

Sartre y Marx

André Gorz

Sartre y Marx

Marco Macció

La dialéctica sartreana y la crítica de la dialéctica objetivista

Frente al fundamental problema de las relaciones entre el movimiento obrero y la sociedad en la que tiene que subsistir caben dos errores: el reformismo y el revisionismo. Marx solucionó este dilema teórico en el concepto de crítica. Para el marxismo contemporáneo esto significa

que Marx no debe ser utilizado meramente para destruir la ideología burguesa; el marxismo debe ser recreado continuamente y debe hacérselo posible para cada nueva generación por medio de los elementos desmitificados de la teoría burguesa contemporánea. Sartre y su

Crítica de la razón dialéctica señalan, en este sentido, el comienzo de un nuevo período de desarrollo de la teoría marxista, posterior a la prolongada esclerosis del estalinismo, al iniciar la confrontación metodológica del marxismo con las modernas ciencias sociales

André Gorz, Marco Macció: Sartre y Marx. Cuadernos de Pasado y Presente

ANDRE GORZ MARCO MACCIO

SARTRE Y MARX

Cuadernos
de Pasado y
Presente

PYP

9

**André Gorz
Sartre y Marx**

**Marco Maccló
La dialéctica sartreana y la crítica
de la dialéctica objetivista**

Cuadernos de Pasado y Presente

- 1 / **Karl Marx**, Introducción general a la crítica de la economía política
- 2 / **Claude Lévi-Strauss**, Elogio de la antropología
- 3 / **Paul A. Baran**, Excedente económico e irracionalidad capitalista
- 4 / **Louis Althusser**, La filosofía como arma de la revolución
- 5 / **Ernesto Che Guevara**, Escritos económicos
- 6 / **Varios Autores**, Francia 1968: ¿Una revolución fallida?
- 7 / **Varios Autores**, Teoría marxista del partido político
- 8 / **Badieu-Althusser**, Materialismo histórico y materialismo dialéctico
- 9 / **Gorz-Maccló**, Sartre y Marx
- 10 / **Varios Autores**, Teoría marxista del imperialismo

**Cuadernos de Pasado y Presente/9
Córdoba**

El presente volumen ha sido preparado
por José Aricó

Traductores: Ofelia Castillo, Delia Garcia, Carlos Giordano
Tapa: Miguel De Lorenzi
Primera edición: Abril de 1969
(c) Ediciones Pasado y Presente
Casilla de Correo 80, Córdoba
Queda hecho el depósito de ley
Impreso en Establecimiento Gráfico "La Docta"
Humberto 1°. 2028, Córdoba, Argentina
Impresión de tapa: Rotafex.

Ben Brewster

Introducción

Uno de los problemas fundamentales de un movimiento socialista consiste en su relación con la sociedad en la que tiene que subsistir y a la que, sin embargo, debe oponerse absolutamente. Es imposible aislarse del capitalismo dentro del capitalismo; sin embargo, muchos partidos socialistas han tratado de hacerlo. Es notable que entre ellos se cuenten el maximalista PSI [Partido Socialista Italiano] y el SPD [Partido Social Demócrata Alemán], durante el período que condujo a la Revolución de Octubre. La intervención política en la sociedad compromete la oposición pura a esta sociedad, mientras que la revolución activa amenaza la organización en la cual se basa el aislamiento. El único término medio posible es la inacción. Esto puede aplicarse tanto a la teoría como a la práctica política. Existe una fuerte tentación de desarrollar una crítica de la sociedad basada en una posición teórica ya establecida, con ocasionales ataques contra los ideólogos de la sociedad y sus tentativas de enfrentar su propia situación. De allí entonces que los marxistas denuncien reiteradamente el idealismo de todo nuevo pensamiento burgués. El resultado es el mismo, tanto en la práctica como en la teoría: la posición aislacionista no puede combatir las ventajas materiales inmediatas de la participación oportunista en la sociedad (reformismo), o de la aceptación acrítica de las ideas dominantes de la sociedad (revisionismo). Por otra parte, tampoco puede combatir las ventajas espirituales inmediatas del romanticismo revolucionario y del utopismo. Marx vio una solución al dilema teórico en el concepto de *crítica*: toda teoría falsa y toda falsa conciencia tienen su momento de verdad, que

puede ser superado para crear una teoría más rica; así, la respuesta de Marx a Hegel o a Ricardo no implicaba el rechazo absoluto, sino la desmitificación. Esto significa, para el marxismo contemporáneo, que no podemos utilizar a Marx meramente para destruir la ideología burguesa: el marxismo debe ser continuamente recreado y debe hacérselo posible para cada nueva generación por medio de la reintegración de los elementos desmitificados de la teoría burguesa contemporánea. El marxismo moderno será marxista en la medida en que constituya no una *exégesis* sino un *desarrollo* de la obra de Marx. De la misma manera, la práctica del aislamiento — que consiste, esencialmente, en aceptar una conducta válida en determinada coyuntura como si fuera eternamente válida— no tiene en cuenta el continuo desarrollo de la sociedad capitalista, su capacidad para contener algunas de sus contradicciones pero su incapacidad para evitar la transposición de estas contradicciones a otro campo. Una teoría fijista, que ponga un énfasis fijo sobre categorías fijas no tarda en descubrir que es abstracta con relación al desarrollo de la sociedad, y la negativa a recrear categorías conduce a utilizarlas equivocadamente, más en beneficio de la teoría que de la revolución. Es así que, en un período de reacción, un concepto como el de clase —aplicable en una situación revolucionaria— no debe ser revisado sino *redescubierto*. En caso contrario, la creencia en el carácter clasista de las sociedades en las cuales el conflicto de clase no es inmediatamente inteligible como tal para los actores del conflicto, se transforma en *fe* en dicho concepto. El desarrollo de nuevas concepciones teóricas tales como la teoría marxista del imperialismo son también ejemplos de la respuesta correcta a los cambiantes centros de contradicción del mundo capitalista. La nueva totalidad teórica surge de la necesidad tanto de re-establecer categorías que se han tornado abstractas como de crear nuevas categorías con las cuales enfrentar situaciones completamente nuevas.

Una tercera forma de cristalización dentro de la teoría marxista es causada típicamente por los conflictos producidos dentro del movimiento socialista mismo. Las categorías y descrip-

ciones desarrolladas inicialmente como clarificaciones en un debate sobre política pueden llegar a asociarse con las facciones opuestas bajo la apariencia de consignas y hasta de etiquetas. La consecuencia es que resulta imposible moverse teóricamente dentro del contexto de tal debate sin comprometerse con una u otra de las facciones, aun cuando, algo más tarde, las diferencias originales y reales que las separan se hayan tornado obsoletas dentro de los términos reales de la nueva coyuntura. El debate entre la izquierda y la derecha en el PCUS (B) en los años veinte tiene una trayectoria de este tipo: la teoría de la revolución permanente no es ya una teoría sino una declaración de trotskismo, etc. La única solución consiste en salir del antiguo campo teórico por medio de la consideración de nuevos problemas y el empleo de nuevos conceptos. Será posible entonces ocuparse de las diferencias reales —ocultas detrás de la teoría cristalizada— dentro de una nueva estructura, acorde con la coyuntura contemporánea.

Todos los principales desarrollos modernos del marxismo han demostrado esta estructura. Primeramente, la respuesta dialéctica a la cultura burguesa. Lenin utilizó la obra de Hobson para el desarrollo de la teoría del imperialismo; Lukács, al mismo tiempo que retornaba a los orígenes hegelianos del marxismo, sintetizaba aquello con la sociología de Simmel y Weber; la teoría de Gramsci era una crítica de Croce y Gentile. En segundo lugar, la relación con los acontecimientos sociales. La concepción de Lenin de la alianza del proletariado y el campesinado fue una adaptación a la situación rusa de los primeros años de este siglo; la teoría de Lukács surgió de la ola revolucionaria que sacudió a Europa entre 1917 y 1920; la idea de Gramsci del partido hegemónico fue una respuesta al fracaso de aquella ola en Italia, y al triunfo del fascismo. Por último, la trascendencia de la facción. La teoría de Lenin de la organización se desarrolló fuera de los debates de la Segunda Internacional, ya que el SPD, su líder teórico, nunca discutió la organización; de la misma manera, Lukács y Gramsci evitaron los términos de estos debates, Lukács al redefinir al marxismo ortodoxo y Gramsci al trascender, en sus últimos escritos, los conceptos del PSI acerca de revolu-

ción y reforma. La última obra de Sartre muestra la misma estructura. Sartre es el único de los marxistas contemporáneos que ha dedicado un estudio a la confrontación metodológica del marxismo con las modernas ciencias sociales: *Problemas de método*. Al mismo tiempo, la *Crítica* constituye la primera meditación importante sobre el destino de las revoluciones socialistas del siglo veinte. Es una parte del debate marxista post-stalinista, en una situación en la cual los viejos tabúes y anatemas del movimiento de la clase obrera en Europa están, por fin, desapareciendo lentamente. El artículo de André Gorz pone en evidencia este proceso en la *Crítica de la razón dialéctica*, de Sartre, obra que señala el comienzo de un nuevo período de desarrollo de la teoría marxista, posterior a la prolongada esclerosis del stalinismo. Por mi parte, me limitaré a resumir algunas de sus conclusiones más importantes, a fin de poner de relieve la importancia política e histórica que, para el movimiento socialista, tiene la obra de Sartre.

En su obra anterior, Sartre se aproximó a los escritos de Husserl, Heidegger y Freud para presentar, en *El ser y la nada*, un existencialismo desmitificado que trataba adecuadamente la existencia individual y las relaciones interpersonales, y que fue concebido como punto de partida para ulteriores desarrollos. En un importante trabajo de transición, *Los comunistas y la paz*, Sartre se dedicó a realizar un estudio de las concepciones marxistas de partido y clase. En la *Crítica de la razón dialéctica*, enfoca el problema de los grupos humanos, utilizando la síntesis previa de marxismo y existencialismo y criticando la obra de antropólogos sociales como Lévi-Strauss y de sociólogos americanos como Kurt Lewin. Este enfoque no puede ser considerado un mero eclecticismo. Tanto el marxismo como la sociología son duramente criticados, y la síntesis es nueva y coherente. Se trata de un buen ejemplo de la clase de recreación del marxismo a que hicimos referencia anteriormente.

La *Crítica*, además, al introducir nuevamente el concepto clave de escasez (*rareté*), rescata al historicismo marxista de un idealismo inherente tanto al marxismo dogmático como al sociologismo. Es la competición por los medios de subsisten-

cia escasos lo que conduce a la división social del trabajo y de ahí a la explotación del hombre por el hombre, de maneras específicas para todas las sociedades, hasta el presente, según sus determinaciones históricas específicas. En un mundo en el que las sociedades socialistas y capitalistas coexisten y dentro de ambas la diferenciación internacional aumenta, dentro de un contexto de creciente explotación imperialista, este concepto permite al marxismo aprehender este carácter específico de todas las situaciones sociales y no abandonar, sin embargo, la tentativa de concebir como totalidad el desarrollo histórico del mundo humano. El imperialismo, el neocolonialismo, el neocapitalismo, el stalinismo y el desarrollo post-stalinista del mundo socialista se tornan comprensibles dentro del marco de una teoría que concuerda también con el conocimiento acumulado por la antropología acerca de las culturas primitivas y por la historia acerca de las sociedades precapitalistas.

Finalmente, la *Crítica*, como primera tentativa global de dar cuenta del mundo post-stalinista, ha prescindido de las galas teóricas del debate Stalin-Trotsky y es capaz, por lo tanto, de abarcar ambas posiciones. Esta obra ha desempeñado un papel importante en el actual resurgimiento de la teoría marxista; ha hecho posible que teóricos aislados, muchos de ellos miembros de los partidos comunistas y socialistas, tomen parte en un verdadero debate teórico. En Francia misma, Louis Althusser ha dedicado recientemente dos importantes libros a formular un ataque a la posición sartreana y a otras afines a ella.

Vale la pena aprovechar esta oportunidad para hacer una observación sobre la dificultad más inmediata que presenta este trabajo: su terminología. Aun los lectores teóricamente informados desconfían cuando se les presenta un vocabulario en el que abundan tanto los neologismos. Sin embargo, no se trata de oscuridad, como pudiera parecer. El análisis que en párrafos anteriores hemos hecho del papel de Sartre en la historia de la teoría marxista intenta poner en evidencia que la renovación de la terminología teórica constituye, para un movimiento socialista, una permanente necesidad. El de-

sarrollo del marxismo provoca críticas y puntos de vista burgueses que deben ser enfrentados estableciendo distinciones entre las diferentes interpretaciones de los viejos conceptos; ello demanda, inevitablemente, la introducción de nuevos conceptos, la invención de neologismos, o cambios sutiles en el significado de las palabras familiares. Por otra parte, también los cambios de la situación material exigen nuevos conceptos. Sobre todo, debe destacarse que la teoría consiste precisamente en superar al mundo inmediato, para criticarlo; la utilización de conceptos familiares referidos a la vida cotidiana o de una teoría conocida, simplemente recrean lo inmediato a nivel teórico. Por supuesto, es posible también llevar a cabo esta deificación de lo inmediato con un vocabulario altamente neologístico; la mayor parte de la sociología norteamericana lo demuestra. Los neologismos de Sartre, por el contrario, son críticos en sí; su relación con los conceptos conocidos es fácilmente perceptible. Ello no elimina la dificultad, porque se trata de una dificultad necesaria. No existe una manera fácil de escribir —o de leer— una teoría nueva. La dificultad es mayor en Inglaterra que en Francia o en Italia, dado que los tres países poseen tradiciones filosóficas tan diferentes. En esta traducción hemos incluido, a manera de notas, algunas definiciones bastante esquemáticas, en los puntos en que los conceptos son oscuros o no están bien definidos en el texto.

André Gorz

Sartre y Marx

Un marxista puede aproximarse a la *Crítica de la razón dialéctica*, la más reciente de las obras de Sartre, de diversas maneras. Sería posible escribir un ensayo histórico-crítico sobre la compleja relación dialéctica entre Sartre y el marxismo como movimiento. Sería igualmente posible escribir un ensayo sobre historia de la filosofía, que discutiera el lugar de Sartre en el pensamiento contemporáneo, mostrando la lógica interna que condujo a un filósofo cuyo punto de partida fue el "cogito" de Husserl a ir más allá de éste, hacia el materialismo dialéctico, y estudiando la validez de este desarrollo y su compatibilidad con el método de Marx.¹ Finalmente, y ésto sería lo mejor, sería posible hacer ambas cosas al mismo tiempo, utilizando el método progresivo-regresivo que Sartre mismo recomienda. En este caso, se debería partir de la obra de Sartre considerada como la empresa singular de un individuo, y proceder luego a situarla en el contexto histórico que la condicionó, mostrando cómo se enfrentó Sartre con los problemas de su época en general y con el marxismo en particular. Esto posibilitaría una reconstrucción crítica de su particular manera de superar sus problemas y de ser superado por ellos.

Hasta ahora, ninguna de estas tres aproximaciones posibles ha sido intentada por los intelectuales marxistas. Tanto en Francia como en Italia como en cualquier otro país, la mayoría de ellos ha postulado desde el comienzo que Sartre *debe ser* un idealista, dado que no ha repudiado su obra anterior y su método fenomenológico. Y algunos han tratado de probar este postulado discutiendo el vocabulario sartreano. Definamos,

por lo tanto, el objetivo y el método de la obra de Sartre, antes de examinar cómo se relaciona con el pensamiento marxista contemporáneo y qué agrega a éste.

El objetivo de la *Crítica* consiste en fundamentar el materialismo dialéctico como método y en definir el sector del ser al cual es aplicable. No constituye, como tal, un intento de aplicarlo prácticamente en un campo específico de la investigación. Dicho de otra manera, las estructuras, nociones y categorías que son puestas en juego en la *Crítica* no son aun operacionales, sino que pertenecen a la crítica de un método que ha sido aplicado empíricamente y con éxito por los marxistas, sin que éstos hayan adquirido conciencia de él y de sus posibilidades.

