizá, el hecho de que estos análisis pormenorizados hasta la casuística, llegan a profundizar en la lucha de clases en donde se extienden en multitud de ejemplos. Las referencias a las luchas de clases en Francia son vivas, interesantes y lúcidas. Desarrollan una historia sintética de esas relaciones interclasistas sin que el lector tenga la impresión de pobreza y esquematismo, distingue momentos en el interior del movimiento obrero, la aparición de obreros cualificados como especialistas, los movimientos sindicales, las prácticas malthusianas de los patrones franceses, la acción efectiva de ciertos individuos. Sartre no se detiene aquí, realiza los análisis entre las relaciones entre colonos franceses y sus prácticas de clase deshumanizadora del colonizado y de todas las oposiciones, observa Sartre la formación de ideologías y de conciencias de grupos de las formaciones sociales contendientes. La reciprocidad originaria que Sartre observa en el fondo de las sociedades se reproduce aquí al tratar a las clases y los grupos. Pero también tiene en cuenta las reacciones de las distintas generaciones frente a los acontecimientos, el impacto de los sucesos en las agrupaciones distantes a los conflictos, la formación de sentimientos antagónicos entre Francia y Alemania... Sartre supera la estricta lucha de clases entendida como conflicto unívoco entre los intereses de los proletariados y sus patrones, se profundiza en el nacionalismo, en el neocolonialismo, en el aspecto acumulativo, histórico, dialéctico de los conflictos de nuestro tiempo. Sin embargo el interés de Sartre es de tipo sistemático y formal, intenta realizar aportaciones a las teorías de las clases y la concepción de los conflictos, siempre con la intención de desarrollar el aspecto regresivo y analítico de la experiencia dialéctica de nuestra cotidianidad. Ha quedado sin desarrollar el aspecto sintético, progresivo. El movimiento regresivo de la experiencia crítica nos ha permitido descubrir la inteligibilidad de las distintas estructuras prácticas y las relaciones dialécticas que existen entre las distintas formas de multiplicidad activa. Pero Sartre cree haber desarrollado simplemente la dimensión sincrónica de estas realidades dialécticas y temporales. En lo que falta por realizar Sartre pretende

encontrar la significación profunda de la Historia y la conformación totalizadora que liga en nuestro tiempo, diacrónicamente, todas esas estructuras dialécticas.

En todo caso el interés del trabajo realizado es sumamente enriquecedor para una captación dialéctica e histórica de los dramas de nuestro tiempo y de su violencia. En la *C.R.D.* realiza Sartre la filosofía, que su actitud de hombre comprometido con las causas de la izquierda de una manera crítica y responsable, le estaban exigiendo.

9) Las descripciones de las luchas sociales en Francia recuerdan los estudios de Marx sobre el particular, Sartre no ha hecho apenas teoría económica. Todo lo que ha dicho, sin embargo, sobre la escasez, sobre el capital y sobre el mercado nos parece compatible y complementario con el marxismo. La concepción de la dialéctica histórica nos parece en Sartre muy correctamente delimitada.

Respecto a la sociología, el trabajo de Sartre nos parece sumamente importante. Vamos a reproducir un párrafo extenso de un sociólogo español para que se nos entienda claramente:

«En España, pocos sociólogos son tan leídos como Sorokin y Wright Mills. A su vez, dudo que haya nadie tan opuesto a la concepción teórica que he tratado de exponer como ellos dos. Parece, pues, conveniente recoger el juicio que su postura merece a un autor tan ponderado como Bottomore: «Mills no ofrece ninguna teoría ni ningún método nuevo en lugar de lo que condena. Hace referencia a una «tradición clásica» que, sometida a una inspección meticulosa, parece incluir concepciones y enfoques muy diversos y a veces contradictorios, recomienda «imaginación» en la selección y análisis de los problemas y condena el estudio comparativo. Sorokin propone un método que es muy familiar desde la obra de Max Weber, pero que suscita numerosos problemas y necesita una cuidadosa reconsideración y una teoría que es una supervivencia de la prehistoria sociológica» [19].

Salustiano del Campo continúa reproduciendo las ideas de Bottomore para el cual la crítica sociológica debería corregir, y donde sea posible extender, las anteriores generalizaciones de una manera sistemática y proporcionar nuevas intuiciones de las relaciones sociales, proponiendo concepciones nuevas de la estructura social. Esa teoría tendrá que valorar igualmente la contribución de la investigación moderna y tendrá que indicar las zonas oscuras. Esto, siempre según Bottomore, es más agotador que la obra de demolición y reavivamiento en la que están empeñados Mills y Sorokin [20].

Efectivamente el trabajo de Wright Mills ha ejercido gran atractivo en todo el mundo. No solo en España. Su actividad crítica la ejerció por otra parte, no solo sobre la teoría estructural-funcional, sino también sobre los escritos de Marx, al cual acusó de haber construido una «metafísica del trabajo». Consideraba que Marx había cometido errores en su teoría de estratificación, que no habrá acertado en la teoría del poder y en la función, del Estado, entre otras cosas [21].

