

SARTRE Y MARX*

ANDRÉ GORZ**

UN Marxista puede enfocar la *Critique de la Raison Dialectique*,*** la más reciente de las obras de Sartre, en diferentes modos. Sería posible escribir un ensayo histórico crítico sobre la complicada relación dialéctica entre Sartre y el marxismo como un movimiento. Igualmente, sería posible escribir un ensayo sobre la historia de la filosofía en el que se discutiera el lugar que corresponde a Sartre en el pensamiento contemporáneo, demostrando la lógica interna que condujo a un filósofo, cuyo punto de partida fue el "cogito" husserliano, a rebasarlo en dirección del materialismo dialéctico, ensayo que estudiaría también la validez de este desarrollo y su compatibilidad con el método mismo de Marx.¹ Lo mejor sería, finalmente, hacer ambas cosas a la vez —utilizando el método regresivo— progresivo recomendado por el propio Sartre. En este caso, uno comenzaría desde la obra de Sartre como la empresa singular de un individuo, y, luego, procedería a situarla en el contexto histórico que la condicionó demostrando cómo Sartre luchó con los problemas de su tiempo y con el marxismo en particular. Esto facilitaría una reconstrucción histórica de su propio modo particular de sobrepasar sus problemas y de ser sobrepasado por ellos.

Hasta la fecha ninguno de estos tres posibles enfoques ha sido intentado por los eruditos marxistas. Ya sea en Francia, en Italia o en cualquier otro lugar, la mayoría de ellos han postulado desde el

* Este artículo salió publicado originalmente en inglés en la revista *New Left Review*, Núm. 37, mayo-junio, 1966, pp. 33-52. Traducido por José Emilio González para la *Revista de Ciencias Sociales*.

** Filósofo alemán, autor de *Historia y Alienación* y otros libros.

*** Hay traducción al castellano. Ver *Crítica de la Razón Dialéctica*, versión de Manuel Lamana. Buenos Aires, Editorial Losada, 1965, 2 Vols.

¹ No obstante su carácter embrionario y su alcance limitado, la obra de Nicos Poulantzas *La "Critique de la Raison Dialectique" et le Droit* (Archives de Philosophie du droit, tome X, Sirey, Paris, 1965) constituye un intento muy interesante, de este tipo.

principio que Sartre *necesariamente* es un idealista, puesto que no ha repudiado su obra primeriza y su método fenomenológico. Y algunos han tratado de probar este supuesto impugnando el vocabulario sartreano. Por lo tanto, definamos el objetivo y el método de la obra de Sartre antes de examinar cómo está relacionada con el pensamiento marxista contemporáneo y qué añade al mismo.

El fin de la *Critique* es fundamentar el materialismo dialéctico como método y definir el sector del ser al que es aplicable. Como tal, no se trata de un intento de aplicarlo prácticamente a un campo específico de investigación. Para decirlo de otra suerte: las estructuras, nociones y categorías que entran en juego en la *Critique* no son todavía *operacionales*, pero sí pertinentes a la crítica de un método que ha sido aplicado empíricamente con éxito por los marxistas, 'sin que desarrollara conciencia de sí mismo y de sus propias posibilidades.

La tentativa de *fundamentar* el materialismo dialéctico, sin duda alguna, está relacionada en mil formas diferentes con la labor del último Husserl. Este mismo dijo en su tiempo lo siguiente sobre la ciencia: "Se ha vuelto incapaz de rendir cuenta de sí misma". Este juicio es *a fortiori* válido para las ciencias humanas y para el materialismo dialéctico. La praxis científica al no poder hacerse cuestión de su propio *status* y por alegar que pone entre paréntesis la experiencia vivida, se ha vuelto opaca para sus propios cultivadores. El hombre se ausenta de la ciencia que él produce y ésta no arroja luz alguna sobre él. Las ciencias que estudian al hombre lo toman como su objeto, desconociendo el hecho de que el objeto es en sí mismo un sujeto (como un hombre de ciencia) que investiga a aquel (objeto). De esta guisa, las ciencias se niegan la posibilidad de jamás rendir cuenta de sus propias potencialidades. Finalmente, de la misma manera que un hombre de ciencia no se puede entender él mismo desde el punto de vista que las ciencias estudian al hombre, de la misma forma el marxismo no ha podido rendir cuenta de los marxistas. En otras palabras, los marxistas no se pueden explicar ellos mismos.

Husserl, en *La Crise des Sciences Européennes*, observó: "Carecemos de la verdadera conciencia por la que el sujeto cognoscitivo pudiera rendir cuenta de sí mismo —no sólo en sus acciones e innovaciones efectivas, sino también en las dimensiones cuyo significado está oscuro y sedimentado, los supuestos de sus instrumentos, nociones, proposiciones y teorías. ¿Acaso hoy la ciencia y el método científico no se parecen a una máquina de precisión, una máquina que obviamente rinde útiles servicios, y que cualquiera puede aprender a manipular correctamente sin tener la más mínima idea de su

base y de su necesidad? De esta guisa, el método científico, que se desarrolló en el sentido de la ejecución progresiva de una tarea, es una *técnica* que puede ser transmitida, pero que no transmite necesariamente su verdadero significado. De ahí en adelante, la labor teórica puede dominar la infinidad de sus temas solamente por una infinidad de métodos, y una infinidad de métodos sólo por medio de un pensamiento técnico y una actividad técnica carentes de significado. Por esta razón es que la teoría sólo puede continuar siendo genuina y prístinamente significativa *si* el hombre de ciencia ha desarrollado la capacidad de regresar al significado original de todas sus ideas y métodos: a su *base en la historia...*" Para suministrar una base a la posibilidad del conocimiento auténtico, Husserl trató de libertar al pensamiento científico del objetivismo —y el psicologismo, el epifenomenismo, el dogmatismo y el escepticismo que resultaban del aquél— a través de la restauración de la experiencia original del mundo tal como lo vivimos. Los empeños de Sartre de brindar una base para la razón dialéctica están cercanos a los de Husserl, por lo menos a primera vista: la dialéctica no tiene base alguna a menos que en primer lugar tenga experiencia de sí misma "como un doble movimiento en el saber y en el ser".²

Hombre y Naturaleza

A menos que irrefutablemente se confirme en la unidad de la experiencia como derivada de individuos, como "lógica de la acción", sólo podemos especular o formular asertos dogmáticos sobre la existencia de un sector de inteligibilidad dialéctica. El tipo de dogmatismo que afirma la existencia *a priori* de una Dialéctica de la Naturaleza y desea convertir a la historia humana en nada más que una variante específica de la historia natural ineludiblemente desemboca en el escepticismo. Si la historia humana es sólo una sección de una totalidad más vasta y abarcadora y está regida por la supuesta finalidad de los desarrollos en la naturaleza, entonces su verdad reside fuera de sí misma y el conocimiento auténtico es imposible. Como lo observara Kojève, si la Naturaleza es creadora en el mismo modo en que lo es el hombre, entonces la verdad o la ciencia en el sentido verdadero son sólo posibles al final del tiempo. Los partidarios de la Dialéctica de la Naturaleza imaginan que pueden escapar a esta dificultad concediendo al hombre la facultad privilegiada de comprender el significado total de los desarrollos en la naturaleza, mientras que el hombre

² *La Crise des Sciences Européennes.*

sigue inmanente en la naturaleza. Pero este postulado metafísico —que también puede hallarse en los sistemas religiosos, donde se supone que el hombre es capaz de conocer a Dios y sus Propósitos (necesariamente impenetrables)— hace que el conocimiento auténtico dependa de un *postulado* y de la *fe* que uno tenga en él. Esta es la razón porqué el materialismo trascendental puede evadir el escepticismo sólo mediante la negativa a cuestionarse su propio método, como consecuencia de un craso dogmatismo. Al hacer que el significado de la historia humana dependa del de la Historia Natural, se somete a la historia humana a una dialéctica externa, en una forma que Marx parece rechazar cuando escribe, en los *Manuscritos* de 1844, que “el hombre es su propio origen”.³ Sartre continúa: “Si no queremos convertir la dialéctica en una ley divina, en destino metafísico, entonces ha de surgir de los *individuos* y no de alguna clase de conjunto supra-individual”.⁴ Con otras palabras, la dialéctica no puede tener base a menos que el individuo —desde luego, no concebido como una mónada, sino aprehendido en la totalidad de sus condiciones y relaciones como una totalización en proceso de retotalización⁵— pueda experimentarla en términos de sí mismo y de su propia praxis.⁶ Pero ¿a qué se debe esta