El intento de fundamentar el materialismo dialéctico se relaciona, sin duda y de muchas maneras, con la obra más tardía de Husserl. Husserl dijo de la ciencia de su época: "Se ha vuelto incapaz de bastarse a sí misma". El juicio es válido *a fortiori* para las ciencias humanas y para el materialismo dialéctico. La praxis científica, al no cuestionar su propio status y al pretender poner la experiencia vivida entre paréntesis, se ha tornado opaca para quienes la practican. El hombre se aleja de la ciencia que produce y ésta no arroja luz alguna sobre él. Las ciencias que estudian al hombre lo consideran su objeto, ignorando el hecho de que el objeto es también el sujeto (como hombre de ciencia) que lo investiga. De tal manera se impiden a sí mismos sacar partido de sus propias potencialidades. Finalmente, así como el hombre de ciencia no puede entenderse a sí mismo desde el punto de vista de las ciencias que estudian al hombre, el marxismo ha sido incapaz de explicar a los marxistas. En otras palabras, los marxistas se tornan incapaces de explicarse a sí mismos.

Husserl, en *La crisis de las ciencias europeas*, señaló: "Carecemos de la conciencia real por medio de la cual el sujeto cognoscitivo podía bastarse a sí mismo, no sólo en sus acciones e innovaciones efectivas, sino también en las dimensiones cuyo significado es oscuro y sedimentado, las presuposiciones subyacentes de sus instrumentos, nociones, proposiciones y teorías. ¿Acaso la ciencia y el método científico no recuerdan

actualmente a una máquina de precisión, una máquina que evidentemente está rindiendo un servicio útil y que cualquiera puede aprender a manejar correctamente, sin tener la menor idea de su fundamento y necesidad? Así, el método científico, habiéndose convertido en el cumplimiento progresivo de una tarea, es una *técnica* que puede ser transmitida, pero que no por eso transmite necesariamente su verdadero significado. Conforme a ello, la labor teórica sólo puede dominar lo infinito de sus temas por medio de una cantidad infinita de métodos, y una cantidad infinita de métodos sólo por medio de un pensamiento y una actividad insensatamente técnicos. Es por esta razón que la teoría sólo puede seguir siendo genuina y prístinamente significativa si el hombre de ciencia ha desarrollado la capacidad de retornar al significado original de todas sus ideas y métodos: a su *base en la historia...*".

A fin de proporcionar una base para la posibilidad de conocimiento auténtico, Husserl trató de librar al pensamiento científico del objetivismo —y del psicologismo, epifenomenismo, dogmatismo y escepticismo que de él resultaron— restituyéndole nuestra experiencia original del mundo tal como lo vivimos. Los esfuerzos de Sartre para proporcionar una base para la razón dialéctica están próximos a los de Husserl, al menos a primera vista: la dialéctica no tiene base alguna a menos que tenga primero experiencia de sí misma "como un doble movimiento en conocimiento y en ser".²

EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

A menos que ello sea irrefutablemente confirmado en la unidad de la experiencia como derivada de los individuos, como "la lógica de la acción", sólo podemos especular o hacer afirmaciones dogmáticas acerca de la existencia de un sector de inteligibilidad dialéctica. La clase de dogmatismo que afirma la existencia *a priori* de una dialéctica de la naturaleza y pretende convertir la historia humana en una simple variante específica de la historia natural, termina inevitablemente en el escepticismo. Si la historia humana es sólo una parte de una totalización mucho más vasta y comprensiva y está regida

por la supuesta finalidad de los desarrollos dentro de la naturaleza, entonces su verdad reside fuera de ella misma y no puede haber conocimiento auténtico. Como señaló Kojève, si la Naturaleza es creativa de la misma manera que lo es el hombre, entonces la verdad o la ciencia en el verdadero sentido sólo son posibles en el final del tiempo. Los sostenedores de la dialéctica de la naturaleza imaginan que pueden sortear esta dificultad concediendo al hombre la privilegiada facultad de comprender el significado total de los desarrollos de la naturaleza, permaneciendo al mismo tiempo immanente a ella. Pero este postulado metafísico —que se encuentra también en los sistemas religiosos, en los cuales se supone al hombre capaz de conocer a Dios y sus Designios (necesariamente impenetrables)— hace depender al conocimiento auténtico de un *postulado* y de la *fe* que en él se tenga. Es por ésto que el materialismo trascendental sólo puede evitar el escepticismo partiendo de un total dogmatismo y rehusando cuestionar su propio método. Al supeditar el significado de la historia humana al de la Historia Natural, se subordina la historia humana a una dialéctica exterior a sí misma, de una manera que Marx parece rechazar cuando escribe, en los Manuscritos de 1844, que "el hombre es su propio origen".³

Sartre continúa: "Si no queremos que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, tiene que provenir de los individuos y no de no sé qué conjuntos supraindividuales".⁴ En otras palabras, la dialéctica no puede tener base alguna a menos que el individuo —no concebido, por supuesto, como una mónada, sino aprehendido en la totalidad de sus condiciones y relaciones como una totalización en proceso de retotalización* —pueda experimentarla en función de

* *Totalidad y totalización*: "Actuar significa modificar la figura de lo dado de manera tal que se estructure un campo que, para el actor, constituya una *totalidad* significativa. Esta totalidad es el presupuesto de cualquier acción significativa particular dentro de ella. En otras palabras, la totalidad se descompone en provincias finitas de significado, cada una de las cuales constituye el escenario de tipos particulares de acción. Mientras el hombre, como ser actuante, está constantemente empeñado en estructurar el mundo como una totalidad significativa (dado que de otra mane-

si mismo y de su propia praxis.* Pero ¿por qué esta posición "privilegiada" del individuo? La respuesta es bastante simple y nos conduce nuevamente a Marx. Se trata de que no existen ni certeza, ni significado ni comprensión excepto para alguien. Por ejemplo, para establecer si la Historia posee inteligibilidad dialéctica (o más simplemente, si es en absoluto inteligible) no existe otro camino que tratar de comprenderla. Pero como comprender significa para cada uno "yo comprendo", esto significa verificar si la Historia puede ser reconstruida por una multiplicidad de praxis individuales que, como totalizaciones parciales y conscientes, sean capaces de comprenderse a sí mismas. La Historia es inteligible para el conocimiento dialéctico si puede ser comprendida como una totalización de totalizaciones. Pero el criterio de inteligibilidad no puede ser que Dios, o la Naturaleza, o mi padre o el líder pretendan haber comprendido: es que yo comprenda (y que, por lo tanto, todos puedan comprender). El criterio de inteligibilidad es la auto-evidencia.

¿Es éste un privilegio concedido al sujeto? Por cierto, ya que la exigencia de comprender —y particularmente la exigencia de comprender la Historia, que es hecha "por individuos que persiguen sus propios fines" y que hace individuos y se

ra no podría actuar significativamente dentro de él), este proceso no se completa nunca. La totalidad, entonces, no es nunca un *fait accompli*, sino que está siempre en proceso de ser constituida. Por lo tanto, el término *totalización* puede aplicarse a este proceso de construcción de la significación". Berger y Pullberg, *NLR* 35, p. 62. [Nota de *New Left Review*].

* *Praxis y proceso*: "Cuando lo que sucede en un grupo puede rastrearse hasta descubrir que los autores son sus miembros, ello se denominará *praxis* y será, hasta ese punto, comprensible. La conducta, sin embargo, puede haber llegado a alienarse demasiado de la responsabilidad individual para ser *directamente* comprensible en función de la acción de un agente determinado. Pero será aun inteligible si se puede desandar los pasos desde 'lo que sucede' (*proceso*) hasta 'quien lo hace' (*praxis*)". R. D. Laing, "Series and Nexus in the Family" en *NLR* 15, p. 8. [Nota de *New Left Review*].

vuelve sobre ellos como necesidad en la medida en que otros la hacen— es una exigencia del “sujeto” y no del “objeto”. Si afirmo anticipadamente que hay una inteligibilidad o una dialéctica o una Historia, pero que no podemos comprenderla, me encuentro con respecto a ella en la misma clase de relación en que se encuentra el creyente con Dios: la fe. Y lo que es aun más grave, niego anticipadamente la posibilidad del comunismo; lo que Marx llamó en *La ideología alemana* la posibilidad de los “individuos unidos” de “someterse a su propio poder” y de “hacer imposible todo lo que exista independientemente de ellos”, la posibilidad de convertirse en “sujetos de la Historia” y de reconocerse en ella como en el producto de su propia colaboración, voluntaria y consciente.

El hecho es que todo discurso sobre el Ser que trate de alejarse del que habla y de aprehender al Ser más allá de la situación cognoscitiva (es decir, de las relaciones prácticas) del que habla, es implícitamente un discurso metafísico: pretende pronunciarse sobre el Ser en ausencia de los hombres. Toda certeza que carezca del criterio de ser cierta para mí (de ser una evidencia) sobre la base de la experiencia vivida, es un acto de fe que tarde o temprano conduce al dogmatismo. Por el contrario, la única manera de eliminar la metafísica consiste siempre en referir la afirmación o la investigación a la praxis: históricamente situada, metodológicamente definida, orientada hacia determinados fines del investigador. En otras palabras, toda investigación o afirmación debe tener su contraparte crítica: debe asumir su propia responsabilidad como un proyecto en curso, que produce sus propios objetivos, sus propios instrumentos y sus propios principios. Cualquier otra actitud es conceder un privilegio metafísico a lo inhumano.

LA DIALÉCTICA

Para volver a la dialéctica: si ella ha de aparecer con total transparencia, si no ha de ser un hecho de la naturaleza o una ley empírica e ininteligible, tal como la ley de los cuerpos que caen, debe ser, ella misma, inteligible. Debe ser una sola con el conocimiento que tiene de sí misma; en otras pa-

labras, el conocimiento totalizador debe ser homogéneo con la totalización que conoce, y la totalización conocida debe incluir un conocimiento de sí misma (o la permanente posibilidad de tal conocimiento) como su propia estructura.⁵ La dialéctica, entonces, para el individuo que la comprende, es la lógica viviente de su propia praxis en la medida en que ésta opera la totalización de la diversidad y es totalizada por la praxis de los otros. En resumen: hasta tanto se pruebe lo contrario, la razón dialéctica es de valor transparente y cierto sólo en aquel sector del ser que es la totalización práctica, por el hombre, de la materia inorgánica y la totalización de la praxis por la materia trabajada: la historia humana. Es de valor para este sector con la condición de que sea posible reconstruir, a partir del individuo, realidades colectivas y conjuntos prácticos* que sean totalmente inteligibles.

Para los marxistas, las cuestiones teóricas y prácticas que están en juego en esta tentativa de reconstrucción son, evidentemente, inmensas. No se trata, como muchos de ellos creen (aun Poulantzas) de partir del individuo *solitario*. En la sección titulada “Crítica de la experiencia crítica”, Sartre señala, por el contrario, que “sólo puede aprehender los lazos de interioridad que lo unen al movimiento totalizador, un hombre que viva dentro de un sector de totalización”. Y continúa: “El punto de partida epistemológico siempre tiene que ser la conciencia como certeza apodíctica (de) sí y como conciencia de tal o cual objeto. Pero aquí no se trata de cuestionar a la conciencia sobre sí misma: el objeto que tiene que darse es precisamente *la vida*, es decir, el ser objetivo del investigador, en el mundo de los otros, en tanto que este ser se totaliza desde el nacimiento y se totalizará hasta la muerte. A partir de aquí el individuo desaparece de las categorías históricas: la alienación, lo práctico-inerte, las series, los grupos, las clases, los componentes de la Historia, el trabajo, la *praxis* individual y común, todo eso ha vivido y vive en interioridad. Si existe

* *Conjuntos prácticos*: término general para las multiplicidades humanas. [Nota de *New Left Review*].

el movimiento de la Razón dialéctica, ese movimiento produce esta vida, esta pertenencia a tal clase, a tales medios, a tales grupos, es la totalización misma la que ha provocado sus éxitos y sus fracasos, a través de las vicisitudes de su comunidad, sus dichas, sus desgracias particulares; son los lazos dialécticos los que se manifiestan a través de sus uniones amorosas o familiares, a través de sus camaraderías y de las 'relaciones de producción' que han señalado su vida. A partir de ahí *su comprensión de su propia vida tiene que ir hasta la negación de la determinación singular de ésta para buscar su inteligibilidad dialéctica en la aventura humana entera*".⁶

El intento de reconstruir a partir de las praxis individuales la inteligibilidad dialéctica de las mediaciones materiales por las cuales, a diversos niveles, la praxis se trastoca en la unidad pasiva antidialéctica de procesos económicos y sociales materialmente estructurados, que poseen sus propias leyes de evolución, no impide, por supuesto, que estos procesos sean el objeto de un estudio científico específico regulado por la razón analítica. Este tipo de razón puede aplicarse, por ejemplo, a la circulación monetaria o a la acumulación de capital precisamente en la medida en que éstas son praxis hechas pasivas en la exterioridad de lo inerte, que se vuelven contra los agentes y los gobiernan desde el exterior, según leyes inflexibles e insuperables. Sin embargo, la razón analítica es por naturaleza incapaz de ocuparse del fundamento de estos procesos, considerados en sí mismos: la multiplicidad de las praxis que los sustentan y los hacen insuperables para todos los agentes. En otras palabras, aunque es legítima a cierto nivel de investigación, es incapaz de proporcionar leyes inteligibles, que se presenten como cuasi-naturales.

El objetivo de la empresa de Sartre, por el cual ésta se sostiene o cae, consiste en establecer la inteligibilidad dialéctica de los procesos históricos (lo que no es igual al estudio de los procesos mismos) y en proporcionar, al mismo tiempo, una reciprocidad de perspectiva que permita una comprensión del individuo como el agente alienado de la historia. Las observaciones siguientes servirán para enfatizar la importancia de este intento.

Si, como sostienen ciertos sociólogos —tanto marxistas como no marxistas—, el individuo ha de ser explicado por medio de complejos sociales, sin que éstos sean inteligibles a través de los individuos, entonces la sociedad sólo puede ser conocida como un objeto exterior y desde un punto de vista exterior (no dialéctico). Asimismo, los individuos sólo pueden ser conocidos desde afuera, como un producto puramente pasivo. La subjetividad que debió haber sido eliminada regresa ahora por la puerta trasera: es ahora el sociólogo mismo quien se coloca en la situación de sujeto aislado, de absoluta subjetividad, de testigo solipsista desde el más allá, en su pretensión de conocer a los individuos como objetos puros a través de una sociedad a la cual 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 a la praxis orgánica— entonces el socialismo como socialización del hombre no puede coincidir nunca con el socialismo como humanización de lo social. No puede provenir *de* los individuos como su reapropiación, por medio de la praxis colectiva, del resultado de sus praxis individuales. Sólo puede ir *hacia* los individuos por medio de la evolución de su sociedad según la lógica interna de ésta. La hipótesis positivista (o materialista trascendental) es que el proceso histórico es impermeable a la inteligibilidad dialéctica. Si ésto es así, entonces el socialismo, nacido de una lógica exterior, seguirá siendo exterior también para los individuos y no constituirá una sumisión de la Sociedad y la Historia a los individuos y sus exigencias, sino una sumisión de los individuos a la Sociedad y a sus exigencias para con ellos; no el "desarrollo total" sino la negación de los individuos, no la transparencia de lo social para la praxis individual, sino la opacidad del individuo para sí mismo, en la medida en que su ser y su verdad se han tornado completamente exteriores a él mismo.

Así, el individuo social no es el individuo que se reconoce y se realiza a sí mismo en la comunidad, sino el individuo que

se niega radicalmente —niega sus necesidades, sus intereses, sus cortezas— en beneficio de la sociedad experimentada como el Otro absoluto, hasta el punto de considerar falso el verla como a el Otro.⁷ Sabemos que esta concepción del socialismo prevaleció durante un largo período, que todavía tiene partidarios, que afectó profundamente la filosofía marxista y que por lo tanto debe ser liquidada también en este terreno.