¿Se podría considerar la *C.R.D.* como una alternativa dialéctica al método de Talcott Parsons? Se trataría de una aportación todavía insuficiente, quizá simplemente bosquejada, pero ¿acaso el modelo funcionalista es una teoría acabada? Timasheff y Salustiano del Campo la consideran una «promesa importante» como máximo [22]. En la teoría dialéctica de Sartre caben las apreciaciones críticas de Wright Mills perfectamente, tanto las dirigidas al marxismo como al estructuralismo. La imaginación sociológica que el norteamericano preconizaba parece concretada en el método

regresivo-progresivo. Por otra parte en la obra de Sartre se respira el espíritu del sistema. Badcock, ha señalado la similitud entre el esquema conceptual seguido por Sartre en la *C.R.D.* y el seguido por Talcott Parsons en la *Estructura de la acción social*. Reproducimos el párrafo entero:

«También Sartre empieza con un microcosmo social de dos personas. El uno percibe al otro, y viceversa, y al hacerlo cada uno empieza a ver al Otro como limitación de su libertad existencial de elección. Cada uno empieza a objetivar al otro, a negar la inalienable libertad existencial del otro de crear su propia esencia a partir de su existencia postulando una falsa esencia para el otro como anterior a su existencia-proceso decididamente análogo a la representación de papeles, según Parsons. Una vez más lo mismo que Parsons, Sartre pasa a constituir un sistema de expectativas recíprocas que según él van constituyendo, pasando por etapas intermedias como la serie, el grupo, etc., instituciones sociales y por último la sociedad misma. La jerga es aquí francesa, marxista y existencialista, en vez de teutónica norteamericana, funcionalista y sociológica, pero por debajo de la terminología subsisten semejanzas fundamentales entre Sartre y Talcott Parsons [23].

Evidentemente las diferencias entre Sartre y Talcott Parsons son múltiples y a Badcock no se le escapa que la cosa trasciende a las distintas jergas empleadas. El mismo autor señala que la escasez y el enfoque marxista presente en Sartre, está ausente en el norteamericano. A nosotros nos parece que la cosa va todavía más allá. El espíritu histórico y dialéctico de la obra de Sartre está ausente en Talcott Parsons, del cual pudo decir justamente Wright Mills, que «la eliminación mágica del conflicto y la maravillosa consecución de la armonía alejan de esta teoría «sistemática» y «general» las posibilidades de tratar el cambio social, la historia» [24]. La semejanza que se puede encontrar entre Sartre y Talcott Parsons consiste en el intento sistemático y riguroso, en el hecho de partir ambos de las relaciones interindividuales y llegar a la constitución social. Pero Sartre observa la posibilidad de la armonía, pero también la posibilidad de la ruptura y del conflicto y en ese sentido supera a Talcott Parson. Por otra parte dice Salustiano del Campo que «el análisis funcional dirige la atención hacia el significado; se esfuerza por responder a la pregunta: ¿Qué significa fenómenos diversos y específicos desde el punto de vista del orden social total?» [25]. En la perspectiva dialéctica sartreana el problema del significado es como sabemos cardinal, pero no pretenderá conseguir el significado de nada aludiendo a ningún tipo de totalidad que sólo es posible como metafísica social. Nuestro trabajo ha tratado estos asuntos ampliamente.

Así pues, para terminar, la *C.R.D.* es importante si se trata de profundizar en el estudio de la «acción» como punto de confluencia en filosofías internacionales y también importante respecto a la construcción de una teoría sociológica.

---

[1] BERNSTEIN, Richard J.: *Praxis y acción*. Alianza Universidad. n° 229. Madrid 1979, p. 165.

[2] ARON, Raymond: *Marxismes imaginaires*. Gallimard, Idées. n° 209. 1970.

[3] DESAN, Wilfrid: *El marxismo de Jean-Paul Sartre*. Ed. Paidós. Mundo Moderno. B. Aires, 1971.

[4] ODAJNYK, Walter: *Marxismo y existencialismo*. Ed. Paidós. Biblioteca del hombre contemporáneo, n° 141, B. Aires, 1966.

[5] DUNAYEVSKAYA, Raya: *Filosofía y revolución: de Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. Siglo Veintiuno. México 1977, p. 195-6.

[6] En *El marxismo como moral* el profesor Aranguren observa perfectamente la línea moral que une la filosofía de Sartre con la de Lukács. Alianza Editorial. Madrid 1968.

[7] ARON, Raymond: *Histoire et dialectique de la violence*. Gallimard. Les Essais, 1973. p. 243.