³ “Este materialismo externo impone la dialéctica como exterioridad. La naturaleza del hombre reside fuera de él en un principio *a priori* de la Naturaleza extra-humana, en una historia que comienza con las nebulas. En esta dialéctica, las totalizaciones parciales ni tan siquiera tienen un valor provisional. No existen. Todo se reduce siempre a la totalidad de la historia natural. . . De esta suerte, cualquier pensamiento real tal como se forma actualmente en el movimiento concreto de la Historia es tomado como una deformación de su objeto. . . Pero justo cuando se ha completado este objetivismo escéptico, descubrimos súbitamente que nos ha sido impuesto dogmáticamente; en otras palabras, que es la Verdad del Ser como aparece en la conciencia universal. El espíritu *ve* la dialéctica como la ley del mundo. El resultado es que volvemos a caer en un idealismo completamente dogmático. . . No importa la forma en que lo miremos, el materialismo trascendental conduce a lo irracional: ya sea suprimiendo el pensamiento empírico del hombre o creando una conciencia numérica que impone su ley a voluntad o descubriendo “solo en la naturaleza” las leyes del razonamiento dialéctico como hechos contingentes”. *Critique*, pp. 124-25, 128. (Las traducciones de los textos citados de Sartre han sido hechas del inglés). (Nota del traductor).

⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵ Totalidad y totalización: “Actuar significa modificar la figura de lo dado en forma tal que se estructura un campo que, para el actor, constituye una *totalidad* significativa. Esta totalidad constituye el supuesto de cualquier acción particular significativa dentro de él. Con otras palabras, la totalidad se rompe en provincias finitas de significado, cada una de las cuales es la escena de tipos particulares de acción. Mientras que el hombre, como ser actuante, está constantemente comprometido en la estructuración del mundo como totalidad significativa (puesto que de otra manera él no podría significativamente actuar dentro de aquél), este proceso jamás se completa. La totalidad por lo tanto, jamás es un *fait accompli*, pero se halla siempre en proceso de ser construida. Por lo tanto, el término *totalización* puede ser aplicado a este proceso de construcción de significados”. Berger y Pullberg, *NLR (New Left Review)*, 35, p. 62.

⁶ Praxis y proceso: “Cuando lo que sucede en un grupo puede ser trazado a la agencia de sus miembros, se le llamará *praxis* y en esa medida será comprensible. Sin embargo, el comportamiento puede haber llegado a estar demasiado alienado de la responsabilidad de cualquiera en particular, de manera que se haga imposible su com-

posición "privilegiada" del individuo? La respuesta es sencilla y nos lleva otra vez a Marx. Es que no hay certidumbre ni significado ni comprensión salvo *para* alguien. Por ejemplo, para determinar si la Historia posee una inteligibilidad dialéctica (o más sencillamente si es en absoluto inteligible) no hay otra forma de hacer que tratar de comprenderla. Pero como comprender significa para todos "Yo comprendo", esto implica ver si la Historia puede ser reconstruida desde una multiplicidad de praxis individuales, que como totalizaciones parciales y conscientes, son capaces de comprenderse ellas mismas. La Historia es inteligible al conocimiento dialéctico si puede ser entendida como una totalización de totalizaciones. Pero el criterio de inteligibilidad no puede ser que Dios o la Naturaleza o mi padre o el líder alegan haber entendido: es que Yo entienda (y por lo tanto que cada uno puede entender). El criterio de inteligibilidad es la auto-evidencia.

¿Se trata de un privilegio conferido a un sujeto? Ciertamente, puesto que la exigencia de entender —y particularmente la exigencia de entender la Historia, que está hecha por "individuos que persiguen sus propios fines" y que hace individuos y recurre a ellos como necesidad en la medida en que *otros* la hacen— es una exigencia del "sujeto" y no del "objeto". Si postulo por adelantado que hay una inteligibilidad o una dialéctica o una Historia, pero que no podemos entenderla, me encuentro en la misma clase de relación a ella que el creyente con respecto a Dios: la fe. Y lo que es más grave, niego por anticipado la posibilidad del comunismo, lo que Marx llamó en *La Ideología Alemana* la posibilidad de que "los individuos unidos" se "sometan a su poder" y la de "hacer imposible todo lo que exista independientemente de ellos", la posibilidad de convertirse en los "sujetos de la Historia" y de reconocerse en ella como en el producto de su propia voluntaria y consciente colaboración.

El hecho es que cualquier discurso sobre el Ser que trata de abstraer del hablante y de aprender el Ser más allá de la situación cognoscitiva (*i. e.*, las relaciones prácticas) es implícitamente un discurso metafísico: sostiene que puede pronunciarse sobre el Ser en la ausencia del hombre. Cualquier certidumbre que carece del criterio de ser cierta para mí (de ser evidencia) sobre la base de la experiencia vivida, es un acto de fe que tarde o temprano conduce al dogmatismo. Por conversión, la única manera de eliminar la metafísica es siempre referir la afirmación o la investigación a la praxis —históricamente situada, metodológicamente definida, orientada hacia metas determi-

preensión *directa* en términos de los hechos de agentes identificables. Pero todavía será inteligible si uno puede volver a trazar los pasos desde "lo que está sucediendo" (*proceso*) a "quien está haciendo qué" (*praxis*). R. D. Laing, NLR 15, p. 8.

nadas— del investigador. Con otras palabras, cualquier investigación o afirmación debe contar con su contrapartida crítica: debe asumir responsabilidad por sí mismo como un proyecto en progreso, producir sus propias metas, sus propias herramientas y sus propios principios. Cualquier otro derrotero es conceder un privilegio metafísico a lo inhumano.

La Dialéctica

Para volver a la dialéctica: si ha de aparecer en transparencia completa si no ha de ser un hecho de la naturaleza o una ley empírica o ininteligible como la ley de la caída de los cuerpos, debe ser ella misma inteligible. Debe ser una con el conocimiento que tenga de sí misma; con otras palabras, el saber totalizante debe ser homogéneo con la totalización que conoce y la totalización conocida debe incluir un saber de sí misma (para la posibilidad permanente de ese saber) como su propia estructura.⁷ Entonces, para el individuo que la entiende, la dialéctica es la lógica viviente de su propia praxis en la medida en que ésta cumple la totalización de diversidad y es totalizada por la praxis de otros. En resumen, hasta que no se pruebe lo contrario, la razón dialéctica es sólo de valor cierto y transparente en aquel sector del ser que es la totalización práctica, por los hombres, de la materia inorgánica, y la totalización de la praxis por materia trabajada: la historia humana. Es de valor para este sector con la condición de que sea posible reconstruir realidades colectivas y conjuntos prácticos plenamente inteligibles⁸ a partir de la praxis individual.

Para los marxistas son evidentemente inmensas las cuestiones teóricas y prácticas que están en juego en este intento de reconstrucción. Obviamente no se trata, como muchos de ellos creen (hasta Poulantzas) de comenzar desde el individuo *solitario*. En la sección titulada "Critique de l'Expérience Critique", por lo contrario, Sartre señala que "sólo un hombre que viva dentro de un sector de totalización puede aprehender los lazos de interioridad que lo unen con el movimiento totalizante". Continúa: "El punto de partida epistemológico necesariamente ha de ser siempre la *conciencia* como certidumbre apodíctica de sí misma y como conciencia *de* este o aquel objeto. Pero aquí no estamos preocupados con interrogar a la conciencia sobre sí misma: el objeto que necesariamente ha de fijarse ella misma es precisamente la *vida*, *i.e.*, el ser objetivo del investigador en un mundo

⁷ *Ibid.*, pp. 137-139.