Sartre indica claramente que éste era uno de sus objetivos y que, por otra parte, su trabajo se insertaba dentro del marxismo y tenía el propósito estrictamente limitado de poner a prueba la posibilidad de una intelección dialéctica.

ALCANCE Y OBJETIVOS

Sin embargo, la tentativa de reconstrucción de Sartre no podía, de hecho, gravitar sobre la Historia como tal. Su objetivo era establecer de antemano la inteligibilidad dialéctica de las estructuras elementales y formales de las cuales la Historia es la "totalización sin totalizador". Trataba de forjar, a partir de la experiencia regresiva, los instrumentos para una comprensión dialéctica de la Historia, de "descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que une entre ellas a las diferentes formas de multiplicidad activa".⁸

Debo demostrar ahora, por medio de citas bastante extensas, cómo la circularidad de ciertos argumentos sartreanos constituye el objeto de una advertencia expresa del mismo Sartre. El delimita con toda precisión el alcance y los objetivos de su trabajo. "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 de vivir, ya que vivir es actuar y sufrir y ya que la dialéctica es la racionalidad de la praxis; será *regresiva* puesto que partirá de lo vivido para encontrar poco a poco todas las estructuras de la praxis. Sin embargo, hay que prevenir que la experiencia aquí intentada, aunque sea histórica por sí misma, como toda empresa, no trata de volver a encontrar el movimiento de la Historia, la evolución del trabajo, las relaciones

de producción, los conflictos de clase. Su fin, sencillamente, es descubrir y fundar la racionalidad dialéctica, es decir, los complejos juegos de la *praxis* y de la totalización".

"Cuando hayamos llegado a los condicionamientos más generales, es decir, a la materialidad, será el momento de que a partir de nuestra experiencia reconstruyamos el esquema de la inteligibilidad propia de la totalización. Así nuestra tarea *de ninguna manera* puede consistir en restituir a la Historia real en su desarrollo, ni que consista en un estudio concreto de las formas de producción o de los grupos que estudian el sociólogo y el etnógrafo. Nuestro problema es *crítico*. Y sin duda que este problema está provocado él mismo por la historia. Pero se trata precisamente de sentir, de criticar y de fundar, *en la Historia* y en este momento del desarrollo de las sociedades humanas, los instrumentos de pensamiento según los cuales la Historia se piensa, siempre y cuando sean también los instrumentos prácticos por los cuales se hace... Pero nuestra finalidad real es teórica; se puede formular con los términos siguientes: ¿En qué condiciones es posible el conocimiento *de una historia*? ¿Dentro de qué límites pueden ser *necesarias* las uniones sacadas a la luz?"⁹

Del hecho de que Sartre demuestre cómo el grupo puede surgir de la serie y cómo la serie puede volver a nacer del grupo, no debe concluirse que Sartre proponga —conscientemente o no— una imposibilidad *a priori* de desalienación y se refugie desesperadamente en el solipsismo. Sartre escribe: "Pero en ningún caso bastará con mostrar la generación de los conjuntos por los individuos o los unos por los otros, ni con mostrar inversamente cómo los individuos están producidos por los conjuntos que componen. Habrá que mostrar en cada caso la inteligibilidad dialéctica de estas transformaciones. Naturalmente, se trata de una inteligibilidad *formal*. Entendemos con ésto que hay que comprender los lazos de la *praxis* —como consciente de sí— con todas las multiplicidades complejas que se organizan por ella y donde se pierde como *praxis* para devenir *praxis-proceso*. Pero de ninguna forma entendemos —y tendremos la ocasión de repetirlo aun más claramente— determinar la historia concreta de esos avatares de la *praxis*. En

particular, veremos más lejos que el individuo práctico entra en conjuntos muy diferentes, por ejemplo, en lo que llamo *series* y en lo que se llama *grupos*. No está dentro de nuestro proyecto el determinar si las series han precedido a los grupos, o recíprocamente, ya haya sido originalmente, ya en un momento particular de la Historia. Por el contrario, veremos que los grupos nacen de las series y que muchas veces acaban por realizarse a su vez. Nos importará, pues, *únicamente*, mostrar el paso de las series a los grupos y de los grupos a las series como avatares constantes de nuestra multiplicidad práctica y sentir la inteligibilidad dialéctica de estos procesos reversibles... De todas formas, aunque todo momento de la regresión parezca más complejo y más general que el momento aislado y superficial de nuestra *praxis* individual, se mantiene, según otro punto de vista, perfectamente abstracto, es decir, que no es aún más que una *posibilidad*. De hecho, con este procedimiento formal alcanzaremos una *circularidad* dialéctica: sea que consideremos formalmente las relaciones del grupo y de la serie en tanto que cada uno de los conjuntos puede producir al otro, sea que aprehendamos en la experiencia al individuo como fundamento práctico de un conjunto y al conjunto considerado como produciendo al individuo en su realidad de agente histórico. Esta circularidad existe: hasta es (tanto para Engels como para Hegel) una característica del orden dialéctico y de su inteligibilidad. De todas formas, la reversibilidad circular está en contradicción con la irreversibilidad de la Historia, tal y como se da a la experiencia. Si es abstractamente verdad que grupos y series se pueden producir indiferentemente los unos a los otros, también es verdad que es tal grupo histórico el que, con su clasificación por series, ha producido tal conjunto de series (o inversamente) y que, si el conjunto de series ha sido origen de un nuevo grupo, éste, sea el que fuere, es irreductible al primero".¹⁰

EL DESARROLLO DE SARTRE

Antes de seguir, y de proponer la cuestión de la relevancia de la *Crítica* para la investigación marxista, me gustaría suge-

rir ciertas reflexiones acerca de la relación de la *Crítica* con *El ser y la nada*, acerca de las vicisitudes del cogito sartreano y acerca del problema de la alienación.

Uno de los objetivos de *El ser y la nada* consistía en otorgar un fundamento a la psicología y, más especialmente, al psicoanálisis, librándolos de explicaciones mecanicistas y proporcionando una base teórica a un método que, en la práctica, implicaba para el individuo la posibilidad de rehacerse y de llegar a ser dueño de su elección existencial. Sartre comienza por expulsar de la conciencia los objetos que los psicólogos han colocado allí en su intento de "explicar la vida psíquica": imágenes, sensaciones, sentimientos, emociones. Los psicólogos los presentan como fluyendo a través de la conciencia, concebida ésta como un ámbito pasivo. Sartre expulsa los motivos, impulsos, motivaciones, instintos de los cuales se afirma que gobiernan la conducta consciente desde detrás de la escena y la explican, sin ser ellos mismos inteligibles. El quería restituir a la conciencia a sí misma, como libertad, translucidez, actividad íntegra, comprensión total e indiferenciada de su propia conducta y su propio fundamento. Sólo si esta restitución es posible, la moral puede tener un sentido. Si no es posible, si el individuo es gobernado desde afuera o detrás, por determinismos exteriores e inconscientes, entonces no se pertenece a sí mismo y no tiene sentido pedirle cuenta de sus actos, exigirle que dé una respuesta al mundo —en la medida en que lo construye— o que lo humanice.

Sin embargo, la reflexión purificadora que era el cogito de *El ser y la nada* permanece puramente abstracta. Al convertir una vez más a la libertad en fundamento de toda acción —incluyendo la huida de la libertad y el negarse a ella, es decir la mala fe— Sartre demostró la posibilidad en principio de una reconquista sobre la alienación en su dimensión subjetiva, al mismo tiempo que fundamentaba la posibilidad *formal* de esta alienación. Por otra parte, él nos hizo inteligible su existencia *real*: las razones por las cuales la mala fe está infinitamente más extendida que la autenticidad eran, en *El ser y la nada*, una cuestión de pura contingencia. Aquella obra sólo indicaba las razones ontológicas por las cuales la realidad

humana puede —o tiende a— confundirse con respecto a sí misma. Es decir que, con otras palabras, *El ser y la nada* permite comprender cómo es posible que un ser que es praxis libre pueda tomarse a sí mismo por una estatua, una máquina o una cosa, cómo es posible que no pueda adquirir una conciencia explícita y temática de su naturaleza como praxis. En la *Crítica* Sartre se preocupa, por el contrario, de analizar la realidad de la alienación como necesidad: necesidad *práctica* en este mundo, que no puede ser trascendida por una simple conversión subjetiva, y que se torna inteligible sólo si se va más allá del marco del cogito reflexivo, no a fin de abandonarlo para siempre, es cierto, sino más bien para retornar a él constantemente.

El cogito, en la *Crítica*, no se refiere ya, de hecho, a las estructuras formales (ontológicas) de la interioridad de la relación del para-sí con el en-sí y con el otro. Es constantemente trascendido por la tentativa de aprehender las mediaciones materiales por las cuales esta relación, en su realidad práctica y objetiva, es desviada, degradada y alienada en un mundo de inercia inorgánica, sellado —es decir, que se ha tornado prácticamente imposible de trascender— por otras praxis. El cogito de la *Crítica*, por lo tanto, no se refiere ya al para-sí en su relación con el en-sí, sino al para-sí en la medida en que —siendo re-elaboración del campo material con miras a un fin, es decir, siendo al mismo tiempo praxis y trabajo— se extiende fuera de sí mismo, dentro de la materialidad y el tiempo de las cosas, en el cual su acción totalizadora (es decir, la acción de reorganizar la diversidad de lo dado en dirección a un fin) es *actuada* por la casi-totalización de su praxis en la exterioridad, en el mundo de lo inerte, como una praxis entre otras ejercitadas al mismo tiempo.

Este ser-actuado, este colapso de la praxis dentro de la inercia sellada de la materia, que me devuelve mi acción como si fuera la acción de otro, conducida por control remoto hacia otros fines (que pueden ser los de nadie) y que se vuelve en contra de los míos; este ser-actuado constituye una de las formas de la alienación y se presenta inmediatamente a la experiencia. Sin embargo, la necesidad de la alienación ha

dejado de tener este carácter de evidencia inmediata. La necesidad de alienación no es, para Sartre, lo mismo que la necesidad de objetivación, sino lo mismo que la necesidad de objetivación en un mundo de escasez y de socialización como serie y como ser *pasivo*.¹¹ Notablemente, Sartre escribe: "A partir del momento en que la impotencia se vuelve sentido de la potencia práctica, y la contra-finalidad el sentido profundo del fin perseguido, cuando la *praxis* descubre su libertad como medio elegido en otro lugar para reducir a la esclavitud, el individuo se encuentra bruscamente en un mundo en que la acción libre es la mistificación fundamental; ya no la conoce como realidad negada en ese estadio de la experiencia, ausente y siempre fugitiva, y como propaganda de los dominadores contra los dominados. Pero hay que comprender que esta experiencia ya no es la del acto, sino la del resultado materializado; ya no es el momento positivo en que se *hace*, sino el momento negativo en que se es producto en la pasividad por lo que el conjunto práctico-inerte ha hecho de lo que se acaba de hacer".¹²

La necesidad "es el momento en que para la libertad misma que la produce, la Cosa, transformada por otras libertades en acción, presenta *a través de sus características propias* la objetivación del agente como alteración ° rigurosamente previsible y perfectamente imprevista de los fines perseguidos... La necesidad no se manifiesta ni en la acción del organismo aislado ni en la sucesión de los hechos físico-químicos: el reino de la necesidad es el terreno —real, pero aún abstracto, de la Historia— en que la materialidad inorgánica se cierra sobre la multiplicidad humana y transforma a los productores en su producto. La necesidad, como límite en el seno de la libertad... es el conjunto giratorio de la materialidad desgraciada que está afirmada y hurtada a la vez, para todos y en todos los actos libres, para todos los actos libres como Otros, es decir, como forjando nuestras cadenas".¹³

* *Alteración*: tiene el sentido de deterioro, así como de modificación. Sartre emplea esta palabra y *alteridad* porque ambas implican la sustracción de mi praxis por el otro. [Nota de *New Left Review*].

Mientras en *El ser y la nada* existían las parejas formales para-sí, en-sí; libertad-contingencia; trascendencia-facticidad, en la *Crítica* se encuentra: praxis-práctico-inerte; dialéctico-antidialéctico (es decir, totalización pasiva de una multiplicidad de praxis por lo inerte), dialéctica constituyente-dialéctica constituida. Sartre excluye explícitamente de la noción de alienación la objetivación de la praxis solitaria en una materia pasiva que esta praxis ha producido o transformado según sus fines originales, y aunque ésta no haya conseguido alcanzar estos fines. Demuestra, por el contrario, que el fracaso¹⁴ no puede de ninguna manera asimilarse a una alienación (o a una experiencia de la necesidad como alienación): el fracaso de un acto solitario ejercitado en un terreno en el cual está actuando solo, cuando el fracaso se debe a la opacidad de la materia, es previsible-imprevisible. Imprevisible porque la materia es opaca, pero previsible porque su opacidad nos da la certeza de que lo imprevisible puede suceder. Estoy cortando madera con un hacha; el mango cede y la hoja vuela y me golpea en la cabeza, o bien el hacha se desliza y me hiere la pierna: este tipo de accidente era previsible. Lejos de aparecer como una contrafinalidad o una necesidad, se me presenta como la consecuencia, preparada por mí mismo, de mi estupidez, de mi torpeza ("Podría habérmelo imaginado, fui un tonto"), en resumen, de mi propio acto. La experiencia de la alienación, por otra parte, es, entre otras cosas, la experiencia de una maldición de la materia que vuelve mis acciones o sus resultados contra mí mismo, en beneficio de los fines de otro, o que hace imposible para mí no otorgar realidad libremente al ser prefabricado que viene hacia mí como una sentencia pronunciada sobre mí y grabada en las cosas. Ahora bien, las cosas no dominan al hombre y no son *insuperables* para él excepto en la medida en que han absorbido otras actividades emanadas de cualquier parte: en la medida en que no son puramente pasivas, sino algo así como una actividad pasiva, una práctica materializada, lo práctico-inerte, sostenido y sellado por otras praxis.

Debe destacarse también que la alienación no se presenta como necesidad excepto en el mundo de dispersión serial y de

escasez, es decir en un mundo en el cual cada uno es para sí mismo y para los otros un Otro. El uso que hace Sartre de los términos "Otro" y alteridad parece haber llevado a algunos lectores desatentos a creer que para él había una alienación inherente a la coexistencia de una multiplicidad de individuos: ésta es inherente a la coexistencia de una multiplicidad de individuos *dispersos* que actúan *separadamente* en una situación común de escasez, es decir en un mundo en el cual "la vida es improbable", en el cual "no hay bastante para todos" y en el cual, por lo tanto, los otros son para cada hombre y cada hombre es para los otros, un supernumerario o un "anti-hombre", es decir, "uno más", un Otro con relación a él y con relación al hombre.

LA INTELIGIBILIDAD DE LA ALIENACIÓN

La apuesta que la *Crítica* hace (y gana) es que *la razón de la alienación es inteligible*. En otras palabras, que esta "maldición de la materia" que convierte al hombre en el Otro o en el anti-hombre para el hombre, no es una fatalidad natural, ni una característica inherente a la "naturaleza humana" sino un destino que los hombres reciben de los hombres, sobre la base de determinadas circunstancias materiales (algunas de las cuales, sobre todo la escasez, tienen un origen natural) y a través de la mediación de la materia trabajada. Demostrar que la razón de la alienación es inteligible, es mostrar también, al mismo tiempo, que esta razón, nacida de la praxis humana, es capaz de ser suprimida por esa praxis. Esto constituye el significado profundo de la historia.