- [8] POPPER, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico*. Conjeturas y refutaciones. Paidós. Biblioteca de filosofía. Buenos Aires, 1967.
- [9] FEYERABEND, P. K.: *Contra el método*. Ariel quincenal, n° 85, Barcelona 1974.
- [10] SCHAFF, Adam: *La concepción marxista del individuo en La concepción marxista del hombre*. Ed. Arandu. B. Aires, 1966. p. 55 y ss.
- [11] SARTRE, J.P.: *Autorretrato a los setenta años*. Situations X. Ed. Losada. B. Aires 1975, p. 100.
- [12] Ibid, p. 122.
- [13] LAMO DE ESPINOSA, Emilio: *La teoría de la cosificación*. Alianza Universidad, nº296. Madrid 1981, p. 103.
- [14] Por estos trabajos sobre la personalidad y el hecho literario Sartre ocupa un lugar importante en la sociología de la literatura. El lector puede leer sobre este particular el libro de Robert ESCARPIT y otros: *Hacia una sociología del hecho literario*. Edicusa. Madrid 1974. También R. M. Alberes en *Jean Paul Sartre*, estudia la obra literaria de Sartre, Ed. Fontanella. Barcelona 1968.
- [15] Sartre ha influido en la «antipsiquiatría» a través de la obra de Laing y Cooper. En el psicoanálisis existencial de ROLLO MAY: *El dilema existencial del hombre moderno*. Paidós 1968. David Rosenfeld ha escrito un libro SARTRE y la psicoterapia de los grupos, desarrollando experimentalmente algunas ideas de C.R.D. Paidós 1971. El libro de David RIESMAN *La muchedumbre solitaria*, recoge también conceptos de Sartre. Alfred STERN en *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis* estudia su incidencia y el alcance de sus ideas en este terreno.
- [16] BELLO, E.: *De Sartre a Merleau-Ponty*. Publicaciones Universidad de Murcia. 1979, p. 265.
- [17] BOTTOMORE, T.: *La sociología marxista*. Alianza Editorial. Libros de Bolsillo n° 265. Madrid 1975 p. 2.
- [18] GURVITCH, Georges: *Dialéctica y sociología*. Alianza Editorial. Madrid 1969, p. 231.
- [19] DEL CAMPO, Salustiano: *La sociología científica moderna*. Inst. Est. Pol. Madrid 1962, p. 200.
- [20] La obra que cita Salustiano del Campo es «*American Heretics*». *Archives Européennes de Sociologie*. Tomo 1, n° 2, 1960, p. 296.
- [21] MOYA ESPI, Carlos: *Sociología crítica norteamericana*. Univers. de Valencia 1979. El autor estudia las relaciones de Wright Mills con Marx.
- [22] DEL CAMPO, Salustiano: p. 201.
- [23] BADCOCK, C.R.: *Lévi-Strauss, el estructuralismo y la teoría sociológica*. Fondo de Cultura. Breviarios, n° 286. México, 1969, p. 117.
- [24] WRIGHT MILLS: *La imaginación sociológica*. F.C.E. México, 1969, p. 61
- [25] DEL CAMPO, Salustiano: Ob. cit. p. 201.

## Bibliografía

- ADLOFF, J. P., Sartre. *Index du corpus philosophique I*. Klincksieck. París. 1981.
- ADORNO, Th. W., *Der Positivismusstreit in der deutschen sociologie*. Sociologische Texte, 58. Luch terhand. Newled und Berlin, 1969. 3 Auflage, 1971. Tr. esp. por J. Muñoz, Ed. Grijalbo. Col. Teoría y Realidad. Barcelona, 1973.
- ALBERES, R.M., *Jean-Paul Sartre*. Ed. Fontanella. Testigos del siglo XX. Barcelona 1968.
- ALTHUSSER, L., *Réponse à John Lewis*. Ed. François Maspero. Col. Theorie. París, 1973.
- Para leer el Capital*. S. XXI edit., México, 1969. Trad. de Marta Harnecker.
- Hegel et la pensée moderne*. P.U.F. París, 1970. Trad. esp.: «Sobre las relaciones de Marx con Hegel», en *Hegel y el pensamiento moderno*. Seminario dirigido por J. Hyppolite. S. XXI edit. Madrid, 1973.
- Pour Marx*. Maspero. París, 1965. Trad. esp.: *La revolución teórica de Marx*. S. XXI edit., México 1966.
- Polémica sobre marxismo y humanismo*. Col. mínima n° 13, S. XXI. edit, México 1974.
- ANDREANI, T., *Marxismo y antropología*. Cuadernos Anagrama, n° 82, Ed. Anagrama. Barcelona 1974.
- ARON, R., *Histoire et dialectique de la violence*. Ed. Gallimard Les Essais. París 1973.
- Marxismes imaginaires. (D'une sainte famille à l'autre)*. Idées, N.R.F. Gallimard 1970.
- AUDRY, C., *Sartre et la réalité humaine*. Seghers, París 1966.
- ARANGUREN, J. L., *El marxismo como moral*. Alianza Edit. Madrid 1968.
- AXELOS, K., *Argumentos para una investigación*. Ed. Fundamentos. Madrid 1973.
- Marx, penseur de la technique*. París, 1961.
- BADCOCK, C.R., Lévi-Strauss. *El estructuralismo y la teoría sociológica*. Breviarios del F.C.E., n° 286, México 1979.
- BARNES, H., «Being and Nothingness», prólogo de la traducción inglesa de *L'Être et le Néant*. N. York, Philosophical Library, 1965.
- BEAUVOIR, S. de, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme». *Les Temps Modernes* 10° année, n° 114-115, juin-juillet, 1955, pp. 2.073-2.122.
- La force des choses*. Gallimard, París 1963. Trad. esp.: *Las fuerza de las cosas*. Ed. Suramericana. Buenos Aires 1964.
- BELLO, Eduardo. *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Publicaciones de la Universidad de Murcia 1979.
- BERGER, P. y LUCKMANN, Th., *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires 1968.
- BERNSTEIN, R., *Praxis y acción*. Alianza Universidad, 229. Madrid 1979.