⁸ Conjuntos prácticos: término general para las multiplicidades humanas.

de Otros, en la medida en que este ser se ha totalizado desde el nacimiento y se totalizará a sí mismo hasta la muerte. Se sigue que el individuo desaparece como una categoría histórica: alienación, lo práctico-inerte, series, grupos, clases, los componentes de la Historia, el trabajo, la praxis individual y común; cada hombre ha vivido y vive todo esto como interioridad. Si existe el movimiento de la Razón dialéctica, este movimiento produce su vida, su pertenecer a tal clase, a tal ambiente, a tales grupos; es hasta la totalización que provoca sus éxitos y fracasos a través de las vicisitudes de su comunidad, su particular alegría o pena; he ahí los nexos dialécticos que aparecen en su amor o en sus relaciones familiares, sus amistades y las "relaciones de producción" que han sellado su vida. Si comienza desde esto, de su propia vida, *su entendimiento de su propia vida necesariamente ha de conducirlo a negar su determinación singular a favor de una búsqueda de su inteligibilidad dialéctica en toda la aventura humana*"?

La empresa de reconstruir, partiendo de las praxis individuales, la inteligibilidad dialéctica de las mediaciones materiales por las que, en los distintos niveles, la praxis se invierte transformándose en la unidad pasiva antidialéctica de los procesos económicos y sociales, materialmente estructurados, con sus propias leyes de evolución, desde luego *no* impide que estos procesos sean el objeto de un estudio científico específico regulado por la razón analítica. Este tipo de razón puede ser aplicado, por ejemplo, a la circulación monetaria o a la acumulación de capital precisamente en la medida en que éstas son praxis que se han hecho pasivas en la exterioridad de lo inerte, volviéndose contra los agentes y gobernándolos desde afuera, conforme a leyes inflexibles e insuperables. Sin embargo, la razón analítica, por su índole, es incapaz de bregar con los fundamentos de estos procesos, considerados en sí mismos: la multiplicidad de praxis que los sostienen y los hacen insuperables para cada agente. Con otras palabras, aunque el uso de la razón analítica es legítimo hasta ciertos niveles de investigación, no es capaz de hacer inteligibles las leyes que presenta como cuasinaturales.

El objetivo de la obra de Sartre, por el que se mantiene o cae, es determinar la inteligibilidad dialéctica de los procesos históricos (que no es lo mismo que el estudio de estos procesos *per se*) y a la par proveer una reciprocidad de perspectiva que haga posible entender al individuo como el agente alienado de la historia. Las observaciones que siguen servirán para recalcar la importancia de esta empresa.

Si, como lo sostienen ciertos sociólogos —marxistas y no-marxis-

⁹ *Ibid.*, p. 142. Subrayado mío.

tas— el individuo debe ser explicado a partir de totalidades sociales materialmente estructuradas sin que éstas sean inteligibles a través de los individuos, entonces la sociedad no puede ser conocida salvo como un objeto externo y desde un punto de vista externo (no-dialéctico). En forma semejante, los individuos sólo pueden ser conocidos desde el exterior como un producto puramente pasivo. La subjetividad que iba a ser eliminada, regresa ahora por la ventana: ahora: es el sociólogo mismo el que se presenta como el único sujeto, absoluta subjetividad, el testigo solipsista que viene del más allá, en su alegación de que conoce los individuos como puros objetos, mediante una sociedad que sólo él reconoce como la verdad de aquéllos.

Si el individuo es explicable a través de la sociedad, pero la sociedad no es inteligible a través de los individuos —es decir, si las “fuerzas” que actúan en la historia son impermeables y radicalmente heterogéneas con respecto a la praxis orgánica— entonces el socialismo como la socialización del hombre jamás puede coincidir con el socialismo como la humanización de lo social. No puede venir *de* los individuos como su nueva apropiación, a través de las praxis colectivas, de la resultante de sus praxis individuales. Sólo puede llegar *a* los individuos por la evolución de su sociedad de acuerdo con la lógica inmanente de ésta. La hipótesis positivista (o materialista trascendental) es que el proceso histórico es impermeable a la inteligibilidad dialéctica. Si ello es así, entonces el socialismo, nacido de una lógica externa, también permanecerá externo a los individuos y no será una sumisión de la Sociedad y de la Historia a los individuos y sus exigencias, sino una sumisión de los individuos a la Sociedad y a las exigencias que ésta les formule; no será el “desarrollo pleno” sino la negación de los individuos, no la transparencia de lo social para la praxis individual sino la opacidad del individuo para sí mismo, hasta el punto de que su ser y su verdad se han vuelto completamente externos para él. De esta guisa, el individuo social no es el individuo reconociéndose y realizándose en la comunidad sino el que se niega radicalmente —sus necesidades, sus intereses, sus certidumbres— para el provecho de una sociedad experimentada como un Otro absoluto, hasta el punto de considerar que es falso verla como un Otro.¹⁰ Sabemos que esta concepción del socialismo prevaleció por un largo periodo, que todavía cuenta

¹⁰ En la obra de Kazimierz Brandy, *Defence of Granada*, puede hallarse una descripción muy buena de esta concepción, en su aspecto subjetivo. El humor del pueblo checo lo ha resumido netamente en la siguiente historia. El director del Plan del Estado confió en un militante de base, bien conocido por su inteligencia, que la economía nacional se hallaba en situación lamentable y le pidió consejo. El militante aconsejó la aplicación rigurosa de la línea oficial, explicándola con elocuencia. “Bien conozco todo eso”, dijo el director. “Lo que quiero es su opinión personal. ¿Tiene Ud. una?” “Oh, sí,” contestó el militante, “pero estoy equivocado”.

con seguidores, que ha afectado profundamente la filosofía marxista, y, que, por lo tanto, debe ser liquidada también en este terreno.

Sartre claramente indica que éste fue uno de sus propósitos y que, por otro lado, su obra se hallaba inserta dentro del marxismo y tenía el objetivo estrictamente limitado de poner a prueba la posibilidad de una intelección dialéctica.

Alcance y Objetivos

La reconstrucción intentada por Sartre no podía aún, de hecho, aplicarse a la Historia misma. Su objetivo era determinar de antemano la inteligibilidad dialéctica de las estructuras elementales y formales a las que pertenece la Historia como "totalización sin un totalizador". Sartre estaba preocupado con forjar, a partir de la experiencia regresiva, los instrumentos para una comprensión dialéctica de la Historia, para "descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y las relaciones dialécticas que vinculan las formas diferentes de la multiplicidad activa".¹¹

Debo ahora demostrar, con varias citas más bien largas, cómo la circularidad de algunos argumentos sartreanos es objeto de una prevención expresa del propio Sartre. Este acota muy precisamente el alcance y los objetivos de su obra. "La experiencia de la dialéctica es ella misma dialéctica: lo que significa que procede y se organiza a sí misma en todos los niveles. Es tanto la experiencia de vivir, de vivir como actuar y sufrir, y la racionalidad de la praxis; debe ser regresiva puesto que parte de lo vivido para redescubrir gradualmente todas las estructuras de la praxis. Sin embargo, debo advertir que el experimento que aquí se intenta, aunque es por sí mismo histórico como cualquier otro proyecto, no tiene el propósito de ser un estudio del movimiento de la historia, de la evolución del trabajo, de las relaciones de producción, de la lucha de clases. Su meta es esencialmente descubrir y determinar la racionalidad dialéctica, es decir, el juego complicado de praxis y totalización.