Sartre parte, por lo tanto, del individuo abstracto, a fin de redescubrir la razón de su realidad objetiva concreta en la medida en que esa realidad no puede llegarle desde *sus propias* determinaciones prácticas aisladas sino desde las conexiones dialécticas que unifican su praxis —tomada en primera instancia a su nivel más abstracto o inmediato— con la praxis de los otros a través de la mediación de la materia trabajada. Pero estas conexiones (cuyas características concretas deben, por supuesto, ser estudiadas *también* desde el punto de vista

de la razón analítica, dado que llevan la marca de la exterioridad natural; pero no es éste el objeto de la *Crítica*) deben ser capaces de ser el objeto de la experiencia, dado que son precisamente la realidad objetiva de la praxis, la *vida* del individuo, que al producirse a sí misma es también producida. La interrogación del individuo —y ninguna otra interrogación es posible— para descubrir la exposición razonada de su realidad socio-histórica tiende a redescubrir su inserción en los terrenos prácticos que él totaliza, que lo totalizan a él y son totalizados por la Historia en proceso, y cuya mediación es la única que permite una comprensión de sus características concretas.

No me propongo discutir aquí los diferentes conjuntos prácticos o modos de totalización que Sartre discute.¹⁵ Simplemente mencionaré que él distingue los "conjuntos práctico-inertes"¹⁶ de los "grupos"¹⁷, lo cual le permite estudiar en la última sección la relación entre grupos y series, e introducir ciertos esquemas que tienen ya una dimensión diacrónica.

Los conjuntos práctico-inertes —series y colectivos— son la unidad pasiva de una multiplicidad de praxis *discretas*. Son formas de existencia social que se caracterizan por su cohesión *externa*: la unidad es conferida a la praxis de individuos moleculares por el mundo material, que liga a cada uno a la praxis *recurrente* de todos, definiéndose la unidad de todos como la unidad de los *Otros* expresada como negación de cada uno. La clase, una unidad serial de series, aparece como un colectivo entre otros. Ser miembro de la clase es un futuro prefabricado e insuperable, que espera al individuo al nacer, y que él no puede superar, dado que es —en el caso del trabajador, por ejemplo— superado por otros en la consecución de los fines de éstos, cuando él utiliza instrumentos con los cuales logrará en realidad *aquellos* fines, mientras persigue (o cree que persigue) los suyos.

Por otra parte, los grupos se caracterizan por una praxis común, por una cohesión *interna* que se basa en la reciprocidad de sus miembros, que intentan juntos transformar la situación que comparten, con miras a la consecución de un fin común. La unidad no es impuesta al grupo desde afuera, como un sello que fuera estampado sobre una pluralidad de

praxis por la materialidad inorgánica. Por el contrario, ella se produce como un medio de alcanzar el fin común, como un fin en sí, cuya persecución es la condición para la consecución del fin común. Los grupos son momentos de una dialéctica constitutiva (no de una dialéctica constituida) en la existencia social: están específicamente organizados con miras a la acción social e histórica.

LA ESCASEZ

Me limitaré ahora a hacer dos observaciones. Una se refiere a la significación que Sartre atribuye a la *escasez*; la otra, a las transformaciones reversibles de la serie al grupo. Sartre destaca que la escasez es el "motor pasivo de la historia", la preconización material de la historicidad, el fundamento de toda posibilidad de historia. La escasez es la *síntesis negativa* de la pluralidad humana, una negación impuesta exteriormente al hombre por la naturaleza, que se repite como una negación del hombre por el hombre. En otras palabras, la escasez es el fundamento *último* de la historia como *lucha* de clases. La historia como tal *no puede* ser historia natural, sino que es más bien una anti-fisis; es decir, una negación en la práctica de una negación original de hecho. Esto no se aplica solamente a los países subdesarrollados. Tanto la teoría como la realidad de la relativa impenetrabilidad de las sociedades capitalistas sólo pueden comprenderse si se toma en cuenta el hecho de la escasez. Un marxista que partiera del análisis de la *Crítica* podría demostrar que el desarrollo industrial reproduce la escasez a otros niveles —escasez de tiempo, de hombres, de materias primas, de energía, etc.— y que todas las nuevas escaseces, incluyendo a aquellas que han aparecido en los países socialistas, surgieron precisamente de la escasez básica.

Porque un marxista debe negarse hoy a separar a los países subdesarrollados de los otros; debe, por el contrario, situarlos en un contexto global en el cual cada victoria *local* y parcial sobre la escasez trae consigo un desplazamiento de la escasez a otras zonas. Sólo esto permite comprender el agravamiento de las guerras imperialistas, las luchas inter-imperialistas y

hasta, más tarde, las escisiones dentro del campo socialista. Esto no significa, evidentemente, que la lucha contra la escasez deba ser considerada una lucha sin esperanza. Significa simplemente que en un mundo en el que las tres cuartas partes de la humanidad están subalimentadas y dos tercios de ésta pasan realmente hambre; en un mundo donde el crecimiento demográfico está sobrepasando ampliamente a la producción de alimentos (aún localmente, dado el actual crecimiento demográfico) la vida humana sigue siendo precaria. Las zonas industriales están enclavadas en un mundo que carece del mínimo necesario para sobrevivir. El hambre y la lucha contra el hambre siguen siendo las verdades que definen a este siglo y probablemente al próximo. La victoria sobre la escasez —la abundancia— sigue siendo, para *nosotros*, inconcebible. Sartre se enrola, así, contra aquellos marxistas —hay cada vez menos, es cierto— que consideran a la escasez una circunstancia y un producto de la fase capitalista de desarrollo. Además, dado que Sartre considera que *la violencia es escasez internalizada*, —es decir, la negación del hombre en la exterioridad se convierte en la negación del Otro por parte de cada Otro que actúa en una situación de escasez— es comprensible que para Sartre el socialismo no pueda aún suprimir la violencia en las relaciones humanas, ni la alienación, como la negación inorgánica sellada de la praxis humana. El socialismo no puede aún abolir “el reino de la necesidad”.

Sin embargo, la posibilidad de la supresión del reino de la necesidad está claramente demostrada por Sartre cuando describe al grupo diciendo que es la reasunción de la necesidad como necesidad de la libertad, como disolución de la serialidad, a través de la praxis común aunque ésta sólo puede ser una supresión *provisional*, dadas las actuales circunstancias materiales e históricas. Se debe recordar que la necesidad se ha revelado a la comprensión dialéctica como “una alteración estrictamente previsible y enteramente imprevista” de la praxis objetivada de cada uno por las praxis de los demás como otros, unificadas pasivamente en la materia. Se deduce de ello que la necesidad puede convertirse en libertad. Porque debe ser posible, en determinadas circunstancias, que la acti-

vidad de todos cese de ser el destino negativo de cada uno. En este caso, la unidad de la multiplicidad, en vez de ser exterior y *soportada*, es interiorizada y creada en todos por cada uno y en cada uno por todos, a través de la producción de un fin común por medio de la acción común. Esta es la recuperación de la necesidad como libertad. Sartre se preocupa de definir cuidadosamente las circunstancias del surgimiento de un *grupo fusionado*. Entre las condiciones que enfatiza, figuran: la urgencia vital (peligro de muerte, por ejemplo), la proximidad geográfica, la unificación objetiva (frente al enemigo común) de la multiplicidad en un “colectivo” que será la “matriz” del grupo. Cuando la amenaza que pesa sobre cada uno —como un otro entre otros— no puede ser eliminada excepto por medio de la acción común de todos, y las *circunstancias físicas e históricas son propicias*, cada uno totaliza a todos de la misma manera que ellos lo totalizan, en el movimiento hacia un objetivo compartido. La interiorización del número y la consiguiente comunalización del objeto de la praxis no son un mero escamoteo subjetivista. Ambas describen la experiencia más o menos cotidiana de cada uno de “nosotros”: el obrero fabril que se siente uno entre otros cinco o diez mil obreros, se siente indefenso cuando es separado de todos los otros por la serialidad, por el reino del terror; y naturalmente, se pregunta “¿Para qué resistir, si los demás no lo hacen?”. La conducta serial de cada trabajador, un Otro en la unidad pasiva del colectivo, asumirá la forma de anteponerse a sí mismo. Pero cuando, en ciertas situaciones, la represión dirigida contra uno o más de estos Otros separados comienza a ser vista como una amenaza externa contra los intereses vitales de cada uno, entonces cada uno se convierte en cinco mil o diez mil como él, ante la exigencia de que en todas partes cada trabajador “interiorice” al número y lo experimente por lo tanto como la fuerza compartida del ser compartido de todos, en la actividad compartida. Cada hombre, al liquidar en él y a su alrededor la serialidad y la alteridad impotente, se comporta como desearía que todos y cada uno se comportaran. Cada uno se torna la vía por la cual todos se convierten en sí mismos; y todos se tornan la vía

por la cual cada uno se convierte en sí mismo. La necesidad de libertad es esta praxis del individuo común que se reconoce y se refleja en la praxis común y en el objeto común de todos. Este individuo efectúa la totalización en marcha y se siente al mismo tiempo requerido como parte de la totalización efectuada a su alrededor. "El grupo es así a la vez *el medio* más eficaz de gobernar a la materia circundante en el marco de la rareza y el *fin absoluto* como pura libertad que libera a los hombres de la alteridad".¹⁸

LA VIOLENCIA

Mucho es lo que podría decirse acerca del grupo visto como la soberanía y como la fuente original del poder jurídico.¹⁹ Esto plantea la cuestión del *compromiso*, que es tanto la afirmación del poder de cada individuo sobre todos —dado que cada uno garantiza la unidad del grupo— como la exigencia de todos de no permitir la recaída de cada uno en la alteridad serial. Este derecho, ejercitado por cada uno sobre todos y por todos sobre cada uno tiende a reemplazar el temor al enemigo o al peligro común —transitoriamente superado— por el temor que ha surgido como producto libre del grupo: el terror-fraternidad²⁰. Es asombroso encontrar marxistas que rechazan la noción de Terror, de violencia, tanto contra el otro como contra los "yo" considerados como estructuras del grupo revolucionario; marxista que desdeñan estos conceptos como productos del "romanticismo estético" de Sartre. Los verdaderos románticos —los románticos burgueses— son aquellos ardientes soñadores que creen que los grupos no se constituyen a partir de la rebelión contra la necesidad de lo práctico-inerte, como una violencia negativa a ser sometidos a la violencia, sino como resultado de una especie de contrato social o de una convergencia de intereses individuales. Tampoco aquí puede ser Sartre acusado de voluntarismo; él insiste en que los grupos y la acción común sólo pueden producirse *en la lucha*, directamente en contra de la amenaza común y la imposición de la violencia. Los verdaderos voluntaristas son aquellos que continúan soñando con una transformación no

violenta de la sociedad, llevada a cabo por decreto, según reglas establecidas y aceptadas de antemano por una suerte de "consenso" popular.

Puede parecer difícil aceptar la Esperanza, el Terror, la Violencia y la Libertad soberana como estructuras de esta clase de formación de grupo si consideramos a estas cosas simplemente desde un punto de vista táctico en una situación dada. Pero sólo es necesario que hayamos tenido la experiencia de una huelga —aun de una huelga menor— o de una manifestación masiva para comprender que éstas son por cierto las "estructuras esenciales"²¹ del grupo fusionado y por lo tanto del grupo comprometido (o estatuido). Una huelga se emprende siempre contra el enemigo de la clase y contra el miedo, que da origen a la traición, al Otro serializado, al rompedor. No es necesario que la violencia contra los rompedores sea física; la violencia es siempre, en todo caso, el clima de una huelga de masa. La revolución no violenta (o aun las huelgas no violentas) se hacen imposibles precisamente porque nuestra particular situación excluye la oportunidad para la insurrección armada. Porque toda transición hacia el socialismo, sea cual fuere la clase de acción de masa por medio de la cual se realice, será siempre un rechazo violento de la violencia, de la violencia —real o amenazante— del enemigo de la clase. A partir de allí habrá "unidad sagrada" y "Terror", en el sentido definido más arriba. Esta violencia puede perfectamente ser ejercida también contra aquellos miembros del grupo revolucionario que abogan por la fuerza armada. Todo militante sabe muy bien que la "violencia moral" ("presión moral") contra los partidarios de la violencia física es, a su vez, otra forma de violencia.

Las dos terceras partes del segundo libro de la *Crítica*²² constituyen una tentativa de describir las leyes formales de la dialéctica que nos permitirán comprender las metamorfosis del grupo; la gradual degradación del grupo fusionado, que se convierte primero en el grupo estatuido y luego en el grupo institucionalizado, el cual, al ejercer un monopolio, es capaz de manejar los conjuntos seriales desde afuera, y, eventualmente, recaer a su vez en la serialidad. Regresamos así al

punto de partida, el ciclo se completa, "la experiencia básica ha sido cumplida". Esto no significa que Sartre esté tratando de demostrar la circularidad de la Historia y el eterno resurgimiento de las mismas estructuras. Su propósito consiste más bien en reconstruir y tomar dialécticamente inteligible "el conjunto de los cuadros, de las curvaturas, estructuras y condicionamientos formales que constituyen el *medio formal* en el cual se tiene que producir necesariamente lo concreto histórico"²³

En otras palabras, la experiencia dialéctica ha hecho inteligible el surgimiento de todos los conjuntos prácticos a partir de las praxis individuales, y su transformación en cada uno de los otros, dado que ninguno de ellos tiene prioridad histórica alguna frente a los otros. La serie, el colectivo, el grupo fusionado, el grupo estatuido, el grupo institucionalizado, etc., no son *estadios* sucesivos del desarrollo histórico sino que coexisten, chocan y se sueldan como estructuras formales elementales (totalidades parciales y totalizaciones) de las cuales la Historia es la totalización.

EL ESTADO REVOLUCIONARIO

Las descripciones que Sartre hace de las metamorfosis del grupo tienen, sin embargo, un interés contemporáneo muy particular, porque esquematizan la experiencia histórica moderna de la formación de Estados y burocracias después de períodos de élan revolucionario. Sartre se refiere implícitamente (y a veces explícitamente) a las revoluciones francesa, rusa, cubana y argelina. Es evidente que para Sartre "las leyes formales de la dialéctica" han conducido inevitablemente al grupo fusionado —una comunidad que es activa y totalmente soberana— al punto en el cual éste se disipa, se nubla y serializa. El movimiento marxista no ha eliminado aún totalmente su herencia de stalinismo; esto no es una razón para ver al stalinismo como una desviación más o menos accidental 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—

hayan hecho esfuerzos para luchar contra ello. Ni debemos tampoco repudiar como stalinistas a aquellos que tratan de comprender las leyes dialécticas de este tipo de proceso.

Es cierto que para Sartre el grupo fusionado representa la eliminación de la alienación serial, pero esta eliminación no puede ser duradera en un mundo de escasez y lucha. El grupo fusionado existe como el instante del apocalipsis revolucionario, de la libertad total, cuando la totalización se produce en todos y en todas partes, bajo la soberanía de todos, cuando no hay conductores, ni jerarquías, ni funciones. Todo slogan y toda iniciativa son inmediatamente reconocidos por cada individuo como un slogan y una iniciativa comunes, puestos al servicio de un objetivo común.