- BIEMEL, W., *Sartre in selbstzeugnissen und bildokumenten*. Rowolht. Hamburg 1964.
- BOTTOMORE, T., *La sociología marxista*. Alianza Editorial, Libro bolsillo, n° 625. Madrid 1976.
- BRAND, G., *Die Lebenswelt*. Walter de Gruyter. Berlin 1971.
- BREHIER, E., *Transformation de la philosophie française*. París, 1950.
- BROWN, R., *Dialectic and Structure in Jean-P. Sartre and C. Lévi-Strauss*. Dialéctica, vol. 32, n° 2, 1978.
- BRUFAU PRATS, J., *Moral, vida social y derecho en J.-Paul Sartre*. Universidad de Salamanca 1967.
- CAMPO, S. del, *La sociología científica moderna*, Instituto de estudios Políticos. Madrid 1962.
- CALVEZ, J.L., *La pensée de Karl Marx*. Ed. du Seuil, París 1956. Trad. esp.: *El pensamiento de Carlos Marx*. Ed. Taurus, Madrid, 1964.
- CAUTE, D., *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960*. Nueva York 1964. Trad. esp.: *El comunismo y los intelectuales franceses*. Oikos Tau 1970.
- COLLETTI, L., *Ideología y sociedad*. Libros de confrontación. Filosofía 6. Barcelona 1975.
- COLLINS, J., *El pensamiento de Kierkegaard*. Breviarios de F.C. E. México 1958.
- CONTAT, M, y RYBALKA, M., *Les Ecrits de Sartre*. Gallimard. París 1970.
- CHIODI, P., *Sartre y el marxismo*. Col. Libros Tau, Oikos-Tau ed. Barcelona 1969.
- DAHRENDORF, R., *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Ed. Rialp. Madrid 1974.
- DAIX, P. y otros, *Claves del estructuralismo*. Ed. Calden. Colec. «El hombre y su mundo. Buenos Aires 1969.
- DESAN, W., *The tragic finale*. Cambridge, Harvard University Press 1954.
- The marxism of Jean-Paul Sartre*. New York. Doubleday 1965. Trad. esp.: *EL marxismo de J.-Paul Sartre*. Mundo moderno. Paidós. Buenos Aires 1971.
- DESANTI, D., *Les Staliniens: une experience politique, 1944-56*. París 1975.
- DUCROT, O., «*Le structuralisme en Lingüistique*» en *Qu'est-ce que le structuralisme?*. París 1968.
- DUNAYEVSKAYA, R., *Filosofía y revolución de Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. S. XXI ed. México 1977.
- DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*. Ed. Schapire. Buenos Aires 1969.
- El socialismo*. (Prefacio de P. BIRNBAUM. Introducción de M. MAUSS) Schapire editor S.R.L. Argentina 1972.
- De la división du travail social*. Félix Alcan editeur, 2ª ed. París, 1902. Trad. esp.: *De la división del trabajo social*. Ed. Schapire. Buenos Aires.

- ESCARPIT, R., «Lo literario y lo social» en: *Hacia una sociología del hecho literario*. Ed. Cuadernos para el diálogo. Madrid 1974.
- FERNANDEZ SANTOS, F., *Historia y Filosofía*. Col. Ibérica n° 14. Ed. Península. Barcelona 1966.
- FEYERABEND, P. K., *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* Ariel quincenal, n° 85. Ed. Ariel. Barcelona 1974.
- FOUCAULT, M., «L'home est-il mort?». *Arts* n° 38, junio 1966, pp. 15-21.
- FROMM, E., *Marx y su concepto del hombre F.C.E.*, Brev. 166, M.- B.A. 1962.
- FERRATER MORA, J., *La filosofía en el mundo de hoy*. Rev. Occid., 1963.
- GABEL, J., *Sociología de la alienación* Amorrortu edit. Buenos Aires 1973.
- GARAUDY, R., *Perspectivas del hombre*. Pensamiento, 34. Ed. Fontanella. Barcelona, 1970.
- «Les manuscrits de 1844 de Karl Marx». *Cahiers du Communisme*, 39, 1963.
- «Les sources françaises du marxisme-leninisme». *Cahiers du Communisme*, 23. Déc. 1946.
- «Structuralisme et «Mort de l'homme». *La Pensée*, 135. Octobre. 1967. París.
- GEORGE, F., *Deux études sur Sartre*. Christian Bourgois ed. 1976.
- GERTH, H. y WRIGHT MILLS, C., *Character and social Structure*. Harcourt, Brace and World, N. York 1953. *From Max Weber*. Galaxy Books. N. York 1958.
- GERRATANA, V., *Investigaciones sobre historia del marxismo*. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1975.
- GEYMONAT, L., *Ciencia y realismo*. Ed. Península. Col. Historia, ciencia y sociedad, n° 163. Barcelona 1980.
- GIDDENS, A., *El capitalismo y la moderna teoría social*. Ed. Labor. Barcelona 1977.
- GINSBERG, M., *Ensayos de sociología y filosofía social*. Aguilar Madrid, 1961.
- GODELIER, M., «Problemes du structuralisme». *Les Temps Modernes*, nov. 1966.
- GOLDMANN, L., *Investigaciones dialécticas*. Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas 1962.
- Introducción à la philosophie de Kant*. Idées N.R.F., n° 146 Gallimard 1967.
- Marxismo, dialéctica y estructuralismo*. Ed Calden. Buenos Aires 1968.
- Marxisme et sciences humaines*. Idées N.R.F. Gallimard 1970.
- Structures mentales et création culturelle*. Antropos 1970.
- GORZ, A., *Le socialisme difficile* Ed. du Seuil. París 1967.
- GORZ, A., y otros: *Sartre y Marx*. Cuadernos de pasado y presente, 9. Ed. P. y P. Córdoba (Argentina) 1969.
- COULDNER, A., *The coming crisis of western Sociology*. Basic Books N. York 1970.
- GRAMSCI, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Ed. de bolsillo, n° 243. Ed. Península. Barcelona 1972.



GUIBERT, B., «Liberté et économie selon Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*» *«Les Temps Modernes*, n°425.

GURMENDEZ, C., *El tiempo y la dialéctica*. S.XXI de España edit. Madrid 1971.