"Cuando hayamos llegado a las condiciones más generales de éstas, es decir, la materialidad, será el momento de reconstruir desde el punto de partida de nuestra experiencia un esquema de inteligibilidad adecuada a la totalización. De modo que nuestra tarea no puede ser *en modo alguno* la reconstrucción de la historia real en su desarrollo, como no puede ser un estudio concreto de las formas de producción de los grupos estudiados por el sociólogo o por el antropólogo. Nues-

¹¹ *Ibid.*, pp. 754-755.

tro problema es suministrar una *crítica*. Sin duda este problema es en sí mismo planteado por la Historia. Pero nuestra tarea es precisamente someter a prueba, criticar y fundar —en la historia, y en este momento del desarrollo de las sociedades humanas— los instrumentos del pensamiento por medio de los cuales la Historia se piensa ella misma, en la medida en que son al mismo tiempo los instrumentos prácticos por medio de los que la Historia se hace ella misma. . . . Nuestro propósito verdadero es de carácter teórico. Puede ser formulado de la siguiente manera: ¿en qué circunstancias es posible el conocimiento de *una historia*? ¿Dentro de qué límites se pueden revelar como necesarias las conexiones?”¹²

Del hecho de que Sartre demuestre cómo el grupo puede surgir de la serie y cómo la serie puede renacer del grupo, no debiera concluirse que Sartre afirma —conscientemente o de otra manera— ninguna imposibilidad *a priori* de desalienación y se refugia desesperadamente en un solipsismo. Sartre mismo escribe: “En ningún caso será suficiente demostrar la generación de conjuntos por individuos, o inversamente demostrar cómo los individuos son producidos por los conjuntos que ellos componen. En cada caso será necesario demostrar la inteligibilidad dialéctica de estas transformaciones. Esto será, desde luego, inteligibilidad formal. Con esto significo que es necesario entender las ligazones de la praxis —como autoconsciente— con todas las multiplicidades complejas que son organizadas mediante aquella en las que esta última se pierde a sí misma, como praxis, a los fines de convertirse en *praxis-proceso*. Pero en modo alguno aspiramos —y tendremos la oportunidad de repetir esto todavía más claramente— a determinar la historia concreta de estas metamorfosis de la praxis. En particular, veremos más tarde que el individuo concreto se convierte en un miembro de conjuntos muy diversos, por ejemplo, de los que llamaré *series* y *grupos*. No forma parte de nuestro proyecto determinar si las series han precedido a los grupos o viceversa, ya sea originalmente o en momento alguno de la Historia. Por lo contrario: veremos que los grupos nacen de las series y que a menudo terminan por serializarse ellos mismos, a su vez. Por lo tanto, nuestra *única* preocupación será demostrar el paso de las series a los grupos y de los grupos a las series como fluctuaciones constantes de nuestra multiplicidad práctica y verificar la inteligibilidad de estos procesos reversibles. . . . Sin embargo, aunque cada momento de regresión pueda aparecer más complicado y más general que el momento aislado y superficial de nuestra praxis individual, sigue siendo, desde otro punto de vista, puramente

¹² *Ibid.*, pp. 134-35.

abstracto, es decir que todavía es solamente una *posibilidad*. En verdad, por este procedimiento formal lograremos una *circularidad* dialéctica: ya sea considerando formalmente las relaciones del grupo y la serie en la medida en que cada uno de estos dos conjuntos puede producir al otro o aprehendiendo en la experiencia al individuo como la base práctica para tal conjunto y al conjunto en cuestión como produciendo al individuo en su realidad como un agente histórico. Esta circularidad existe: hasta es (tanto para Engels como para Hegel) una característica del orden dialéctico y de su inteligibilidad. No obstante, sigue siendo verdad que la reversibilidad circular está en contradicción con la irreversibilidad de la Historia como ésta se presenta a la experiencia. Si es cierto abstractamente que los grupos y las series pueden producirse recíprocamente con indiferencia, también lo es que históricamente es éste o aquel grupo el que, por su serialización, ha producido esta o aquella serie (o lo contrario) y que si la serie ha producido un nuevo grupo, este último, cualquiera que sea, es irreducible al primero".¹³

El Desarrollo de Sartre

Antes de seguir y plantear la cuestión de la pertinencia de la *Critique* a la investigación marxista, me gustaría sugerir ciertas reflexiones sobre la relación de la *Critique* con *El Ser y la Nada*, sobre las vicisitudes del cogito sartreano y sobre el problema de la alienación.

Uno de los propósitos de *El Ser y la Nada* era fundamentar la sicología y, más especialmente, el sicoanálisis, emancipándolas de las explicaciones mecanicistas y suministrando una base teórica a un método que, en la práctica, implicaba la posibilidad de que el individuo se forjara de nuevo y se hiciera dueño de su elección existencial. Sartre comienza por expulsar de la conciencia los objetos que los sicólogos pusieron allí en sus intentos de "explicar la vida síquica": imágenes, sensaciones, sentimientos, emociones. Los sicólogos las presentan como que fluyen a través de la conciencia, concebida como un medio pasivo. Sartre expulsa los motivos, tendencias, motivaciones, instintos que se sostiene que gobiernan el comportamiento consciente desde tras bambalinas y sirven para explicarlo, sin que ellos mismos sean inteligibles. Deseaba restaurar la conciencia a sí misma como libertad, translucidez, actividad plena, comprensión total e indiferenciada de su propio comportamiento y como su propio fundamento. Sólo si esta restitución es posible, la moralidad tiene significado. Si no es posible, el individuo

¹³ *Ibid.*, pp. 153-55.

está gobernando desde afuera o desde detrás por determinismos externos e inconscientes; no se pertenece a sí mismo y no hay sentido en pedirle cuenta por sus acciones, de responder por el mundo en la medida en que lo hace o de humanizarlo.

La reflexión purificante que era el cogito en *El Ser y la Nada* sigue siendo, sin embargo, puramente abstracta. Al hacer de la libertad otra vez el fundamento de toda acción —incluso la huida de la libertad o la negación de la misma, es decir, la mala fe— Sartre demostró la posibilidad en principio de que se efectuara una reconquista sobre la alienación en su dimensión subjetiva, mientras que fundaba la posibilidad *formal* de esta alienación. Sin embargo, por otro lado, *no* hizo inteligible la existencia *real*: las razones por qué la mala fe está infinitamente más difundida que la autenticidad eran una cuestión de pura contingencia en *El Ser y la Nada*. Esta obra sólo indicaba las razones ontológicas porque la realidad humana puede engañarse sobre sí misma o tiende a engañarse. Si Ud. lo prefiere, *El Ser y la Nada* dan latitud para que uno entienda *cómo es posible* que un individuo que es praxis libre pueda tomarse por una estatua, una máquina o una cosa, y cómo es posible que él no consiga una conciencia explícita y temática de su naturaleza como praxis. En la *Critique*, Sartre está preocupado, por lo contrario, con analizar la realidad de la alienación como necesidad: necesidad *práctica* en *este* mundo, inteligible sólo si uno rebasa el marco del cogito reflexivo no para abandonarlo para siempre, es cierto, sino más bien para volver a él constantemente.

El cogito, en la *Critique*, no preocupa, de hecho, ya, las estructuras formales (ontológicas) de la interioridad de la relación de lo para-sí a lo en-sí y a lo Otro. Constantemente es transcendido por la tentativa de aprehender las mediaciones materiales por las que esta relación, en su realidad práctica, objetiva es desviada, degradada, alienada en un mundo de inercia inorgánica, sellado —es decir convertido en algo que es prácticamente imposible de trascender— por otras praxis. El cogito de la *Critique*, por lo tanto, ya no se refiere al para-sí en su relación con lo en-sí, sino a lo para-sí en la medida en que —siendo una reelaboración del campo material hacia un fin, es decir, siendo praxis y siendo trabajo— se extiende fuera de sí hasta la materialidad y el tiempo de las cosas, en las que su acción totalizante (es decir la acción de reorganizar la diversidad de lo dado hacia un fin) *es actuado* por la cuasitotalización de su praxis en la exterioridad, en el mundo de lo inerte, como una praxis entre otras que se realiza al mismo tiempo.