El grupo fusionado, en el cual todos los hombres son hermanos, se produce como una unidad en marcha por una multiplicidad de síntesis individuales, que comparten un objetivo común y que, al hacerlo, reclaman y sostienen esta unidad. "La unidad del grupo es inmanente a la multiplicidad de las síntesis", esta unidad "nunca era la de una totalidad realizada sino de una totalización que se hace por todos y en todas partes". "La inteligibilidad del grupo como *praxis* se funda sobre la inteligibilidad de la *praxis* singular..."²⁴

Ahora bien, a fin de lograr su objetivo, el grupo debe necesariamente dotarse a sí mismo de inercia. Debe salvaguardarse de la ruptura ocasionada por el *compromiso*, ejerciendo poder jurídico sobre cada uno de sus miembros. Debe diferenciarse a fin de afrontar una diversidad de tareas y a partir de allí reorganizarse, creando *funciones* y *sub-grupos especializados*, con su propia inercia, disciplina y jerarquía. El grupo pasa de la razón constituyente (o dialéctica) —la de la praxis individual orgánica y viviente— a la razón constituida, al proceso-praxis de la *organización*. La unidad de la praxis del grupo no está ya asegurada por la síntesis de cada acción individual sino por la inercia de una organización y un aparato o, en otras palabras, por un mecanismo muerto. "El grupo está *construido* sobre el modelo de la libre acción individual y (que) produce una acción orgánica sin ser organismo a su vez..."; "es una máquina de producir reacciones no maquina-

les" y "la inercia —como para todo producto humano— constituye su ser y su razón de ser".²⁵ Los subgrupos especializados, capaces de afrontar tareas de creciente complejidad y alcance, caen en el peligro permanente de no marchar al unísono con cada uno de los otros subgrupos, de ser separados y serializados. De allí que sea necesario coordinar e integrar su actividad —encarnar la unidad del grupo— por medio de un organismo supremo, un *soberano* (por ejemplo, el Estado o el Líder) que controle y monopolice la función del grupo, garantizando y reflejando su unidad práctica, aun mientras esté siendo serializado y petrificado. Llegamos así al grupo institucionalizado, que se crea cuando "por la presión de las circunstancias exteriores, el individuo común se quiere volver una cosa retenida contra otras cosas por la unidad de un sello; el modelo del grupo institucional será la *herramienta forjada*".²⁶ En otras palabras, éste es el momento de la reificación de la praxis. Sería necesario un estudio especial para mostrar la valiosa contribución que esta parte de la Crítica podría hacer a una teoría marxista de la ley y del Estado.²⁷ Me limitaré a hacer algunas breves observaciones:

Sartre rechaza explícitamente "la noción optimista y forjada con demasiado apresuramiento" de la dictadura del proletariado, y agrega que "la idea misma es absurda, como compromiso bastardo entre el grupo activo y soberano y la seriedad pasiva".²⁸ Sartre denuncia también como una mistificación "la idea de una soberanía popular difusa que se encarna en el soberano". La soberanía sólo puede pertenecer a la praxis orgánica, ya sea del individuo o del grupo. "...Lo que se llama Estado, en ningún caso puede ser el producto o la expresión de la totalidad de los individuos sociales o siquiera de su mayoría".²⁹ Aparece, por el contrario, como un grupo específico producido por la clase gobernante para defender sus intereses generales contra el conflicto de los intereses particulares que existen dentro de la clase gobernante misma, y para tornar este interés general aceptable para las otras clases. En otras palabras, el Estado es el grupo soberano por el cual la clase gobernante serializada es garantizada en su unidad

pero mantenida en su *dispersión serial*, manipulada y frustrada en sus esfuerzos por reagruparse.

Así, el grupo sufre una inevitable degradación, ya que se torna crecientemente diferenciado; y una serialización, ya que cada subgrupo especializado llega a ignorar las acciones de los otros subgrupos y a encontrarse separado de ellos por amenazantes conflictos de interés. Esto crea a su vez la exigencia de una retotalización de la unidad de las praxis parciales por un "soberano". Pero inmediatamente, con el soberano, la unidad del grupo cae en una radical exterioridad, porque su soberano se encarna en un Tercer Partido (el único Tercero que no puede ser trascendido, el único totalizador del grupo) y sus miembros no tienen entre sí más que relaciones seriales. Cada uno de ellos es un Otro para otro; sólo son *lo mismo* a través de la mediación del Tercero soberano. Tal vez esta degradación evoque a la Rusia stalinista; o a la China de hoy, donde la unidad y la verdad de la sociedad residen para cada uno de sus miembros en el pensamiento político de Mao, fuente de todos los derechos y todos los deberes. Ahora bien, ciertos marxistas defienden la siguiente tesis: que la raíz de la alienación es la división *natural* del trabajo, de donde ésta podría ser suprimida por una división *voluntaria* del trabajo (o cooperación). Pero el problema reside en saber exactamente bajo qué condiciones puede haber una genuina "cooperación voluntaria" y qué es lo que se quiere decir con este término. En un país grande, y en las condiciones materiales actuales, la unidad racional de la praxis social sólo puede ser forjada por una cooperación voluntaria organizada, por la formación de subgrupos que estén ligados entre sí por el grupo centralizador o soberano. Evidentemente, es ésta una sociedad cuyo proceso-praxis está organizado con una rigurosa racionalidad, sobre el modelo de la praxis individual petrificada, y no puede ser totalizado por ninguno de los individuos del grupo. El "trabajo voluntario" —según el modelo chino, por ejemplo— es el resultado de los constreñimientos internalizados que el individuo se impone e impone a los otros (con toda la persuasiva suavidad con que es capaz de adornarse la Fraternidad-Terror) en nombre del soberano. La creencia de que esta organización

racional generalizada —con todos los fracasos y retrocesos que son el producto inevitable de burócratas que temen a la autoridad central y desconfían de sus iguales— es comunismo, o sea el fin de la alienación, fue sostenida solemnemente en China durante la época heroica de las Comunas.

EL GRUPO FUSIONADO EN LA HISTORIA

La *Crítica* sugiere, por el contrario, que el único modelo verdadero de "cooperación voluntaria" es el grupo fusionado. El hecho de que el grupo fusionado no pueda tener una base duradera se debe a diversos factores: 1) a la escasez y a la multiplicidad de procesos antagónicos en el mundo; 2) a la naturaleza de las herramientas (o medios de producción), es decir, la resistencia, la inercia y la complejidad del terreno práctico, estructurado por las técnicas disponibles. Esta inercia y esta complejidad obligan al grupo a tornarse a su vez inerte y complejo, a fin de ser eficiente, y determinan tanto la especialización como la escasez de fuerzas productivas dentro del mismo. En este punto es necesario recordar que, para Marx, en los Libros II y III de *El capital*, el comunismo se distingue por el fin de la escasez, por el poli-tecnicismo (lo opuesto de la especialización), que permitirá la indefinida rotación de tareas entre los individuos, y por la abolición del trabajo como "una obligación impuesta por la pobreza y los objetivos exteriores". Todavía nos resulta difícil imaginar el cumplimiento de estas tres condiciones; más difícil tal vez que hace cien años.

Los marxistas no deben sorprenderse, por lo tanto, de que la *Crítica* sugiera, que, en un mundo de escasez y de lucha de clases, todo grupo que se levanta contra la alienación y lo práctico-inerte termina por recaer en ellos. ¿Es que se puede acaso ser un marxista y creer al mismo tiempo, aunque sea por un momento, que en este mundo regido por el hambre, devastado por las guerras imperialistas, por los antagonismos inter-imperialistas, por los conflictos entre los mismos pueblos oprimidos, un grupo revolucionario —aun suponiendo que abarcara la totalidad de la clase o del pueblo agrupado para su liberación— podría triunfar aisladamente sobre la alienación? Tal

creencia deriva, para expresarlo adecuadamente, del espíritu de utopismo optimista que es posible encontrar en comunidades como la de los cuáqueros. Sartre nos ha proporcionado precisamente una devastadora crítica de este espíritu en *El Diablo y Dios*.

Por supuesto, el movimiento marxista revolucionario puede y hasta debe limitar los estragos causados por la tendencia objetiva hacia la petrificación y la serialización de la sociedad y los partidos, hacia la centralización y la esclerosis de todos los aparatos. Pero este trabajo correctivo es necesario precisamente porque esta tendencia objetiva es una "ley formal de la dialéctica" y sólo es posible si se comienza por reconocer la existencia de esta tendencia y la imposibilidad de suprimirla de una vez por todas, en las actuales circunstancias.

La tarea del filósofo consiste en plantear problemas, en mostrar su existencia, no en pretender presuntuosamente resolverlos. Volver contra él los problemas que propone y, con el pretexto de que no conoce las respuestas, acusarlo de nihilismo o solipsismo desesperado, es disponer con ligereza de los problemas y proscribir a la filosofía. De hecho, la mayor parte de la crítica dirigida hasta ahora por los marxistas contra Sartre, comienza con una *petitio principii* no verificada por la experiencia histórica. Se acusa a Sartre de no haber demostrado que es posible abolir la alienación, la escasez, la violencia, la burocracia, el Estado. Bajo el rótulo de "ciencia" marxista estos críticos abandonan la ciencia y sobre todo el esfuerzo por comprender la historia. La empresa de Sartre, por el contrario, consiste en proporcionarse (y proporcionarnos) los instrumentos de la comprensión dialéctica y, con ello, los medios de plantear la cuestión de la posibilidad de suprimir lo inhumano en la historia humana, y de las condiciones eventuales de su supresibilidad. Anticipar las respuestas a estos interrogantes, bajo el disfraz de "ciencia" marxista, o negarse a considerarlos, declarando que surgen de la especulación idealista, 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 pudiéramos hacer destruirían nuestras convicciones y la seriedad de nuestro compromiso.

Marco Macció

La dialéctica sartreana y la crítica
de la dialéctica objetivista

Entre los muchos y fundamentales temas que Sartre nuclea y expone minuciosamente en su voluminosa *Crítica de la razón dialéctica* hemos elegido, como motivo de este artículo, el siguiente: fundamento de la dialéctica sartreana y crítica de Sartre a la dialéctica objetivista. Entremos, pues, en materia.

El marxismo dogmático, según Sartre, es aquél que considera la dialéctica de manera objetivista; afirma, en efecto, que en la realidad social existen procesos de desarrollo objetivos que se imponen a todos los individuos (por ejemplo, el proceso de producción capitalista posee un desarrollo objetivo que conduce a la inflación y a la crisis y que se impone a los individuos llevándolos a un destino negativo; es decir, el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas alcanza un punto en el que esas fuerzas entran en conflicto con las relaciones de producción, dando así lugar a un período revolucionario que acomete y arrastra a los individuos).

Estos procesos o fuerzas objetivas de la sociedad (los universales) se encarnan por consiguiente en los hombres concretos (los particulares) que viven dentro de tales procesos, o sea, que ellos determinan la praxis de los hombres y por medio de esta actividad humana inconsciente realizan su tendencia objetiva. Según este marxismo, escribe Sartre, el hombre "enteramente determinado por las circunstancias anteriores, es decir, en último término, por las condiciones económicas, resulta un producto pasivo, una suma de reflejos condicionados".¹ La lógica que sostiene la concepción dialéctica del marxismo dogmático es la lógica del mecanicismo, la lógica analítica; de hecho, esta concepción, en última instancia,

implica que los procesos sociales objetivos sean vistos como un promedio de fuerzas resultante de la suma de las acciones humanas individuales; que sean vistos como reflejos condicionados, productos del ambiente en que los hombres viven, ambiente determinado a su vez por una suma anterior de pasadas acciones humanas.

Para llegar al centro de esta concepción objetivista de la dialéctica, Sartre comienza por examinar la praxis humana, mostrando cómo ella de ningún modo puede reducirse a un reflejo condicionado. Analiza luego a fondo los procesos sociales objetivos, tendiendo esencialmente a probar, según nos parece, que si bien éstos nacen de una síntesis pasiva de los resultados de las múltiples praxis individuales, sin embargo, cada praxis es ésta y no otra, tiende a este resultado y no a otro, puesto que no es un reflejo condicionado muerto sino una relación consciente con el proceso social objetivo. Cada praxis trata de saber qué próximo estadio alcanzará el proceso, para así poder mantenerse en él y no hacerse negar, y de esta manera participa, de hecho, junto con todas las otras praxis, en hacerlo avanzar.

Se entrevé ya la importancia que tiene la dimensión temporal en la realidad humana. Ella es una estructura fundamental de la praxis y es a propósito del tiempo que podemos comenzar a ejemplificar la diferencia entre la dialéctica objetivista y la dialéctica sartreana en la concepción de la praxis. En la lógica del mecanicismo, el tiempo tiene la siguiente estructura: el estadio futuro de un proceso está ya todo contenido en su estadio presente y en sus estadios pasados. ¿Podemos decir lo mismo del futuro de un hombre? No, el análisis fenomenológico de la temporalidad en el hombre nos dice que su futuro existe ya ahora, en el presente, como un destino negativo que las condiciones existentes quieren crearle y, por consiguiente, como un futuro al cual debe oponerse, un futuro que debe negar a través de su praxis, y ésta, por lo tanto, no está determinada por el pasado y por las condiciones existentes como una reacción inmediata a todo ello, sino que nace de la necesidad que tiene el hombre de negar un futuro posible visto como destino negativo. La teoría mecanicista de la praxis

como reflejo condicionado no recoge esta estructura temporal apodéctica de la praxis individual, introduciendo así implícitamente en su lugar una estructura temporal mecanicista.

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.

Según Sartre nuestra acción (sea cual fuere: participación en una huelga, actividad laboral, estudio, búsqueda de la amistad o de la soledad) es una respuesta a situaciones objetivas dadas que nos oprimen y nos niegan. La realidad objetiva es vista en la carne y en el sufrimiento particular de un sujeto ante quien aparece como una negación de su ser, de su humanidad, de su felicidad: de esta condición, de la "prueba de lo vivido", de la desesperación, quiere arrancarse el hombre a través de la acción, a través de un actuar que modifique esa realidad objetiva. He aquí, pues, que si la condición vivida es definible como negación, el proyecto es definible como negación de la negación. Según nosotros, la exposición de Sartre, en último análisis, aun si la interpretación que damos va más allá del texto sartreano, implica que entre la condición dada y la acción no existe una relación mecánica: el hombre no es un "medio" por el que se transmitan fuerzas. 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 solamente 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 es, de su humanidad, de eso 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.

Puesto en evidencia así el error radical de la concepción objetivista de la praxis humana y aclarado el propio concepto de praxis —tema éste que constituye el núcleo de las *Cuestiones de método*—, Sartre debe encarar a continuación, en polémica con la dialéctica objetivista, el amplio problema de las exactas relaciones entre las praxis individuales y el proceso social objetivo dentro del cual éstas se realizan.

Substancialmente, la dialéctica sartreana deberá ser capaz de mostrar la parcialidad, la insuficiencia y también la falsedad de la dialéctica objetivista, mostrando cómo las condiciones universales que envuelven y oprimen al individuo son, ellas mismas, un producto del actuar serial (es decir, por ahora, atomístico) de los individuos. Se tratará de mostrar que la atomización o recurrencia es el origen y la consecuencia del proceso de reificación o alienación.

Desarrollemos este concepto.

LA ALIENACIÓN DE LA PRAXIS: ¿CAUSAS NATURALES O SOCIALES?

Hemos considerado hasta este momento la praxis individual en sus estructuras necesarias, esenciales. Pero al intentar nuclear ahora las relaciones fundamentales entre praxis y sociedad, encontramos que la praxis individual, considerada ya no en sí de manera abstracta sino en el mundo social concreto en el que se mueve, resulta afectada por una nueva característica fundamental: la alienación. Esta, por el contrario, disgrega los caracteres esenciales, constitutivos de la praxis humana, que Sartre señala como totalización práctica y temporalización real. En efecto, el hecho de que la praxis sea totalización práctica significa que el hombre —sintiéndose una realidad destotalizada, es decir, negada por las condiciones existentes— tiende con la actividad práctica a reconstituirse como totalidad, esto es, a negar aquellas condiciones negativas que experimenta. Cuando la praxis está alienada, este carácter

de la praxis humana se trastorna en cuanto la producción de sí mismo por parte del individuo deviene al mismo tiempo la negación progresiva (a partir del presente) de sí mismo (como en el trabajo del obrero). Y de igual modo, que la praxis sea temporalización real significa que el individuo —al sentir el futuro como destino negativo— tiende con la praxis a negar ese futuro y a instaurar otro. Cuando la praxis está alienada, la temporalización se trastorna porque si bien la praxis (por ejemplo, la de un obrero) significa construir para el futuro un producto dado, también es verdad que tal producto no es querido por el individuo, no es propuesto por el obrero: está allí como una muerta exigencia de la máquina que requiere aquel futuro, aquel producto.

Llegamos así a un punto esencial: ¿cómo es posible la alienación? ¿Cuál es la condición fundamental de la posibilidad de la alienación?

Sabemos que la alienación tiene relación con la praxis humana, pero ¿con qué precisamente? Para poder responder es necesario profundizar el análisis de la acción humana y de las condiciones en las que ella se desenvuelve.