GURVITCH, G., «Le concept de Structure sociale». *Cahiers internationaux de Sociologie*. vol. 19, 1955.

*Tres capítulos de la historia de la sociología: Comte, Marx, Spencer*. Ed. Galatea. Nueva Visión. Col. El hombre, la sociedad y la historia. Argentina 1959.

*Dialéctique et sociologie*. Flammarion. París 1968. Trad. esp.: *Dialéctica y sociología*. El libro de bolsillo. Alianza editorial. Madrid 1969.

HABERMAS, J., «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik» en: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, dirigido por Th. W. ADORNO *Soziologische Texte*, 58. Luchterhand Berlin 1971.

HARNECKER, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. S.XXI edit., 21<sup>o</sup> edic. Madrid 1969.

HEGEL, G.F.W., *Fenomenología del Espíritu*. Sección de obras de Filosofía. Col. de textos clásicos, dirigida por J. GAOS. Tr. de Wenceslao Roces, Buenos Aires 1966.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. Tübingen 1927. Tr. esp. de José GAOS en F.C.E. México, Buenos Aires 1951.

HELLER, A., *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. Ed. Grijalbo. Col. Nuevo Norte. Barcelona, México 1972.

HOLZ, H. y KOFLER, L., *Conversaciones con Lukács*. Libro de bolsillo, n° 190. Alianza Editorial. Madrid 1969.

HOROWITZ, I., *La nueva sociología*. Amorrortu. Buenos Aires 1969.

HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. M. Nijhoff. The Hague 1954.

HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la «Phénoménologie de L'Esprit» de Hegel*, Aubier, París 1946. Trad. esp. de F. Fernández Buey. Península 1974.

ILIENKOV, KOSIK, ROSSI, LUPORINI, DELLA VOLPE, *Problemas actuales de la dialéctica*. Comunicación, 9. Ed. Alberto Corazón. Madrid 1971.

JEANSON, F., *Le probleme moral et la pensée de Sartre*. Ed. du Seuil. Paris 1947. Trad, esp. en S.XXI con prólogo de J. P. Sartre. Buenos Aires 1968.

*Sartre par lui même*. París Ed. du Seuil 1955.

*Sartre dans sa vie*. Ed. du Seuil. Paris 1974. Trad esp. en Barral. Barcelona 1975.

JOHNSON, R., *The French Communist Party*. VI The students. New Haven, 1972.

KLEIN, Claud, Weimar. Flammarion. París 1968. Trad. esp.: *De los espartakistas al nazismo: la república de Weimar*. Edic. de bolsillo n° 13. Ed. Península 1970.

KLINE. G. L., «The existentialist rediscovery of Hegel and Marx. » Sartre. A collection of critical essays. M. Warnock. Anchor books. N. York 1971.

KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. 1933-1939. Gallimard. París 1947.

KOSIK, K., *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo. México 1967 (Trad. del checo -1963- por Sánchez Vázquez).

LAFARGE, R., *La filosofía del J.- Paul Sartre*. G. del toro Edit. Madrid 1970.

LAING, R. y COOPER, D. G., *Reason and violence. A decade of Sartre's Philosophy. 1950-1960*. London Tavistock, 1964.- Trad. esp.: Pardos. Buenos Aires, 1969 con un prefacio de J. - P. Sartre.

LAMO DE ESPINOSA. E., *La teoría de la cosificación. De Marx a la escuela de Frankfurt*, Alianza editorial. Madrid 1981.

LANDGREBE, L., *Fenomenología e Historia*. Monte Avila edit. Caracas 1975.

*El camino de la Fenomenología*. Biblioteca de Filosofía. Ed. Sudamericana. Buenos Aires 1968.

LAPASSADE, G., «Sartre et Rousseau» *Les études philosophiques*, n° 4, 1.962

LEFEBVRE, G., *Qué es dialéctica*. Ed. Dédalo. Buenos Aires 1964.

LEFEBVRE, H., *Le materialisme dialectique*. París, 1940.

*L'existentialisme*. París 1946.

*Le marxisme*. Ed. Que sais-je? París, 1948. Trad. esp. en EUDEBA. Buenos Aires, 1973. Perspectives de Sociologie rural» en *Cahiers internationaux de sociologie*, 14. 1953, pp. 122-140.

«Le marxime et la pensée française». *Les Temps Modernes*, 13. J.-A. 1957.

«Idéologie et vérité» en *Les Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes*, 20, Octobre 1962.

*Contra los tecnócratas*, Ed. Gránica. Buenos Aires, 1972.

*La vida cotidiana en el mundo moderno*. Libro de bolsillo n° 419 Alianza Editorial. Madrid 1972.

«Más allá del estructuralismo» en *Claude Lévi-Etrauss y el nuevo eleatismo*, Ed. La Pleyade. Buenos Aires 1973.

*Lógica formal, lógica dialéctica*. S. XXI Editores. Madrid 1973.

LEFORT, C., «Le marxisme et Sartre». *Les Temps Modernes*. 89, 1953, pp. 1541-1570.

LENTIN, A., «Sartre, le marxisme et la science». *La Pensée*, 9 Octobre-nov.-déc., 1946, pp. 112-115.

LEVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté Paris, 1949*.

«Introduction» a *Sociologie et Antropologie* de M. MAUSS P.U.F. 1950.

«La notion de structure en ethnologie». en *Antropologie Structurale*. Plon. París 1958.