Este ser-actuado, este colapso de la praxis en la inercia sellada de la materia que me devuelve mi acción como la de otro, por control

remoto, hacia otros fines (que pueden ser los de nadie), y que se vuelve contra mis propios fines, ésta es una de las formas de la alienación y se presenta inmediatamente en la experiencia. La necesidad de la alienación no posee, sin embargo, ya este carácter de evidencia inmediata. Para Sartre, la necesidad de la alienación no es la misma como la necesidad de objetificación, sino como la de objetificación en un mundo de escasez y de socialidad como serie y como ser *pasivo*.¹⁴ Sartre escribe muy notablemente: "Desde el momento en que la impotencia se convierte en la verdad del poder práctico y la contrafinalidad se convierte en el significado profundo del fin perseguido, cuando la praxis descubre *su* libertad como el medio elegido en otra parte para reducirla a la esclavitud, el individuo súbitamente se redescubre en un mundo en que la acción libre es la mistificación fundamental. Ya no conoce la libertad sino... como la propaganda de los gobernantes contra los gobernados. Pero uno debe entender que esta experiencia ya no es la del acto, la del resultado que se ha vuelto concreto; ya no es el momento positivo en que uno *hace*, sino el momento negativo en que uno es producido en pasividad por lo que el campo práctico-inerte ha hecho con lo que uno acaba de hacer".¹⁵

La necesidad "es el momento en que, por la misma libertad que la produce, la Cosa, transformada por otras libertades trabajando, presenta *a través de sus propias características* la objetificación del agente como rigurosamente previsible, y, sin embargo, envuelve una alteración¹⁶ totalmente imprevista de los fines que él persigue... La necesidad no se manifiesta en la acción del organismo aislado ni en la sucesión de hechos fisicoquímicos; el reino de la necesidad es este dominio —real, pero todavía abstracto, de la Historia— en que la materialidad inorgánica encierra la multiplicidad humana y transforma a los productores en su producto. La necesidad, como un límite a la libertad... es el mundo rodante de la materialidad herida (*stricken*) en la medida en que es afirmada y arrebatada al mismo tiempo, para cada acción libre y en cada acción libre, por todas las acciones libres como Otros; esto es lo que forja nuestras cadenas".¹⁷

Mientras que, en *El Ser y la Nada*, existían las parejas formales: para-sí en-sí, libertad —contingencia, trascendencia— facticidad; en la *Critique* uno encuentra: praxis —práctico-inerte, dialéctica— antidialectica (es decir, la totalización pasiva de una multiplicidad de praxis por lo inerte), dialéctica constituyente —dialéctica constituida. Sartre

¹⁴ *Ibid.*, pp. 358-77.

¹⁵ *Ibid.*, p. 373.

¹⁶ Alteración: *Altération* tiene el sentido de deterioro tanto como de modificación. Sartre la emplea y *alteridad*, porque implican el robo de mi praxis por el otro.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 375-76.

explícitamente excluye de la noción de alienación el volverse objeto la praxis solitaria en una materia pasiva, que esta praxis ha producido o transformado de acuerdo con sus fines originales, y aun cuando falle en conseguir esos fines. Demuestra por lo contrario que el fracaso¹⁸ no puede ser en forma alguno asimilado a una alienación (o a una experiencia de necesidad como alienación): el fracaso de un acto solitario en un campo en que está actuando solo, donde el fracaso se debe a la opacidad de la materia, es previsto-imprevisible: imprevisible porque la materia es opaca, pero previsto porque su opacidad nos da la certidumbre de que lo imprevisible puede suceder. Ud. divide la madera con un hacha; el mango cede y la hoja vuela y le golpea a Ud. en la cabeza, o el hacha resbala y Ud. se divide la espinilla: este tipo de accidente fue previsto. Muy lejos de presentarse como una contrafinalidad o una necesidad, aparece para Ud. como la consecuencia, preparada por Ud. mismo, de su necesidad o de su torpeza ("Pude haberlo esperado. Fui un necio"), en breve, como su propio acto. La experiencia de la alienación, por otro lado, es, entre otras cosas, la experiencia de una maldición de la materia que vuelve mis acciones o su resultado contra mí, para ventaja de los fines de otros, o que me imposibilita *no* entregar la realidad libremente al ser prefabricado que viene hacia mí como una sentencia dictada sobre mí y grabada en las cosas. Ahora bien, las cosas no dominan al hombre y no son *insuperables* para éste sino hasta el punto en que han absorbido otras actividades procedentes de otra parte —en la medida en que no son puramente pasivas, pero son como una actividad pasiva, una práctica materializada, lo práctico-inerte, sostenido y sellado por otras praxis.

Debiera subrayarse también que la alienación *no* se presenta ella misma como una necesidad salvo *en el mundo de la dispersión serial y de la escasez*. El uso que hace Sartre de los términos "Otro" y alteridad parece haber llevado a algunos lectores poco atentos a creer que para él existía una alienación inherente en la coexistencia de una multiplicidad de individuos: es inherente en la coexistencia de una multiplicidad de individuos *dispersos* que actúan *separadamente* en una situación común de *escasez*, es decir en un mundo en que "la vida es improbable" en que "no hay suficiente para cada uno" y en que los otros están, por lo tanto, para cada hombre y cada hombre para los otros como algo extra o como un "antihombre", es decir "uno más", un Otro que él mismo y otro que hombre.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 282-83 y 749-50.

La Inteligibilidad de la Alienación

La apuesta que la *Critique* hace (y cumple) es que *la razón de la alienación* es inteligible. Con otras palabras, que esta "maldición de la materia", que convierte al hombre en Otro o en el antihombre para el hombre, no es una fatalidad natural ni una característica inherente de la "humana naturaleza", sino un destino que viene a los hombres procedente de los hombres, sobre la base de determinadas circunstancias materiales (algunas de las cuales —la mayor notablemente es la escasez— tienen un origen natural) y por medio de la materia trabajada. Demostrar que la razón de la alienación es inteligible es demostrar al mismo tiempo que esta razón, nacida de la praxis humana, es capaz de ser suprimida por esa praxis. Este es el significado profundo de la historia.

Por lo tanto, Sartre parte del individuo abstracto a los fines de redescubrir la razón de su realidad objetiva concreta en la medida en que esa realidad no puede venir de *sus propias* determinaciones prácticas aisladas sino de las conexiones dialécticas que unifican su praxis —tomada en primera instancia en su nivel más abstracto o inmediato— con la praxis de otros por la mediación de la materia trabajada. Pero estos nexos (cuyas características concretas necesariamente, desde luego, han de ser *también* estudiadas desde el punto de vista de la razón analítica, en el grado en que portan el sello de la exterioridad natural —pero éste no es el objeto de la *Critique*) han de ser capaces de ser el objeto de la experiencia puesto que son precisamente la realidad objetiva de la praxis, la *vida* del individuo que al producirse él mismo es producido. La pregunta del individuo —y no hay otra pregunta posible— para descubrir el principio racional de su realidad histórico-social está dirigida a redescubrir su inserción en los campos prácticos que él totaliza, que lo totalizan a él y que son totalizados por la Historia en proceso, y cuya mediación sola permite una comprensión de sus rasgos concretos.

No me propongo discutir los diferentes conjuntos prácticos o modos de totalización que Sartre discute.¹⁹ Sencillamente mencionaré que él distingue entre "conjuntos práctico-inertes"²⁰ y "grupos",²¹ lo que hace posible que en la última sección estudie la relación entre grupos y series e introduzca ciertos esquemas que ya poseen una dimensión diacrónica.

¹⁹ Hay algunos buenos resúmenes parciales, notablemente los de Marco Maggio en *Aut Aut*, núm. 82, pp. 58-92.

²⁰ *Critique*, pp. 165-377.

²¹ *Ibid.*, pp. 378-631.

Los conjuntos práctico-inertes —colectivos y series— constituyen la unidad pasiva de una multiplicidad de praxis *discretas*. Son formas de existencia social que se caracterizan por la cohesión *externa*: el mundo material confiere unidad a la praxis de los individuos moleculares, ligando a cada uno en la praxis *recurrente* de todos; la unidad de todos es definida como la unidad de los *Otros* expresada como la negación de cada uno. La clase, una unidad serial de series, aparece como un colectivo entre otros. Pertenecer a una clase es un futuro prefabricado e insuperable que espera al individuo al nacer y que él no puede sobrepasar puesto que él es —en el caso del obrero, por ejemplo— sobrepasado por otros en el logro de sus fines, cuando utiliza instrumentos por los que él, de hecho, realiza *sus* fines mientras persigue (o se cree que él está persiguiendo) los suyos propios.