Para Sartre, como hemos visto, toda acción (económica, social, política) representa negar una negación que el hombre soporta y que proviene de las condiciones en las que él vive. Tenemos, por lo tanto, una primera negación: la que el hombre soporta; y una segunda negación: la praxis.

¿Cómo es posible la primera negación? Ella es posible porque el hombre es una totalidad constantemente destotalizada, es decir, porque el hombre tiene necesidades; o lo que es lo mismo, porque se encuentra periódicamente falto de algo necesario para el mantenimiento de su existencia. Para Sartre, en la necesidad no está presente solamente la primera negación de la negación; la necesidad, realmente, se caracteriza como falta de algo y como tensión hacia ese algo que falta. Ahora bien, la necesidad (y en particular su aspecto de *falta de*) existe para el hombre (si nos limitamos a considerar la necesidad de comida) porque la función orgánica de la asimilación no encuentra enseguida aquello que le es necesario para su propia realización. La condición en la que el hombre vive está por lo

tanto caracterizada por una rareza de medios en relación con sus necesidades.

Para que el hombre supere la rareza, la lejanía o la falta inmediata de medios, es necesario que la tensión abstracta hacia esos medios que, en principio, caracteriza a la necesidad, se dilate en un proyecto, en una técnica, en la construcción de instrumentos, o sea en una praxis o trabajo.

¿Es posible, entonces, que la alienación se relacione con la primera negación o *falta de*? ¿Podemos, en particular, hablar de una alienación originaria en conexión con la naturaleza humana? Desarrollaremos aquí nuestra interpretación del texto sartreano.

El problema es complejo; sin embargo, no es posible hablar de una alienación originaria. De hecho, la falta de comida no es un carácter relacionado con la función orgánica de la asimilación, sino relacionado con las condiciones en que esta función se manifiesta, es decir, la naturaleza terrestre. La prueba de ello reside en el hecho de que la función orgánica de la asimilación de aire no presenta ningún carácter posible de describir como *falta de*, y esto es así porque en la naturaleza terrestre no hay escasez de aire respecto de las necesidades de las funciones orgánicas.

Por lo tanto, la falta de comida no puede ser considerada como una alienación originaria, vinculada a la naturaleza, sino más bien como una alienación primaria, en el sentido de que la condición ambiental (condición contingente, no necesaria, ya que podría haber sido de otro modo) en la que vive el hombre está caracterizada por una rareza frente a una de sus funciones orgánicas primarias (fundamental, importantísima para su vida).

A esta altura de la cuestión debemos preguntarnos si no es posible llamar alienación (aun cuando sólo en el sentido de primaria y no de originaria) a la *falta de*, a la negación que el trabajo tiende a superar. Me parecen posibles diversas respuestas:

a) si se entiende que el *telos* esencial del hombre es el logro de un estadio en el que la asimilación de comida se desarrolle como la respiración, sin presentar ningún problema y sin

exigirle ningún trabajo, entonces la condición actual del hombre, la negación como *falta de*, aparece como una alienación; b) si se entiende como *telos* del hombre el despliegue de su fuerza y capacidad, entonces todo aquello que pone al hombre en situación de tener que manifestarse a sí mismo deberá ser visto como positivo y, en consecuencia, la *falta de* no será asumida como alienación;

c) si no se asume como *telos* del hombre la supresión de la *falta de*, ni tampoco, por lo tanto, el trabajo o la expresión como fin en sí mismo de la capacidad humana, sino que se asume como *telos* del hombre el logro de condiciones tales que aseguren al trabajo el ser siempre una respuesta adecuada a la exigencia de la que él mismo parte, es decir, la *falta de*, entonces desviamos la atención de la simple negación hacia la negación de la negación (desviamos la atención de la *falta de* hacia la praxis); aceptamos la *falta de* como un hecho normal de la existencia, vinculado a las condiciones de la vida terrestre, y el problema de la alienación se traslada, en consecuencia, de la *falta de* al trabajo.

Nos encontramos aquí frente a tres puntos de vista que afirman tres *telos* humanos distintos. En realidad, no creemos que exista un *telos* único connatural al hombre (lo que haría de la relación entre el hombre y su *telos* un hecho y no una relación intencional), sino que pensamos que el hombre se construye su *telos* en base a la búsqueda de aquello que le parece que expresa mejor su ser y en base también a la búsqueda de las cosas que efectivamente le faltan en la situación en que se encuentra; así como de aquello que le parece útil para suplir sus carencias. A nuestro parecer, de aquí deriva que el hombre, en su condición de ser aislado, no pueda racionalmente plantearse el primer *telos* (el de la supresión del trabajo y, por lo tanto, de la *falta de*) porque ello está fuera de su alcance real; ni tampoco el segundo (el de la expresión como fin en sí misma de su capacidad) porque ello carece de significado, de valor; pero puede, en cambio, plantearse racionalmente el tercer *telos* (el de una superación de la precariedad en la que se encuentra el trabajo frente a su fin: poder satisfacer siempre la necesidad, la *falta de*).

¿Está alienada o no la praxis individual aislada? Si ella está siempre en condiciones de responder de un modo adecuado a la necesidad, el problema no se plantea; pero sí se plantea, en cambio, en las confrontaciones de una praxis insuficiente, precaria o francamente impotente respecto de su *telos*. El problema es abstracto dado que nos apremia conocer la estructura de la dialéctica histórica y la historia es historia del género humano y no de los individuos aislados; sin embargo, ya que esto nos sirve para aclarar el significado de la alienación y, por otra parte, es posible la existencia de individuos aislados, podemos plantearnos el problema. En el caso, entonces, de una insuficiencia de la praxis, el individuo ve crecer su *falta de*, su dependencia de la naturaleza, y la alienación, en el sentido de tener el propio ser fuera de sí en una cosa, se manifiesta como peligrosa, urgente; aumentan la indigencia y el agotamiento físico e intelectual del individuo.

Pero tampoco en este caso ha intervenido ningún hecho nuevo que pueda hacernos hablar, en sentido propio, de alienación; nos encontramos frente a la circunstancias de que la condición del hombre en el mundo se ha tornado más difícil, la rareza se ha radicalizado, y ello requiere naturalmente un esfuerzo práctico más amplio por parte del hombre. Pero nada ha cambiado; efectivamente, es característico, tanto en los niveles más apremiantes de rareza como en aquellos menos elevados, que para el hombre la *falta de*, su trabajo, su finalidad, mantengan iguales significados, es decir, continúen expresando para el hombre exactamente su condición sin esconder atrás otro significado: *su* trabajo es *su* trabajo, no una praxis extraña; su finalidad es *su propia* finalidad, no una exigencia extraña; el resultado de su trabajo es éste y no otro extraño, peligroso, destructor.

Por el contrario, estos significados no deseados de la praxis sumana, y sin embargo implícitos en ella, se manifiestan apenas analizamos a un nivel más concreto las condiciones en las que se desarrolla la praxis misma; en este caso nos encontramos frente a una mutación radical del significado de la pra-

xis para el hombre, por lo que podemos hablar, con derecho, de alienación.

De hecho, el mundo concreto en el que mi praxis actúa no se caracteriza sólo por una rareza de medios frente a mis necesidades —rareza que motiva mi trabajo, es decir, mi trabajo en el sentido de que su finalidad llega a ser la negación de la rareza, o sea, producir los medios aptos para satisfacer mis necesidades—, sino que se caracteriza también por la presencia de otros individuos, los cuales, tendiendo a encontrar en él los medios aptos para satisfacer sus necesidades, interfieren en el campo práctico en el que yo trabajo. Ahora bien, la presencia de una multiplicidad de individuos que se crean su campo práctico, uno vecino al otro, no traería ninguna modificación en la relación entre hombre y naturaleza si la rareza no crease una tensión entre los individuos y no determinase de pronto un campo práctico donde aquellos individuos trabajando se encuentran.

El hecho nuevo es el siguiente: mientras que la praxis aislada es libre, en el sentido de que debe todo solamente a su capacidad y a su fuerza, la praxis operante en la sociedad ve puesto en peligro, implícita o explícitamente, su propio fin y, por lo tanto, la propia existencia por obra del mundo en el cual ella opera (por obra de las otras praxis presentes en ese mundo).

La causa de todo esto reside en el hecho fundamental, constitutivo de la historia humana hasta nuestros días, de que la tierra, como ambiente en el que el hombre vive junto a otros hombres, no provee, aun cuando se la trabaje, medios suficientes para satisfacer las necesidades de todos. Es en esta situación de rareza social de los medios de subsistencia que aparece la alienación verdadera y propia de la praxis. Esta provoca una distorsión de la praxis del individuo, cuya finalidad deviene una finalidad extraña y su producto no es entonces el deseado por él mismo sino un producto extraño, amenazador, que se le enfrenta. En el caso de que la praxis se restrinja a explotar esa zona reducidísima del mundo circundante que puede en ciertas circunstancias otorgársele, ella se expone a la alienación por recurrencia, caracterizada por

el fenómeno de la contrafinalidad natural; en el caso de que la praxis se dirija contra la praxis del otro, por una parte se deshumaniza y obliga a la otra praxis a desaparecer o a asumir fines y exigencias extrañas (alienación por explotación), y por otra parte, aunque resulte vencedora, se expone a un nuevo tipo de alienación por recurrencia, caracterizado por el fenómeno de la contrafinalidad social. Desarrollaremos más adelante estas observaciones.

LA RAREZA Y EL ENFRENTAMIENTO DE LAS PRAXIS

Hemos introducido un nuevo y fundamental concepto sartreano: la rareza. Esta se define como rareza de los medios de subsistencia en un cierto campo práctico (el ambiente donde trabajan los individuos) respecto de la multiplicidad definida de los individuos que en aquel campo práctico trabajan para reproducir su vida. Más precisamente, la relación que define la rareza en una sociedad dada, prescindiendo de la distribución en grupos de la rareza, consiste en la relación precisa existentes entre el número de los individuos, por una parte, y el número de los instrumentos de producción (es decir, de los puestos de trabajo), la cantidad de los productos y la cantidad de los recursos naturales explotados, por la otra.

Veamos ahora de manera más particularizada cómo se estructuran las relaciones entre los individuos en el mundo social caracterizado por la rareza. Sartre sostiene esta proposición fundamental: los individuos, que están separados el uno del otro, encuentran en el campo práctico común su unidad negativa en el sentido de que a través de la materia rara, hacia la cual toda praxis se dirige para utilizarla, cada hombre manifiesta su existencia al otro, se hace presente y entra en relación con el otro, pero se trata de una existencia, de una presencia y de una relación en la exterioridad recíproca. Tal relación, en la descripción que hace Sartre, posee dos planos distintos:

a) En primer lugar, todo individuo participante en la multiplicidad de la que yo también formo parte existe para mí

(aunque yo no lo conozca, no lo haya visto nunca o no lo vea jamás) en cuanto es peligroso para mí, en cuanto puede quitarme un lugar de trabajo, un trozo de tierra en el cual trabajar, un producto, es decir, en cuanto su sola existencia tiende a dar un significado (para sí) a un fragmento material del campo práctico al cual yo quiero dar otro significado (para mí). En consecuencia, todo individuo se siente significado como sobrante del actuar del otro y de todos los otros aunque este actuar no se vuelva contra él personalmente, sino que tienda a realizar sólo el significado del *para sí* (o sea, para el otro). Del mismo modo, todo individuo se sabe determinante del otro y cada otro se sabe como sobrante en el mismo momento en que, con su praxis, quiere realizar el significado del *para sí*.

Por consiguiente, en esta situación, cada hombre, por lejano y desconocido que sea, aparece como inhumano para todos los otros hombres y, al mismo tiempo, cada hombre se sabe inhumano para todos los demás. "Se trata de una estructura objetiva de mi ser, ya que soy *realmente* peligroso para los otros".²

La inhumanidad del hombre no proviene de su naturaleza sino que deriva de que "en tanto que no haya llegado a su fin el reino de la rareza, habrá *en cada hombre y en todos* una estructura inerte de inhumanidad",³ es decir, cada uno, por el hecho mismo de existir y de querer, se sentirá designado como sobrante y designante de los otros como sobrantes.

Se manifiesta así una imposibilidad de la coexistencia.

La rareza funda, por consiguiente, una relación *de exterioridad*, en el sentido de que cada uno es para el otro y todo otro es para ese uno la posibilidad de que la materia necesaria le sea sustraída, que ella asuma un significado distinto del deseado; por lo tanto, la posibilidad de que la materia devenga amenazadora: aquí no hay todavía contacto entre los hombres sino una relación de recíproca, involuntaria e implícita negación, vivida de lejos.

b) En segundo lugar, la relación no aparece más como lejanía, como peligrosidad vivida en exterioridad, sin inmediato contacto, sino como una relación de falsa reciprocidad por

la cual mi praxis (o la de mi grupo) se dirige intencionalmente a negar la praxis del otro (o la del otro grupo), así como la otra praxis se dirige intencionalmente a negar la mía; la exterioridad se desliza por lo tanto dentro de la relación de reciprocidad, de modo tal que aquello que es típico de la reciprocidad, es decir, la comprensión de lo interno de la praxis de los otros, coexiste con una relación de exterioridad. O sea, que la praxis de aquél que comprende tiende a negar al otro, a separarlo de sí. En la pura reciprocidad, el otro que no soy yo es también el mismo, pero en la falsa reciprocidad "nos aparece el mismo como el contra-hombre en tanto que *este mismo hombre* aparece como radicalmente Otro (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte)".⁴

En definitiva, la unidad negativa que los hombres encuentran en el campo práctico de la rareza hace de ellos una falsa totalidad: ellos permanecen exteriores el uno para el otro, como moléculas.

RAREZA E HISTORIA

La rareza, para Sartre, funda la posibilidad de la historia humana; no podemos saber si para pueblos de otros planetas o para la humanidad del futuro —en el caso de superarse la rareza— la temporalización tomará o no el aspecto de una historia; lo que sabemos es que la rareza es la condición necesaria, pero no suficiente, para que la historia se produzca.

La praxis dialéctica (el trabajo) podría existir muy bien inclusive fuera de las condiciones de rareza, ya que, aun habiendo una riqueza infinita de productos naturales, el hombre tendría siempre la necesidad de recogerlos y por lo tanto de trabajar; pero desaparecería la singularidad de nuestra historia, por la que un hombre cualquiera de hoy debe reconocer en la condición de rareza "la necesidad que (a través de miles de años y muy directamente, hoy mismo) le impone ser exactamente lo que es".⁵

Si la rareza es el fundamento de nuestra historia (fundamento contingente porque habría podido también no serlo), ella no es suficiente, sin embargo, para explicar las formas

diversas que la sociedad humana, inmersa en la historia, asume; es decir, explicar por qué algunas sociedades se desarrollan de un cierto modo y otras en forma distinta. Así, la rareza no nos explica por qué cierta comunidad primitiva se transformó en aldea, con propietarios privados de la tierra; por qué otras comunidades se mantuvieron como tales aun bajo la presión de imperios absolutos; por qué se forman de un modo diferenciado las clases opresoras y las clases oprimidas. Es verdad que, en algunos casos, ciertas rarezas condicionan un momento histórico, esto es, una transformación en la estructura de la sociedad, cuando advienen bajo la forma de un inesperado desmejoramiento del nivel de vida, pero en la generalidad de los casos no se puede reconstruir la historia de la humanidad sólo sobre el fundamento de la rareza, ni siquiera distinguiendo los diversos aspectos históricos de la rareza en las diversas regiones consideradas. De hecho, cuando la rareza misma no se encuentra condicionada por la historia (superpoblación, subdesarrollo, etc.), se tiene que una rareza definida (por ejemplo, clima y riqueza del subsuelo de una región), dado un cierto grado de las técnicas de producción, condiciona la historia de aquella región junto con las estructuras sociales, pero no por sí sola. Por otra parte, existen sociedades en donde domina una fortísima rareza y que, no obstante, están detenidas en el estadio de la repetición, es decir, carecen de historia.