*La pensée sauvage*. Histoire et dialectique. Plon. París, 1962. Trad. esp. F.C.E. Breviarios, 173. México 1970

«Réponses á quelques questions». *Esprit*, 11. 1963, pp. 618-633.

«Entrevista a C. Lévi-Strauss». *Aut- Aut* n°77, 1963.

«La sociología francesa» en *Sociología del siglo XX*. Tomo 2°. Textos recopilados por G. GURVITCH y G.E. MOORE. Ed. Ateneo. Barcelona 1965.

«Lévi-Strauss parle á Gilles Lapouge». Entrevista en *Le Figaro Littéraire*, n° 1085, febrero de 1967. Traducido un fragmento como: «La Historia de los etnólogos» en *Sartre y el estructuralismo*, Ed. Quintaria. Buenos Aires 1968.

«Sartre entiende a Sartre?» Revista *Tel-Quel*, n° 27.

LICHTHEIM, G., *Sartre, Marxism and History* (The concept of Ideologie). N. York, Vintage Books 1967.

*Marxism in Modern France*. N. York, Columbia University Press 1966.

LORQUET, P., «Jean-Paul Sartre ou l'interview sans interview». *Mondes Nouveaux*, n° 2, 21 déc 1944.

LUKACS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Der Malik-Verlag. Berlin 1923. Trad. esp.: *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Tr. de M. Sacristán. Ed. Grijalbo, México 1969.

LUKACS, G., *Existentialisme ou marxisme*. Nagel París 1948 Tr. esp.: *La crisis de la filosofía burguesa*. Ed. La Pleyade Buenos Aires 1970.

*Ontologie des gesellschaftlichen Seins* Neuwied. Luchterhand, 1972.

LUPORINI, C., *Dialéctica marxista e historicismo*. Cuadernos de Pasado y Presente, n°11. Córdoba, Argentina 1969,

MARCUSE, H., *Ética de la revolución*. Ed. Taurus, Col. Ensayistas de hoy. Madrid 1970.

*El marxismo soviético* . Revista de Occidente. Biblioteca de Política y Sociología. Madrid 1967.

MARKUS, G., *Marxismo y antropología*. Ed. Grijalbo. Col. Hipótesis Barcelona 1974.

MAHOWALD, M. B., «Marx's «Gemeinschaft» Another interpretation. *Philosophy and Phenomenological Research* 1973.

MANSILLA, H.C.F., *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Biblioteca breve de bolsillo. Libros de enlace n° 53 Barcelona 1970.

MARX. K. y PROUDHON, P.- J., *Misère de la philosophie. Philosophie de la misère*. Union générale d'Editions, Le monde en 10-18. (198-199-200) París 1964. Traducción del trabajo de Marx: *Miseria de la filosofía*. Ediciones Signos. Buenos Aires, 1970.

*El Capital* . Prólogo de Prados Arrarte: «La opinión de los economistas del presente». Col. Grandes Libros. Ed. EDAF. Madrid 1967.

*Crítica de la economía política*. 1ª versión española por J. Bernel. Ed. Atlante. Barcelona.

*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Ariel quincenal, 4 Ed. Arriel. Barcelona 1968.

MAUSS, M., *Sociologie et Antropologie* P.U.F. 1950 In. de Lévi-Strauss.

MAY, R., y otros, *Psicología existencial*. Paidós. Biblioteca del hombre contemporáneo, 93. Buenos Aires 1963.

- El dilema existencial del hombre moderno*. Paidós. Col. Mundo Moderno, 18. Buenos Aires 1968.
- McKINNEY, J.C., *Tipología constructiva y teoría social*. Amorrortu edit. Buenos Aires 1968.
- MEAD, G. H., *Mind, self and society*. The University of Chicago Press Chicago 1972. Trad. esp.: *Espíritu, persona, sociedad*. Ed. Paidós. Buenos Aires 1953.
- MEGILL, K.A., «*The Community in Marx's Philosophy*», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 30 1970.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, París 1945.
- «Commentaire» en *Les Temps Modernes*, n° 50, déc. 1949, pp.- 1119-1121.
- Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Tournier et Costans. París, Année scolaire 1950-51.
- Les aventures de la dialectique*. Gallimard. París 1955. F2 Gallimard. París 1960.
- Le visible et l'invisible*. Gallimard. París 1964 (Recogido por C. LEFORT).
- MERTON, R.K., *Teoría y estructuras sociales*. F.C.E. México, 1970.
- MILLS, Th., «La sociología de los grupos pequeños», en *La sociología norteamericana contemporánea*. Col. Psicología social y sociología. Paidós, vol 46, Buenos Aires 1969.
- MONTERO MOLINER, F., *La presencia humana* (Ensayo de fenomenología sociológica). G. del Toro Editor. Madrid 1971.
- «La interpretación dialéctica de la libertad». *Teorema*, n° 1 marzo 1972. Reeditado en: *Dialéctica y Libertad*. F. Torres editor. Valencia 1976.
- MORIN, E., *Autocritique*. París 1959.
- MOUGIN, H., *La Sainte Famille existentialiste*. París 1946.
- MOUNIER., Recensión de «*L'existentialisme*» de H. LEFEBVRE. *SPRIT*, 16 J. 1948.
- MOYA ESPI, C., *Sociología crítica norteamericana*. Universidad de Valencia 1979.
- NATANSON, M., *A critique of Jean-Paul Sartre's ontology*. Martinus Nijhoff, The Hague 1973.
- NIEL, H., «L'interpretation de Hegel». *Critique*, 18 nov. 1947.
- ODAJNYK, W., *Marxismo y existencialismo*. Ed. Paidós. Biblioteca del hombre contemporáneo n° 151. Buenos Aires 1966.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*. Ed. Revista de Occidente. Madrid 1957.
- OWENS, Th., *Phenomenology and Intersubjectivity*. Martinus Nijhoff. The Hague 1970.
- PARAIN, Ch., «Structuralisme et Histoire». *La Pensée*, n° 135, 1967 (Número dedicado al estudio de las relaciones entre estructuralismo y marxismo).
- PARSONS, T., *El sistema social*. Biblioteca de la Revista de Occidente, n° 23, 2ª ed. Madrid 1976.