Los grupos, por otra parte, se caracterizan por una praxis común, por una cohesión *interna* que se basa en la reciprocidad de sus miembros, quienes emprenden juntos la transformación de la situación compartida por ellos en la dirección de un fin común. La unidad no es impuesta al grupo desde fuera, como un sello que se fija sobre una pluralidad de praxis por la materialidad orgánica. Por lo contrario, es producida como un medio para el fin común, o como un fin en sí mismo, cuya búsqueda es la condición para realizar el fin común. Los grupos son momentos de una dialéctica constituyente (no de una dialéctica constituida) en la existencia social: son organizados específicamente en vista de la acción social e histórica.

Escasez

Ahora me limitaré a dos observaciones. Una tiene que ver con el significado que Sartre atribuye a *escasez*; el otro concierne las transformaciones reversibles de la serie al grupo. Sartre hace hincapié en la escasez como el "motor pasivo de la historia", la precondition material de la historicidad, el fundamento de toda posibilidad de historia. Es la síntesis *negativa* de la pluralidad humana, una negación impuesta al hombre externamente por la naturaleza, que se repite como negación del hombre por el hombre. Otra manera de decirlo es que la escasez es el fundamento *último* de la historia como lucha de clases. En tanto tal, la historia *no puede ser* historia natural, sino que es más bien *anti-physis*: es decir, una negación en la práctica de una negación original en el hecho. Esto es verdad no sólo en lo que atañe a los países subdesarrollados. Tanto la teoría como la realidad de la relativa depauperación (*immiseration*) en las sociedades capitalistas sólo puede

ser comprendida si se toma en cuenta el hecho de la escasez. Un marxista que parta de los análisis de la *Critique* podría demostrar que el desarrollo industrial reproduce la escasez en otros niveles —escasez de tiempo, de hombres, de recursos primarios, de energía, etc.— y que todas las nuevas escaseces, incluso aquellas que se han hecho aparentes en los países socialistas, dimanar precisamente de la escasez básica.

Pues hoy un marxista debe negarse a aislar a los países desarrollados de los otros; por lo contrario, ha de situarlos en un contexto global en que cada victoria *local* y parcial sobre la escasez comporta un *desplazamiento* de la escasez hacia otras áreas. Esto nada más nos permite comprender que se agraven las guerras imperialistas, las luchas interimperialistas y aún, en tiempos más recientes, los cismas dentro del campo socialista. Esto obviamente no significa que la lucha contra escasez no ofrece esperanza alguna. Implica sencillamente que en un mundo en que tres cuartas partes de la humanidad están todavía subalimentados y dos terceras partes actualmente se están muriendo de hambre, en un mundo en que el crecimiento previsible de la población mundial está dejando muy a la zaga la producción de alimentos (aún localmente, dado el actual crecimiento de la población) la vida humana sigue siendo precaria. Las zonas industriales son enclavadas en un mundo que carece de lo mínimo necesario para sobrevivir. El hambre y la lucha contra el hambre sigue siendo la verdad definitoria de este siglo y probablemente del que viene. La victoria sobre la escasez —la abundancia— sigue siendo inconcebible *para nosotros*.

De esta suerte, Sartre se alinea contra aquellos marxistas —aunque lo cierto es que hay menos de ellos cada día— que consideran a la escasez como una circunstancia y el producto de la fase capitalista del desarrollo. Además, puesto que Sartre considera que la *violencia es escasez internalizada* —vale decir, la negación del hombre en la exterioridad se convierte en la negación del Otro por cada Otro actuando en una situación de escasez— se comprende que para Sartre el socialismo no puede todavía suprimir la violencia en las relaciones humanas ni la alienación como la negación inorgánica sellada de la praxis humana. El socialismo no puede todavía abolir “el régimen de la necesidad”.

Y, sin embargo, la *suprimibilidad* del reino de la necesidad está claramente demostrada por Sartre cuando describe al grupo como un acoger de nuevo de la necesidad como necesidad de libertad, como disolución de la serialidad, a través de la praxis común —aunque ésta sólo puede ser una supresión *provisional* en las actuales circunstancias materiales e históricas. Debiera recordarse que la necesidad se ha re-

velado al entendimiento dialéctico como "una alteración estrictamente previsible y absolutamente imprevista" de la praxis objetificada de cada uno por las praxis de todos como los otros, unificada pasivamente en la materia. De ahí se sigue que la necesidad puede convertirse de nuevo, ella misma, en libertad. Pues debe ser posible que en circunstancias determinadas la actividad de todos ya no sea el destino negativo de cada uno. En este caso, la unidad de la multiplicidad, en vez de ser exterior y *padecida*, es interiorizada y creada en todos por cada uno y en cada uno por todos, mediante la *producción* de un fin común por acción común. Esto constituye la recuperación de la necesidad como libertad. Sartre muy cautelosamente define las circunstancias de la emergencia de un *grupo fundido*. Entre las circunstancias que él recalca figuran las siguientes: urgencia vital (peligro de muerte, por ejemplo), proximidad geográfica, unificación objetiva previa (frente a un enemigo común) de la multiplicidad que se convierte en un "colectivo" que será la "matriz" del grupo. Cuando la amenaza que gravita sobre cada uno como otro entre otros no puede ser eliminada, salvo por la acción común de todos, y las *circunstancias físicas e históricas son propias*, cada uno los totaliza a todos en la misma manera en que ellos lo totalizan a él, en el movimiento hacia una meta compartida. La interiorización del número y la comunalización del objeto de la praxis que la acompaña no constituyen una prestidigitación subjetivista. Describen la experiencia más o menos de cada uno de "nosotros": el obrero de fábrica que se siente uno de cinco mil o de diez mil otros obreros es impotente cuando la serialidad lo separa de todos los otros, por el reino del terror. Naturalmente se pregunta: "¿Por qué combatir si nadie más lo hace?". El comportamiento serial de cada obrero, como Otro en la unidad pasiva del colectivo, asumirá la forma de ponerse él en primer lugar. Pero cuando, en ciertas situaciones definidas, la represión que está dirigida contra uno o más de estos Otros separados es visualizada como una amenaza a los intereses vitales de cada uno, entonces cada uno se convierte en cinco mil o en diez mil como él mismo, en la exigencia de que en todas partes cada obrero "interiorice" su número y de esta manera lo experimente como la fuerza compartida del ser compartido de todos en la actividad compartida. Cada hombre, al liquidar dentro de sí y alrededor de sí la serialidad y la impotente alteridad, se comporta como quisiera que todos y cada uno se comporten. Cada uno se convierte en el modo por el que todos se convierten en ellos mismos y todos se convierten en el modo por el que cada uno se convierte en él mismo. La necesidad de la libertad es esta praxis del individuo común que reconoce y se refleja a sí mismo en la praxis común y en el objeto común de todos. El efec-

túa la totalización en proceso, y, a la par, se siente requerido como parte de la totalización que se realiza a su alrededor. "El grupo es tanto el *medio* más eficaz de controlar la materialidad circundante dentro del marco de la escasez como el *fin absoluto* que en la manera de pura libertad liberta al hombre de la alteridad".²²

Violencia

Se podría decir mucho sobre el grupo como soberanía y como la fuente original del poder jurídico.²³ Esto nos lleva a la cuestión del *compromiso*, que es tanto la afirmación del poder de cada individuo sobre todos en el grado en que cada uno se convierte en garante de la unidad del grupo y exige de todos que ellos prohiban la recaída de cada uno en la alteridad serial. Este derecho ejercido por cada uno sobre todos y por todos sobre cada uno propende a substituir el miedo al enemigo o al peligro común —pasado provisionalmente— por el miedo que se ha producido como producto libre del grupo: por la Fraternidad-Terror.²⁴ Es asombroso que haya marxistas que rechacen la noción de Terror, de la violencia tanto contra el Otro y contra los "yoes" como estructuras del grupo revolucionario y descartan estos conceptos como producto del "romanticismo estético" de Sartre. Los verdaderos románticos —los románticos burgueses— son aquellos soñadores nostálgicos que piensan que los grupos se constituyen *no* en virtud de la rebelión contra la necesidad de lo práctico-inerte, como una negativa violenta a ser sometidos a la violencia, sino como resultado de alguna clase de contrato social o convergencia de intereses individuales. Una vez más, Sartre no puede ser acusado de voluntarismo. El insiste en que los grupos y la acción común sólo pueden producirse *en la lucha* directamente contra la amenaza común y la imposición de la violencia. Los verdaderos voluntaristas son aquellos que siguen soñando con una transformación no-violenta de la sociedad, llevada a cabo por decreto, de acuerdo con reglas establecidas y aceptadas por anticipado por algún tipo de "consenso" popular.