Sartre escribe: es la rareza "—como tensión real y perpetua entre el hombre y lo circundante, entre los hombres— la que en *cualquier caso* da cuenta de las estructuras fundamentales (técnicas e instituciones): no en tanto que las habría producido como una fuerza real sino en tanto que han sido hechas en el *medio de la rareza* por hombres cuya praxis interioriza esta rareza aun queriendo superarla".⁶ Esto significa que los hombres, a partir de un mundo social dado donde dominan ciertas técnicas e instituciones y una cierta forma de rareza, modifican esas técnicas y esas instituciones tratando de superar la rareza (la rareza personal, la del grupo o la

de toda la sociedad), interiorizándola en su praxis, o sea comportándose como los hombres de la rareza y dando vida así a una nueva forma social de la rareza misma.

RAREZA Y MARXISMO

Sartre dirige una dura requisitoria contra las concepciones que a veces Marx y más a menudo Engels tienen respecto de la prehistoria y de las sociedades precapitalistas, porque ambos no consideran la rareza como estructura de fondo de la sociedad y por lo tanto no confieren inteligibilidad a sus esquemas. Pero reconoce, en cambio, que el concepto de lucha de clases pone a Marx en situación de captar la realidad de la sociedad capitalista y de dar inteligibilidad plena a su tesis. No obstante, el concepto de lucha de clases sería suficiente, a condición de que Marx y Engels se atuviesen siempre a él, para hacer inteligible la historia entera; de hecho, la lucha de las clases significa negación de unas a través de las otras, negación de los hombres entre sí. Ahora bien, tal negación, que Marx descubre como constante en la historia, es sin duda una realidad fundamental de la historia misma, pero recibe su plena inteligibilidad sólo si se ve en la rareza la negación originaria que crea tensiones entre los hombres y motiva sus contrastes, su separación y la lucha.

Por el contrario, Marx y Engels no ven la rareza como condición de la lucha de clases, sino que, escribe Sartre, sus interpretaciones históricas "harían pensar, si se tomasen al pie de la letra, que toda sociedad goza siempre de lo necesario (teniendo en cuenta los instrumentos de 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".⁷ Para Marx, por ejemplo, es el aumento de las fuerzas productivas en el régimen capitalista, o sea, el modo de producción capitalista, lo que produce la desocupación y la pauperización. Pero, se pregunta Sartre, ¿cómo un hecho positivo (el aumento de la fuerza productiva social, el aumento de la división del trabajo) produce un he-

cho negativo? Tal proceso puede acontecer sólo en el cuadro de una negatividad general: la rareza, es decir, en el cuadro de la necesidad —para una sociedad— de elegir sus muertos y sus subalimentados. Sartre sostiene que la negación del hombre en el hombre a través de la materia es un principio de inteligibilidad dialéctica. En efecto, es a ella que debe hacerse remontar esa permanente negatividad del hombre que es su posibilidad perpetua de ser aquél que, por el sólo hecho de existir, hace morir a los otros o es muerto por los otros. Inclusive, es a ella que debe remontarse ese "aspecto maldito" de la historia humana a causa del cual el hombre ve a cada instante su acción como "robada" y totalmente deformada por el medio en donde él la inscribe.

Para Sartre, Marx y Engels tienen lo suficiente para comprender la historia en cuanto descubren la lucha de clases. "Pero aún hay que encontrar la negación en su comienzo".⁸ En definitiva, para Sartre, el descubrimiento esencial del marxismo reside en que "el trabajo como realidad histórica y como utilización de instrumentos determinados en un medio social y material ya determinado es el fundamento real de la organización de las relaciones sociales".⁹ Esto es incuestionable; lo que Sartre quiere demostrar es que la condición que hace posible que las relaciones sociales sean contradictorias consiste en una negación material que el hombre interioriza. Sartre escribe: "el redescubrimiento de la rareza en la experiencia no pretende en absoluto ni oponerse a la teoría marxista ni completarla. Es de otro orden".¹⁰ Sin embargo, él concluye así: "en el medio de la rareza todas las estructuras de una sociedad determinada descansan sobre su modo de producción".¹¹ Lo que me parece claramente un complemento, en el sentido de una fundamentación lógica del marxismo.

Por lo demás, este concepto es sostenido por el mismo Sartre, allí donde dice que sus indicaciones no pretenden agregar nada "a la evidencia de la reconstrucción sintética que realizó Marx en *El capital*; ni siquiera quieren ser un comentario marginal; en efecto, por su evidencia, esta reconstrucción rechaza todo comentario. Por el contrario (aunque sólo sean posibles sobre la base de esta reconstrucción que vuelve a crear al

mismo tiempo el método y el objeto), se colocan lógicamente, antes de esta reconstrucción histórica, en un nivel de indeterminación y de generalidad mayor: en la medida en que han fijado algunas relaciones del campo práctico-inerte en su generalidad, tratan, sencillamente, de definir el tipo de inteligibilidad que se manifiesta en la reconstrucción marxista; nosotros sólo hemos tratado de establecer sin prejuicios (por lo demás, no hemos terminado nuestra investigación) en qué relaciones fundamentales de la *praxis* con lo circundante material... podremos encontrar un fundamento racional en la evidencia de la experiencia dialéctica tal y cómo puede realizarla cualquier lector de Marx." 12

Por todo lo dicho, me parece que la relación entre rareza y marxismo resulta muy estrecha. En efecto, el concepto de rareza fundamenta la dialéctica histórica sobre un concepto del hombre que es el único posible para una dialéctica, es decir, un concepto dialéctico. Es notable, en realidad, que la historia tenga para Sartre su primer fundamento en una condición social negativa, la rareza, que no es inherente a una esencia malvada del hombre como tal, ni a una adversidad absoluta de la naturaleza, sino que depende estrechamente del número de los hombres y de la escasez de sus técnicas transformadoras de la naturaleza. Sartre funda así la historia sobre una relación entre la humanidad y la naturaleza, relación de rareza que como tal es superable, al menos en principio.

El concepto de rareza podría tener una función esclarecedora en la historia del marxismo, porque libera y subraya uno de los motivos más profundos de la filosofía marxista: su tensión hacia la racionalidad y el logro de la misma. La filosofía marxista puede verse, en efecto, como el coronamiento de un esfuerzo secular de la humanidad por llegar a conocer las causas profundas de la situación social negativa en la que la humanidad ha vivido siempre. El plano de la realidad es alcanzado cuando el conocimiento logra no apoyarse más sobre conceptos que se refieren a causas absolutas —es decir, insuperables— de la negatividad social (como el concepto de egoísmo, de pecado original, etc.), sino sobre un concepto que se refiere a condiciones dialécticas, esto es, superables. En última

instancia, en la posición de Sartre, el humanismo marxista surge plenamente a la luz y está fundamentado: el "mal" aparece en el mundo por causas contingentes, no está fundado en la esencia del hombre, y es superable, por principio.

EL MUNDO PRÁCTICO-INERTE

Hemos dicho que es la rareza la que provoca el agolpamiento de las *praxis* humanas en un único campo práctico y en consecuencia su choque. Pero a decir verdad, se da un caso (y también debemos tenerlo en cuenta en el análisis fenomenológico) en el que la rareza produce el agolpamiento de las *praxis* humanas pero no su choque; en este caso la alienación y la negatividad provienen de la naturaleza, son asociales. Sartre da el ejemplo de los agricultores chinos que han efectuado, por la absoluta necesidad que todos tenían de tierras para cultivar —esto es, por la rareza de tierra—, un milenario desmonte de vastísimas regiones. Esto ha producido, sin saberlo ellos, un desmoronarse continuo de las montañas y las colinas hacia los ríos, lo que ha ocasionado una elevación del lecho de los ríos por encima del nivel de la llanura, y la formación de verdaderos taponos cerca de las desembocaduras. Así, las inundaciones chinas aparecen como un mecanismo construido intencionalmente.

Ahora está claro que la inundación no era el fin conocido hacia el cual se dirigía la *praxis* de ese campesino, en ese lugar y en ese tiempo determinado. Para que exista la *contrafijación* es necesaria una especie de predisposición material (la estructura geológica e hidrográfica de China) y además que la *praxis* que la determina se prosiga en otros lugares y en otros tiempos, es decir, que la *praxis* devenga una *praxis* constituida por millones de *praxis* semejantes, las cuales se unifican precisamente a través de la materia, se funden en la comunidad de la materia. "Queda un solo sello impreso en una sola tierra." 13

Sartre habla a este respecto de síntesis inerte, de unidad pasiva, de alienación por recurrencia. El hecho fundamental es que no se trata aquí de una empresa común y, sin embargo,

ese conjunto infinito de acciones particulares se inserta en la materia como resultado común. Por consiguiente, se tiene una unidad pasiva (no activa; no querida intencionalmente, sino casual) como síntesis aparente de actos dispersos, desunidos. Nos encontramos aquí frente a una forma de alienación —llamada alienación por recurrencia— que no es reducible a la alienación por explotación.

La *alienación por recurrencia* deriva del hecho de que mi objetivación particular (el desmonte total de mi campo) deviene alienación, deviene otra cosa distinta de la que yo he deseado (el desmonte total de una región y las inundaciones) a través de las objetivaciones particulares de los otros.

Por lo tanto, el producto del trabajo humano se enriquece con nuevos significados en la medida en que escapa del trabajador a través de su materialidad y entra en relación con las otras obras humanas, con los otros significados materializados.

Los fines humanos realizándose definen, pues, un campo de contrafinalidad; lo que se ha cumplido en vista a un fin se enriquece con nuevos significados y requiere ciertos comportamientos no previstos por parte de los hombres que lo han producido.

La naturaleza constituye así un límite para la sociedad humana que se objetiva en exterioridad (es decir, atomísticamente), en cuanto la objetivación no asume sólo los significados que la praxis humana quería imponerse, sino que —en cuanto inscrita en la materia— entre en relación con todo el universo material y la objetivación se enriquece con nuevos significados extraños al querer y al saber de quien se objetiva: deviene alienación. La naturaleza alienada, plena de nuevos significados, se vuelve, como contrafinalidad, contra los hombres, contra la sociedad. Este límite es reinteriorizado en la medida en que el desmonte y las inundaciones se presentan como flagelos que deben combatirse. Así se entrevé el trabajo humano como relación entre el hombre y la materia circundante, relación en la que hay una "transformación perpetua de la exigencia del hombre respecto de la materia en exigencia de la materia respecto del hombre."¹⁴

Una característica distintiva del ejemplo que se ha dado es que en él la contrafinalidad se presenta bajo el aspecto de una negación natural de la humanidad, es decir, inundaciones, mientras que en otros casos se tratará de una contrafinalidad social, como por ejemplo la desocupación o bien la crisis económica y las quiebras. Otra característica reside en el hecho de que las praxis humanas individuales entran en relación indirecta a través de la materia y no en relación directa como ocurriría en el caso de un choque de las praxis en el que cada una tratase de negar a la otra para realizar su propio fin. Veremos dentro de poco estos nuevos elementos. Ahora es el momento de señalar algunos caracteres esenciales del ejemplo considerado, válidos en general para toda región del mundo práctico-inerte. Introducimos así un nuevo concepto fundamental de Sartre: es un mundo *práctico* porque es el lugar donde se desarrollan las praxis individuales que unifican y transforman la naturaleza; y es *inerte* porque, dada su materialidad, conserva incisivas, fijadas en sí las modificaciones, los resultados de las praxis individuales, constituyendo así con su inercia la condición necesaria, pero no suficiente, para que entren en contacto aquellas incisiones, la condición por lo tanto de que esas incisiones se modifiquen recíprocamente y de que creen una contrafinalidad.

El paso del campo práctico al mundo práctico-inerte consiste en el hecho de que en el primero está presente sólo una praxis individual que transforma el campo mismo, mientras que en el segundo están presentes una multiplicidad de praxis en un único campo práctico y la rareza produce un agolparse y enfrentarse de aquéllas, de suerte que ahora se deriva una forma de alienación (la alienación por recurrencia) que se relaciona con la praxis individual en la medida en que el objeto producido por ella se le enfrenta. Por consiguiente, el proceso que tiene lugar en este primer nivel de la sociedad que es el mundo práctico-inerte presenta la siguiente estructura:

1) *Multiplicidad de praxis separadas*: cada campesino desmonta separadamente de los otros para realizar su fin individual

2) *Fundirse de las praxis en la materia*: cada modificación,

cada desmonte particular, entra en relación con los otros múltiples desmontes —con el resto del universo material circundante— y se unifica con ellos, sin que ningún campesino en singular lo sepa o lo quiera; la unidad que se forma en la materia es por ello no deseada, pasiva; la síntesis es inerte. Las condiciones que permiten esta fusión material son: a) la vecindad de los individuos agentes, su amontonarse en un territorio limitado respecto de sus necesidades, es decir, la rareza; b) el carácter material del hombre, que tiene un cuerpo pesado, inerte, que es una cosa y puede actuar como tal sobre las cosas, haciéndose con la praxis materia inerte dentro del mundo material; c) finalmente, el carácter pasivo, inerte de la materia, que causa el fijarse, el inmovilizarse de las modificaciones que la praxis humana provoca en ella;

3) *Contrafinalidad*: la fusión que se produce entre las múltiples modificaciones que las praxis individuales separadas han producido parece ahora volverse contra las praxis mismas; la materia se vuelve contra los hombres, deviene negación de las praxis; no es ciertamente una venganza de la materia contra los hombres, sino el resultado de una repetición indefinida y continua del mismo acto por parte de múltiples individuos: el desmonte; lo que cada individuo por sí solo no hubiera podido provocar nunca, lo provoca, sin embargo, ese mismo individuo, sin saberlo ni quererlo, desde el momento en que su acto de desmontar no es ya sólo *subjetivamente* suyo, sino que deviene *objetivamente* un momento de una única inmensa obra de desmonte que nadie de manera intencional ha guiado o proyectado (como ocurre en cambio en la actuación de grupo) sino que se ha producido por sí sola dadas las condiciones esenciales indicadas en el punto 2 y otras condiciones particulares: la naturaleza hidrográfica de China, etc. El individuo se encuentra frente a una contrafinalidad de la materia, la cual trastorna el significado deseado de su acción individual singular (desmonte para poder cultivar lo más posible y así sobrevivir) y le confiere significados monstruosos y negativos (he producido no mi supervivencia sino que he participado en producir mi destrucción, o sea, las inundaciones). En este tránsito del significado subjetivo y positivo para el individuo

del resultado de su acción al significado objetivo y negativo se sitúa la alienación de la praxis en el mundo práctico-inerte; alienación que es social porque su causa es la recurrencia, o sea, el actuar separado, atomístico de los individuos en el campo práctico de la rareza. La contrafinalidad se presenta, finalmente, como destino negativo para los individuos, como un proceso objetivo puesto en las cosas, que llegará a negar a los hombres; el actuar disperso de los hombres provoca en ellos un destino común y plantea así nuevos problemas, nuevas exigencias para los hombres, si ellos quieren oponerse a ese destino. Se produce una nueva negatividad que no es ya aquella originaria fundada en la relación inmediata y exclusiva del hombre —a través de la necesidad— con la naturaleza, sino que es lógicamente la siguiente, fundada sobre la relación entre una multiplicidad separada de individuos y la contrafinalidad de su producto pasivamente común. Esta negatividad social constituye la condición fundamental necesaria, pero no suficiente, para la creación de un segundo nivel de la socialidad, más allá de la socialidad del mundo práctico-inerte: esto es, el actuar de los hombres en grupo, en común, contra el destino que les proviene de un proceso material, producido por ellos atomísticamente.

Lo que hay que comprender es que la contrafinalidad es una estructura esencial del mundo práctico-inerte por la que todo individuo actuando se sumerge en ese mundo y sufre las consecuencias, pero es necesario también comprender que la contrafinalidad no es una potencia negativa, sobrehumana e irracional, que domina y determina para siempre las relaciones humanas; no nace ni de una naturaleza egoísta ni de una aversión del mundo hacia la vida humana. La contrafinalidad encuentra su origen en el actuar disperso de los hombres en el campo práctico de la rareza; o sea, que el proceso objetivo que niega a los hombres ha sido producido y puesto en movimiento por ellos mismos. En consecuencia la concepción sartreana de la dialéctica se muestra a este respecto ejemplificada y dotada de una innegable evidencia, mientras que la concepción objetivista se parece aquí a las concepciones irra-

cionales, religiosas, del mundo, destinadas a recoger y absolutizar un solo lado de la relación dialéctica real.