- PIAGET, J., *El estructuralismo*. Ed. Proteo. Buenos Aires 1969.
- PLEJANOV, G., *El papel del individuo en la historia*. Col 70, Ed. Grijalbo. México 1969.
- POPPER, K., *The open society and its enemies, I y II*. Routledge and Kegan. London 1945. Trad. esp. en Paidós. Buenos Aires 1967.
- La miseria del historicismo*. Ed. Taurus. Madrid 1961.
- El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutación*. Biblioteca de Filosofía. Paidós. Buenos Aires 1967.
- Ensayos de Filosofía de la ciencia* (Simposio de Burgos) Ed. Tecnos. Madrid 1970.
- POSTER, M., *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*. Princeton University Press. Princeton 1977.
- POUILLON, J., « Due metodi a confronto: Sartre e Lévi-Strauss» en *Il Contemporaneo*, n° 12, Dic. 1965. Suplemento mensual de *Rinascita*, año 22, n° 51. Trad. esp. en *Sartre y el estructuralismo*. Ed. Quintaria. B. Aires 1968.
- POULANTZAS, N., «Vers une théorie marxiste», en *Les Temps Modernes*, n°240, mayo 1966. Trad. esp. en *Sartre y el estructuralismo*. Ed. Quintaria, Buenos Aires, 1968, con el título: «Sartre y Lévi-Strauss: una problemática común».
- PRADOS ARRARTE, J., «La opinión de los economistas del presente» Prólogo a la edición castellana de *El Capital*. EDAF. Madrid 1967.
- PRITCHARD, E., *Antropología social*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires 1967.
- RADDATZ, F.J., *Georg Lukács* Alianza editorial n° 559. Madrid 1975.
- RIESMAN, D. y otros, *La muchedumbre solitaria*. Ed. Paidós. Buenos Aires 1964.
- RIU, F., *Ensayos sobre Sartre*. Monte Avila editores. Caracas 1978.
- Tres fundamentaciones del marxismo (Lukács, Sartre, Althusser)* Monte Avila editores. Caracas 1976.
- ROSENFELS, D., *Sartre y la psicoterapia de los grupos*. Ed. Paidós. Biblioteca del hombre contemporáneo, 221 Buenos Aires 1971.
- RUBEL, M., *Pages choisies pour une éthique socialiste: textes réunis, traduits et annotés, précédés d'une Introduction à l'éthique marxienne*. Librairie M. Rivière, 1948.
- Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*. M. Rivière, 1956.
- Bibliographie des oeuvres de Karl Marx, avec Répertoire des oeuvres de F. Engels*. M. Rivière, 1956.
- RUITENBEEK, H, M., *El individuo y la muchedumbre*. Ed. Paidós. Col Mundo Moderno. Buenos Aires 1967.
- RUSCONI, G.E., *Teoría crítica de la sociedad*. Ed. Martínez Roca. Novocurso. Barcelona 1969.
- SACRISTAN, M., «Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalidad por Georg Lukács. *Materiales* n°1, enero-febrero 1977.

- SAUSSURE, F. de, *Curso de Lingüística general*. Trad., prólogo y notas de Amado Alonso. Ed. Losada. Buenos Aires 1967.
- SAZBON, J., *Sartre y el estructuralismo*. Ed. Quintaria. Buenos Aires 1968.
- SCHAFF, A., *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*. Fischer Bücherei. Bücher des Wissens. Hamburg 1966 «La concepción marxista del individuo» en *La concepción marxista del hombre*. Ed. Arandu. Buenos Aires 1966, pp. 95 y ss. *Marxismo e individuo humano*. Ed. Grijalbo, México 1967.
- SCHELER, M., *Ética*. Revista de Occidente, México 1948.
- SEBRELI, J. J., *Sartre por Sartre*. Ed. Jorge Alvarez. Buenos Aires 1968.
- SEVE, L., «Méthode structural et méthode dialectique». *La Pensée* n° 135.
- SOTELO, I., *Sartre y la razón dialéctica*. Ed. Tecnos Madrid 1967.
- STACK, G., «La dialéctica social en Gurvitch y Sartre». *Anuario filosófico*, 1973. Año XIX, n° 19 F.C.E.
- STERN, A., *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires 1ª ed. Imán 1961.
- TODY, Ph., *J.-Paul Sartre. Estudio literario y político*. Biblioteca Breve. Ed. Seix Barral. Barcelona 1966.
- TIERNO GALVAN, E., *Razón mecánica y razón dialéctica*. Ed. Tecnos. Madrid 1969.
- TIRYAKIAN, E., *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*. Amorrortu editores. Buenos Aires 1962.
- TRAN-DUC-THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Ed. Minh-Tan. París 1951. Trad. en Nueva Visión. Buenos Aires 1971.
- El Materialismo de Hegel*. Ed. S.XXI. Buenos Aires 1965. TROTIGNON, P., *Les philosophes français d'aujourd'hui*. P.U.F. 1977.
- VARIOS, (Sartre, Hyppolite, Garaudy y Vigier) *Marxismo y existencialismo*. Recogido del acto público de dic. de 1961 en la Mutualidad de París. Publicado por la Librería Plon París. Trad. esp. en Ed. Sur Buenos Aires, 1963.
- VERSTRAETEN, P., *Violence et éthique*. Esquisse d'une critique de la morale dialectique á partir du théâtre politique de Sartre. N.R.F. Gallimard. Les Essais. París 1972.
- VIET, J., *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Amorrortu. Buenos Aires 1970.
- VILAR, P. y otros, *Althusser, método histórico e historicismo*. Cuadernos Anagrama, n° 34. Ed. Anagrama. Barcelona 1972.
- WAELEHENS, A. de. *Une philosophie de l'ambigüité: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*. Ed. Nauwelaerts. Louvain-París 1951.
- WAHL, J., *Historia del existencialismo*. Ed. Dédalo. Buenos Aires 1960.
- WEBER, M., *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Ed. Península. Ed. de bolsillo, n° 73. Barcelona 1971.
- WRIGHT MILLS, C., *La imaginación sociológica*. F.C.E. México 1969.