Es posible que sea difícil aceptar la Esperanza, el Terror, la Violencia y la Libertad soberanas como estructuras de esta clase de formación de grupos si visualizamos estas cosas sencillamente desde un punto de vista táctico en una situación dada. Pero sólo necesitamos haber experimentado una huelga —aun una pequeña huelga— o una

²² *Ibid.*, p. 639.

²³ Ver N. Poulantzas, *op. cit.*

²⁴ *Critique*, p. 428 *et seq.*

demostración de masas para darnos cuenta de que éstas son en verdad "estructuras esenciales"²⁵ del grupo fundido, y, por lo tanto, del grupo comprometido (o estatutorio). Una huelga siempre se libra tanto contra el enemigo de clase *como* contra el miedo, que engendra la traición, al Otro serializado, al rompeshuelga. La violencia contra los rompeshuegas no ha de ser necesariamente de tipo físico. No obstante, la violencia es el clima de una huelga de masas. La revolución no-violenta (o hasta las huelgas no-violentas) no se hacen posibles sencillamente porque nuestra situación particular elimine la oportunidad de la insurrección armada. Pues cualquier transición al socialismo, no importa cómo se realice, no importa por cuál tipo de acción de masas, constituirá un rechazo violento de la violencia —la violencia del enemigo de clase real o amenazada. De ahí que habrá "unidad sagrada" y "Terror" en el sentido antes definido. Esta violencia puede ser ejercida perfectamente bien contra aquellos dentro del grupo revolucionario que propugnan la fuerza armada. Cada militante se percata bien de que la violencia "moral" ("presión moral") contra los que respaldan la violencia física es a su vez una clase de violencia.

Dos terceras partes del segundo libro de la *Critique*²⁶ constituyen un intento por describir las leyes formales de la dialéctica que nos permitirán comprender las metamorfosis del grupo: la degradación gradual del grupo fundido en grupo estatutorio y de ahí en grupo institucionalizado, que, al ejercer un monopolio, puede manipular conjuntos seriales desde afuera, y, de esta guisa, a la larga recaer a su vez en la serialidad. En este punto hemos regresado al punto de partida; se ha completado el ciclo, "la experiencia básica se ha cumplido". Esto no significa que Sartre está tratando de demostrar la circularidad de la Historia y la reemergencia eterna de las mismas estructuras. Su propósito es más bien reconstruir y hacer dialécticamente inteligible "el conjunto de marcos, curvas, estructuras y condiciones que componen el *medio formal* en el que la realidad concreta de la historia ha de producirse necesariamente".²⁷

Para decirlo en otra forma: la experiencia dialéctica ha hecho inteligible la emergencia de las praxis individuales de todos los conjuntos prácticos y su transformación unos en otros, dado que ni uno solo de ellos cuenta con una prioridad *histórica vis-à-vis* los otros. Las series, los colectivos, el grupo fundido, el grupo estatutorio, el grupo institucionalizado, etc., no son *etapas* sucesivas del desarrollo histórico sino que coexisten, confligen y se mezclan como las estructuras for-

²⁵ *Ibid.*, p. 429.

²⁶ *Ibid.*, pp. 381-639.

²⁷ *Ibid.*, p. 637.

males elementales (totalidades parciales y totalizaciones) de las que la Historia es la totalización.

El Estado Revolucionario

Sin embargo, las descripciones que hace Sartre de las metamorfosis de grupo poseen un interés contemporáneo muy particular, puesto que esquematizan la moderna experiencia histórica de la formación de los Estados y de las burocracias después de periodos de *élan* revolucionario. Sartre alude implícitamente (y a veces explícitamente) a las revoluciones francesa, rusa, cubana y argelina. Es bien claro que para Sartre las "leyes formales de la dialéctica" han conducido inevitablemente al grupo fundido —una comunidad que es activa y plenamente soberana— al punto donde se ha disipado, obscurecido y serializado. El movimiento marxista no ha eliminado todavía completamente su herencia de stalinismo. Esta no es razón para considerar al stalinismo como una desviación más o menos occidental o para negarse a tratar de comprender el proceso por el cual todas las revoluciones pasadas han terminado en formas burocráticas más o menos petrificadas, aun cuando —como en Yugoslavia— han realizado esfuerzos para combatir esto. Ni debemos descartar como stalinistas a aquellos que tratan de entender las leyes dialécticas de este tipo de proceso.

Es cierto que para Sartre el grupo fundido representa la eliminación de la alienación serial pero aquella no puede ser permanente en un mundo de escasez y lucha. El grupo fundido existe como el instante de la apocalipsis revolucionaria, de la libertad plena; cuando la totalización se produce donde quiera y en cada uno, bajo la soberanía de cada uno, cuando no hay líderes ni jerarquías ni funciones. Cada consigna y cada iniciativa es inmediatamente reconocida por cada individuo como una consigna común, como una iniciativa común, al servicio de una meta común.

El grupo fundido, en que todos los hombres son hermanos, es producido como una unidad en proceso por una multiplicidad de síntesis individuales, todas las cuales comparten una meta común, y, al hacerlo así, exigen y sostienen esta unidad. "La unidad del grupo es immanente en la multiplicidad de sus síntesis"; "jamás es la unidad de una totalidad completa sino la de una totalización en proceso". "La inteligibilidad del grupo como praxis se basa en la inteligibilidad de la praxis individual".²⁸

Ahora bien, a los fines de realizar esta meta, el grupo necesariamente ha de conferirse inercia. Debe protegerse contra la desintegra-

²⁸ *Ibid.*, p. 432.

ción por medio del *compromiso*, ejerciendo poder jurídico sobre cada uno de sus miembros. Debe diferenciarse para poder bregar con una diversidad de tareas, y, por lo tanto, reorganizarse creando *funciones* y *subgrupos especializados*, con su propia inercia, disciplina y una jerarquía. Pasa de la razón constituyente (o dialéctica) —la de la praxis individual viviente, orgánica— a la razón constituida, a la praxis proceso de la *organización*. La unidad de la praxis del grupo ya no se asegura por medio de la síntesis de cada acción individual sino por la inercia de una organización y un aparato, o, con otras palabras, por medio de un mecanismo muerto. “El grupo es *construido* sobre el modelo de la acción libre individual”; “produce una acción orgánica aunque él mismo no es un organismo”; “es una máquina para producir respuestas no-mecánicas” y “la inercia constituye tanto su ser como su razón de ser, como ocurre con cada producto humano”.²⁹ Los subgrupos especializados, capaces de bregar con tareas de complejidad y alcance crecientes, corren el riesgo permanente de no estar sincronizados con cada uno de los otros subgrupos, de separarse y serializarse. De ahí que es necesario coordinar e integrar su actividad —para encarnar la unidad del grupo— por medio de un supremo organismo, un *soberano* (por ejemplo, el Estado o el Líder) quien controla y monopoliza la función del grupo, garantizando y reflejando la unidad práctica del grupo, aun cuando se le esté serializando y petrificando. De esta manera llegamos al grupo institucionalizado, que es creado cuando “bajo la presión de circunstancias externas, el individuo desea convertirse en una cosa, presionada contra todas las otras cosas por la unidad de un sello; el modelo del grupo institucional será la *herramienta forjada*”.³⁰ Con otras palabras, este es el momento de la reificación de la praxis. Se necesitaría un estudio especial para demostrar la rica contribución que esta parte de la *Critique* pudiera hacer a una teoría marxista del derecho y del Estado.³¹ Me voy a limitar a unas cuantas observaciones breves:

Sartre explícitamente rechaza “la noción optimista y precipitadamente formulada” de la dictadura del proletariado, “cuya idea misma es absurda, un compromiso bastardo entre el grupo activo y soberano y la serialidad pasiva”.³² Denuncia como mixtificación “la idea de una soberanía popular difusa que se encarnaría en el soberano”. La soberanía sólo puede pertenecer a la praxis orgánica, ya sea del individuo, ya sea del grupo. “El Estado en circunstancia alguna puede ser con-

²⁹ *Ibid.*, p. 544.