ZANARO, A., *La historia del marxismo contemporáneo*. Tomo II «*La socialdemocracia y la II Internacional.*» Ed. Avance. Barcelona, 1974.

## Bibliografía de Sartre

Para la bibliografía de Sartre es imprescindible consultar el libro, ya citado en la bibliografía general, de Michel CONTAT y Michel RYBALKKA; *Les écrits de Sartre*. Chronologie, bibliographie commentée. N.R.F. Gallimard, Paris 1970.

SARTRE, J.-Paul, *L'imagination*. P.U.F. Paris 1936.

«*La transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*». *Recherches philosophiques*, 6 (1936-37). Reeditado con «Introduction, notes et appendices» por S. Le Bon en J. Vrin. Paris 1965.

*La Nausée*. Gallimard Paris 1938.

*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. N.R.F., janvier 1939. (Situations I. Gallimard Paris 1947, p.29-32.)

*Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*. Herman. Paris 1939.

*L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Gallimard. Paris, 1966.

*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. N.R.F. Gallimard. Paris 1943.

*L'Existentialisme est un humanisme*. Nagel. Paris 1945.

*Descartes 1596-1650*. Introduction et choix par J.-P. Sartre. Genève-Paris 1946. (Situations I. 1947, pp. 289-308).

«Matérialisme et révolution» *Les Temps Modernes*, 9,1.946, p 1537-63. (Situations III. Paris 1949).

*Baudelaire*. Col. Les Essais, n° XXIV. Gallimard, Paris 1947.

«Qu'est ce que la Littérature?» *Les Temps Modernes* 17à 22 1947 (Situations II, 1.1948) Reeditado en Col. Idées, N.R.F. Gallimard, Paris 1948.

*Théâtre: Les mouches. Huis-Clos. Morts sans sépulture. La putain respectueuse*. N.R.F. Gallimard. Paris 1947.

*Les mains sales*. Le livre de poche. Gallimard. Paris 1948.

*Le Diable et le Bon Dieu*. Gallimard. Paris 1951.

*Saint Genet, comédien et martyr*. Gallimard. Paris 1951.

«Les Communistes et la Paix» I y II. *Les Temps Modernes*, 81. 1952,p. 1-50 y n° 84-85, 1952, p. 695-763. (Situations VI, 1964).

*L'Affaire Henri Martin*. Gallimard. Paris 1953.

«Les Communistes et la Paix». III. *Les Temps Modernes*. 101. 1954,p. 1731-1819. (Situations VI, 1964)

«Le Fantôme de Stalin». *Les Temps Modernes*, números 129-130. 131, 1956-57,p 577697. (Situations VII. Gallimard, Paris 1965)

«Questions de Méthode» *Les Temps Modernes*, 139, 1957, p. 338-417 y 140, 1957, p. 658-698. Reeditado en Gallimard, París 1967. Aparece también como Introducción a la 1ª edición de la *Critique de la raison dialectique* N.R.F. Gallimard Paris 1960.

*Les Séquestrés d'Altona*. Gallimard, Paris 1.959.

*Critique de la raison dialectique*. Précédé de Questions de Méthode. N.R.F. Gallimard. Paris. 1.960.

«Merleau-Ponty vivant» *Les Temps Modernes*, n° 184-185, 1961 p. 304-376. (Situations IV 1964, p. p. 189-287).

*Marxisme et existentialisme, controverse sur la dialectique* (con Garaudy, Hippolite, Vigier y Orcel) Plon. Paris 1962.

*Les Mots*. N.R.F. París 1964.

«L'univers singulier» en *Kierkegaard vivant*. Gallimard. París 1966, pp. 20-63.

«Entretien sur l'Anthropologie» en *Cahiers de Philosophie*, n° 2-3. Febrero 1966. Traducido como «Antropología, estructuralismo, Historia» en *Sartre y el estructuralismo*. Ed. Quintaria. Buenos Aires 1968.

«Jean-Paul Sartre répond» en «Sartre aujourd'hui», n° 30 de *L'Arc*, Aix-en-Provence, 1966.

*Les Communistes ont peur de la révolution*. John Didier. París 1969.

*L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. I y II. N.R.F. Ed. Gallimard Paris 1971. 111, 1972.