³⁰ *Ibid.*, p. 585.

³¹ *Ibid.*, pp. 581-637. Sobre esto, ver también N. Poulantzas, “Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'Etat”, *Les Temps Modernes*, Nov-Dic., 1965.

³² *Critique*, p. 630.

siderado como el producto o la expresión de la totalidad de los individuos sociales o aún de su mayoría".³³ Por lo contrario, aparece como un grupo específico producido por la clase gobernante para defender sus intereses generales contra el conflicto de los intereses particulares dentro de la propia clase gobernante y para lograr que su interés general sea aceptable a otras clases. Dicho de otro modo: el Estado es el grupo soberano por el cual la clase gobernante serializada cuenta con la garantía de su unidad *pero mantenida en su dispersión serial*, manipulada y frustrada en sus esfuerzos por reagruparse.

Por ende, el grupo atraviesa una degradación inevitable, a medida que se va diferenciando más y más, y una serialización, a medida en que cada subgrupo especializado desconoce las acciones de los otros subgrupos y se divide de ellos por conflictos amenazadores de interés. Esto, a su vez, genera la demanda de una retotalización de la unidad de las praxis parciales por un "soberano". Pero inmediatamente, con el soberano, la unidad del grupo cae en radical exterioridad, pues su soberanía se encarna en un Tercero o Entidad (que es el único Tercero que *no* puede ser trascendido, el único totalizador del grupo) y sus miembros sólo sostienen relaciones seriales entre ellos. Cada uno de ellos es para el Otro un Otro; son el *mismo* sólo por mediación del Tercero soberano. Esta degradación tal vez evoque la Rusia de Stalin o China en el presente, donde la unidad y la verdad de la sociedad reside para cada miembro en el pensamiento político de Mao, fuente de todos los derechos y deberes. Ahora bien, la siguiente tesis es defendida por ciertos marxistas: a saber, que la raíz de la alienación es la división *natural* del trabajo y, que, por lo tanto, no puede ser suprimida por una división *voluntaria* del trabajo (o cooperación). Pero el problema aquí es saber en qué circunstancias puede haber genuina "cooperación voluntaria" y qué es lo que uno significa con este término. En un país de gran tamaño, en las circunstancias materiales del presente, la unidad racional de la praxis social sólo puede ser forjada por la cooperación voluntaria organizada, por la formación de subgrupos cuya tarea común está ligada a la de otros subgrupos, que, a su vez, están vinculados entre sí por el grupo centralizante o soberano. Es evidente que esta es una sociedad cuya praxis-proceso está organizada con racionalidad rigurosa sobre el modelo de la praxis individual petrificada y *no* puede ser totalizada por ninguno de los individuos del grupo. "El trabajo voluntario" —por ejemplo, en el modelo chino— es el producto de represiones internalizadas que los individuos se imponen a sí mismos e imponen a otros (con toda la suavidad persuasiva de que la Fraternidad-Terror puede revestirse) en

³³ *Ibid.*, p. 609.

nombre del soberano. La creencia de que esta organización racional generalizada —con los fracasos y despilfarros que son el producto inevitable de los burócratas temerosos de la autoridad central y desconfiados de sus iguales— es comunismo, o el fin de la alienación, fue creencia honrada en 1958 en China, en la época heroica de las comunas.

El Grupo Fundido en la Historia

Por contraste, la *Critique* sugiere que el único modelo verdadero de la "cooperación voluntaria" es el grupo fundido. Que el grupo fundido no pueda contar con una base duradera se debe a varios factores: 1) a la escasez y a la multiplicidad de procesos conflictivos en el mundo; 2) a la naturaleza de las herramientas (o medios de producción), es decir, a la resistencia, a la inercia y a la complejidad del campo práctico estructurado, como lo es, por las técnicas disponibles. La inercia y la complejidad obligan al grupo a hacerse inerte y complejo para ser eficaz y determina dentro del grupo tanto la especialización como la escasez de las fuerzas productivas. Debiera recordarse en este punto que para Marx, en los Libros II y III de *El Capital*, el comunismo se distingue por la terminación de la escasez, por el politecnismo (lo opuesto a la especialización) que hará posible la permutación indefinida de tareas entre individuos y por la abolición del trabajo como "una obligación impuesta por la pobreza y por los fines externos". La realización de estas condiciones sigue siendo difícil de imaginar para nosotros, más difícil quizás que hace unos cien años.

Los marxistas, por lo tanto, no debieran asombrarse de que la *Critique* sugiera que, en el mundo de la escasez y de la lucha de clases, cualquier grupo que se eleva a sí mismo por encima de la alienación y lo práctico-inerte termina por volver a caer en lo mismo. ¿Puede uno ser marxista y creer, tan siquiera por un instante, que en este mundo plagado por el hambre, asolado por las guerras imperialistas, por antagonismos entre imperios, por conflictos entre los propios pueblos oprimidos, un grupo revolucionario —aun suponiendo que abarcara la totalidad de la clase o de gentes agrupadas para su liberación— pudiera triunfar localmente sobre la alienación? Tal creencia dimana, para decirlo propiamente, del espíritu de utopismo optimista que uno encuentra en comunidades como las de los cuáqueros. Sartre nos ha entregado una crítica devastadora justamente de este espíritu en *El Diablo y el Buen Dios*.

Desde luego, el movimiento revolucionario marxista puede y hasta necesariamente ha de limitar los estragos causados por la tendencia

objetiva hacia la petrificación y la serialización en la sociedad y en los partidos, hacia la centralización y la esclerosis de cada aparato. Pero esta labor correctiva se precisa justo porque esta tendencia objetiva es una "ley formal de la dialéctica" y es posible sólo si uno comienza por reconocer que existe esta tendencia y que es imposible suprimirla de una vez y para siempre en las circunstancias actuales.

La misión del filósofo es plantear problemas, mostrar su existencia y no pretender resolverlos presuntuosamente. Volver contra él los problemas que él plantea y con el pretexto de que él no conoce las respuestas, acusarlo de nihilismo o de solipsismo desesperado es disponer de los problemas a bajo precio y es desterrar la filosofía. De hecho, la mayor parte de las críticas que hasta la fecha han formulado a Sartre los marxistas comienzan por *petitio principii* no verificadas por la experiencia histórica. Se le ha acusado de no haber demostrado que la alienación, la escasez, la violencia, la burocracia, el Estado, etc., pueden ser abolidos. Bajo el manto de la "ciencia" marxista, estos críticos abandonan la ciencia y, sobre todo, el esfuerzo por comprender la historia. En contraste, el empeño de Sartre es darse (y darnos) los instrumentos del entendimiento dialéctico, y por lo mismo, los medios para plantear la cuestión de la posibilidad de suprimir lo inhumano en la historia humana y la cuestión de cuáles serán las circunstancias, a la larga, de esa suprimibilidad. Anticipar la respuesta a estas preguntas suministrándolas por adelantado con el disfraz de "ciencia" marxista o rechazarlas, anunciando que provienen de especulaciones idealistas, es la mejor manera de no aprender nada. Tal actitud revela una singular falta de confianza en el marxismo: el temor de que los descubrimientos que hagamos pueden quebrantar nuestras convicciones y la profundidad de nuestro compromiso.