EL MUNDO PRACTICO INERTE Y LAS CONDICIONES DE LOS OBREROS

El haber delineado ya las primeras características del mundo práctico-inerte nos permite examinar ahora en profundidad la estructura general de esa vasta e importantísima región del mundo práctico-inerte que es el sistema capitalista de producción.

Si el análisis de Sartre es fenomenológico (y esta es una cuestión que aquí no discutimos), no es sin embargo genético en cuanto respecta al sistema capitalista. En efecto, no nos dice cómo nace, sino solamente cuál es su estructura, cómo funciona, o sea, qué relaciones se establecen en él entre el hombre y la materia y entre el hombre y los otros hombres a través de la materia.

Comenzaremos con el tema de la relación entre el obrero y la máquina, lo que nos permitirá profundizar en el análisis de la exigencia proveniente de la materialidad y de la inversión de la praxis.

1) La praxis del obrero está invertida porque él no usa a la máquina como un medio para sus fines, sino que la máquina usa al obrero como a un esclavo, como a un instrumento, un órgano para sus propios fines; el obrero, en efecto, interioriza y realiza los fines, las exigencias de la máquina; estas exigencias, estos fines, están impresos en la máquina como significados inertes, que indican cómo hacerla funcionar, cuáles movimientos hacer, qué ritmo asumir, qué atención prestar. De una máquina, o sea de un sector del mundo práctico inerte, provienen imperativos para el hombre y el hombre está puesto allí frente a la máquina y recibe un salario para servir sus exigencias. En este punto el horizonte se amplía: la materialidad parece dotada de intencionalidad, de fines que le son propios; en realidad —lo sabemos— hay movimiento y significado en la máquina sólo porque ella es el lugar donde las praxis humanas se reúnen y se confrontan; de hecho, es el capitalista, el pro-

pietario de la máquina, quien inscribe y mantiene en ella esas exigencias que se presentan ante el obrero como imperativas: las exigencias que para el hombre provienen de la materia han sido impuestas pues, intencionalmente, conscientemente, por otro hombre que quiere conseguir sus propios fines. Por lo tanto, si un hombre, el obrero, soporta la materia, el mundo práctico-inerte, esto ocurre porque otro hombre, el capitalista, domina lo práctico-inerte.

Pero, ¿por qué el obrero está obligado siempre a soportar las exigencias del mundo práctico-inerte? La respuesta que podemos deducir del razonamiento que Sartre desarrolla es claramente marxista: las condiciones del mundo no permiten al individuo trabajar separadamente de la producción de aquello que le es necesario para su existencia (sería el caso de la praxis individual aislada dirigida a negar la necesidad y a reproducir la vida). En las condiciones de hecho existentes, el hombre puede negar la necesidad y reproducir la vida sólo entrando en el mundo práctico-inerte y soportándolo. En efecto, entre el hombre y los medios para su subsistencia se levanta el monstruoso mundo de lo práctico-inerte que otros hombres poseen (los propietarios de los medios de producción) y dirigen. (Estos últimos, a su vez, realizan exigencias que son propias del mundo práctico-inerte en el que han puesto sus intereses, su ser: las fábricas; por ello, también los aparentes propietarios de lo práctico-inerte lo soportan. Más adelante veremos cómo).

2) Prosigamos ahora el análisis de las influencias de lo práctico-inerte sobre el obrero. Encarnar una exigencia extraña, trabajar para fines extraños, inscriptos en la máquina, significa para el obrero encarnar un ser extraño, encontrar el propio ser fuera de sí, en la máquina; el ser del obrero, la praxis o trabajo que desarrollará, está ya en la máquina en espera de un individuo cualquiera que lo adopte; esta casualidad, esta generalidad del ser que el obrero asume, este servir para todo hace que el obrero sienta su ser como general, como abstracto. Es evidente que el análisis de Sartre reitera aquel que Marx hace en la cuarta sección del libro 1º de *El capital*, allí donde muestra la distinta relación con la máquina,

por una parte, del obrero calificado manufacturero y, por la otra, del obrero no calificado de la industria: el primero tiene todavía un control sobre la máquina en cuanto ella funciona sólo bajo la guía de su habilidad y experiencia personales, el segundo cumple gestos simples, mecánicos, porque la sabiduría y la habilidad están dentro de la máquina, han sido puestas por otras praxis (los técnicos) y no son conocidos por el obrero no calificado. Como anota agudamente Marx, la potencia mental del trabajo está de parte del capital.

Para Sartre, el ser que el obrero asume, es decir, el tipo de su praxis, de su hacer, no penetra en el obrero sólo en las horas de trabajo; ello determina, a través del salario que el obrero recibe, un ulterior ser suyo, fuera del trabajo, en la vida familiar y en el tiempo libre, con la posibilidad de nutrirse, de educar los hijos, de curarse, de usufructuar de la cultura y de las diversiones, todo en modos estrechamente definidos. Por lo tanto, el ser total del obrero (el tipo de su trabajo y el mundo de su vida, o sea, lo que hace y lo que puede) corresponde a su condición de órgano de una máquina, por lo cual le llega a menudo lo que es necesario para la manutención; un ser, pues, que le proviene totalmente del mundo práctico-inerte, un ser que está ya allí esperándolo en ese mundo práctico-inerte que a su vez está predeterminado y preconstruido por el movimiento de la sociedad capitalista. Además, mientras el mundo práctico-inerte capitalista construye lentamente ese ser que el obrero deberá encarnar —o sea, la máquina y sus exigencias, frente a las cuales será puesto el obrero—, también construye las condiciones generales que harán que una multiplicidad de individuos se encuentren desocupados, sin instrumentos de producción y sin conocimientos y capacidades particulares, prontos por lo tanto para el trabajo en la máquina.

¿Cómo puede ocurrir esto? Me parece necesario poner en evidencia, tanto más cuanto que Sartre no lo hace, la función extraña que aquí viene a desempeñar el nacimiento. Es a través de él que el mundo práctico-inerte muerde sobre nuevas generaciones; el mundo práctico-inerte divide de hecho a los hombres en sectores diversos, según las funciones que ellos

desarrollan dentro de él, y les asigna un ser (tipo de trabajo y modo de vida) que se prolonga en sus hijos, a los que hace crecer de modo tal que sean aptos para asumir, cuando adultos, el mismo tipo de trabajo y el mismo modo de vida del padre. Por consiguiente, es el mundo práctico-inerte el que crea las clases, pero es el nacimiento el que coloca al individuo en esta o en aquella clase, el que "sitúa" al hombre en el mundo.

3) Retornemos ahora a los problemas de la dialéctica, a partir de los cuales habíamos analizado el Libro 1º de la *Crítica*. Desde el momento en que el obrero aparece totalmente "construido" por el mundo práctico-inerte, completamente envuelto por él, determinado en el pasado, en el presente y en el futuro por los procesos que tienen lugar en lo práctico-inerte, parece entonces que la dialéctica objetivista alcanzará a mostrarse verdadera: lo universal parece dominar lo particular del modo más completo. Por una parte está el mundo práctico-inerte, con sus procesos, sus exigencias, con sus construcciones de "seres" para los hombres y de hombres para esos "seres" y, por otra parte, están los individuos que se hacen esclavos del mundo práctico-inerte. A decir verdad, parece que hubiera todavía una libertad para el hombre, ya que su devenir esclavo significa que él persigue con este medio un fin propio, que no le proviene de lo práctico inerte: la reproducción de la vida. Su conversión en órgano de lo práctico-inerte parece por lo tanto no afectar la libertad de la praxis, ya que este instrumentalizarse a sí mismo es un medio para alcanzar un fin libremente propuesto, como negación de la necesidad y de la carencia. Pero una profundización del análisis muestra cómo ésta es sólo una ilusión y cómo la praxis está real y totalmente alienada. En efecto, Sartre sostiene que los dos caracteres principales de ella, el ser totalización práctica y temporalización real, están distorsionados; en realidad, la totalización, es decir, la producción de sí mismo contra las condiciones negativas soportadas, deviene para el obrero negación de sí mismo ya que el ser que el obrero asume lleva en sí un futuro negativo para el hombre, está destinado a llevar al obrero frente a acontecimientos determinados y segu-

ros: enfermedad profesional, agotamiento físico, envejecimiento y muerte precoz, despido, desocupación, etc. A su vez, la temporalización real de la praxis se cambia, porque lo que es característico de la praxis —la superación de la materialidad existente hacia la producción de una nueva materialidad— está ya inscripto, significado en la máquina, es ya un futuro muerto, presente en ella; así la praxis humana, que es superación del ser ya dado hacia la producción de un ser futuro, está superada por el hecho de que el ser futuro está ya significado como exigencia en el ser presente. De tal manera, en el mundo práctico-inerte la condición fundamental de la praxis individual, es decir, la relación de interioridad unívoca en la que ella pone al hombre con la materia, se cambia y deviene relación de falsa interioridad recíproca. De hecho, la interioridad es recíproca porque el hombre somete la materia a su trabajo, pero este sometimiento ya dado es requerido por la materia misma, y es falsa la interioridad porque el hombre se siente extraño a un trabajo extenuante, mecánico, no deseado, que lo lleva a la destrucción de sí mismo.

El carácter inerte del mundo práctico-inerte no reside sólo, como ya hemos dicho más arriba, en el hecho de retener inscriptos en sí los resultados de la praxis, sino que, más propiamente, reside en esclerotizar, en volver inerte la praxis misma; en no dejar al individuo ninguna libre finalidad que alcanzar a través del trabajo en el mundo práctico-inerte. Reside en no dejarse superar por la praxis individual, sino, por el contrario, en constreñir completamente al individuo, imponiéndole sus exigencias y sorbiéndole lentamente la vida.

Para Sartre, el ser del obrero (esto es, su trabajo y su modo de vida) es una realidad definida e insuperable dentro de la cual cada obrero conduce su vida individual diferenciada (uno tocará el violín, otro se comprará una motocicleta, otro trabajará en el Partido, etc.) según los gustos y las tendencias personales, realizando siempre, sin embargo, posibilidades inscriptas en su ser objetivo por el salario y marchando hacia su destino, sea éste cercano o lejano. Superar la presión del mundo práctico-inerte, vencer su ser-de-clase, le es posible al obrero sólo a través de una praxis en común con los otros obreros,

orientada a negar y a disolver el mundo práctico-inerte, apropiándose, impidiendo para siempre la contrafinalidad. Y aquí Sartre se remite a Marx, cuando éste escribe en *La ideología alemana*, que antes que los obreros lo adviertan, las condiciones de su trabajo son algo con lo que ellos se identifican, mientras que más tarde, con el desarrollo de la industria y la mecanización, estas condiciones devienen abstractas, accidentales y tiene comienzo el conflicto entre ellas y los obreros.

El mundo práctico-inerte ha asumido una dimensión monstruosa en el sistema capitalista, en cuanto no produce ya una contrafinalidad parcial, momentánea, como en el ejemplo de las inundaciones en China, sino que, por el contrario, produce una contrafinalidad absoluta que distorsiona todos los caracteres de la praxis humana, excepto el de su transparencia al sujeto agente. En efecto, el mundo práctico-inerte, con su contrafinalidad, existe desde siempre frente al obrero como un obstáculo más allá del cual están sus medios de subsistencia: haga lo que hiciere el obrero, si quiere lograrlo debe realizar inmediatamente la contrafinalidad, es decir, producir su propia destrucción mientras produce la propia vida.

Enseguida, apenas comienza a trabajar, el obrero inicia la contrafinalidad, pero al mismo tiempo, el obrero tiene absolutamente necesidad de trabajar. La dialéctica objetivista está aquí muy vecina a la verdad; desafortunadamente ella olvida que el mundo práctico-inerte está él mismo movido por los individuos, está sostenido por los obreros y por los capitalistas; por lo tanto, la dialéctica objetivista vuelve a resultar parcial y falsa.

¿En qué se diferencia la alienación de los obreros de la alienación de los capitalistas? ¿Cómo se presenta para ellos su propia unidad en la clase? Responderemos a estas preguntas después de haber analizado la relación de los capitalistas entre sí y de los capitalistas con la materialidad que poseen; alcanzaremos entonces el fundamento concreto de la dialéctica a nivel del mundo práctico-inerte.

EL MUNDO PRACTICO-INERTE Y LA CONDICIÓN
DE LOS CAPITALISTAS. LA SERIALIDAD

Hemos visto de qué manera para los obreros, sofocados y aplastados por las exigencias y por la contrafinalidad del mundo práctico-inerte, los capitalistas aparecen como los poseedores y los dirigentes de lo práctico-inerte mismo. En efecto, si la máquina suministra imperativos y fines prácticos al obrero, ello ocurre porque el capitalista, poseedor del aparato de producción, ha inscripto en la máquina los imperativos y los fines que el obrero debe realizar. Inclusive si la máquina se presenta como el destino del obrero, si ella lo crea en cuanto lo hace obrero y al mismo tiempo lo lleva a la destrucción (envejecimiento precoz, muerte prematura, enfermedad profesional, agotamiento físico y nervioso), esto ocurre por el hecho de que la máquina se mueve no para realizar la humanidad del obrero sino persiguiendo fines extraños al obrero y lo usa por lo tanto sólo como un medio; más todavía, si la máquina se mueve participando de un movimiento general que va hacia la crisis económica y en consecuencia al despido y a la explotación forzosa del obrero, ello sucede porque la máquina es parte de un todo del cual ella misma recibe su destino (como veremos más adelante). En este punto debemos preguntarnos: ¿por qué el capitalista pone en la máquina tales imperativos? ¿a qué tiende con sus fines inhumanos? ¿es el capitalista, acaso, el dueño de lo práctico-inerte o de aquel sector de lo práctico-inerte que posee?

Según Sartre, la alienación fundamental del capitalista reside en el hecho de que él ha puesto su interés en su industria, es decir, ha puesto su ser-fuerza-de-sí en una cosa; ahora bien, esa cosa, el ser material del capitalista, entra en relación con el resto de la materialidad (las otras industrias, las mercancías, las condiciones generales del mercado, la tasa de ganancia media, etc.), o sea que es un punto de un sistema material: el sistema capitalista de producción; en tales condiciones, toda industria soporta negaciones y corre peligros de los que debe salvarse y que debe poder prever y evitar: esta función es asumida por el capitalista que desea man-

tener con vida el propio ser material del que depende estrechamente.

Dos interrogantes:

1) Si nos preguntamos qué empuja al hombre a poner su ser en una fábrica y a encarnar así otra figura histórica de la alienación, me parece que debemos referirnos de nuevo a la necesidad; el hombre, en efecto, tiene por esencia su ser fuera de sí en los medios de subsistencia y el capitalista se acoraza contra esta carencia originaria poniendo su ser en una cosa que le procura, con lo otro, también los medios de subsistencia. De tal modo, la praxis propia del capitalista no nace inmediatamente de la necesidad, del hecho de tener el propio ser fuera de sí en los medios de subsistencia. De tal modo, la praxis propia del capitalista no nace inmediatamente de la necesidad, del hecho de tener el propio ser fuera de sí en los medios de subsistencia, sino que esa praxis nace de las necesidades de su industria y está dirigida a realizarlas. La necesidad, por lo tanto, aparece sólo como motivación originaria de la alienación, del haber puesto el propio ser fuera de sí en la industria, del haber aceptado, en suma, desarrollar una actividad alienada para reproducir la propia vida; por consiguiente, la necesidad está detrás de la entrada del hombre en el mundo práctico-inerte, es el motivo que mueve al hombre a vestirse con los ropajes del capitalista, y no sirve para explicar entonces la forma de su actividad en lo práctico inerte.

Dado que esta exposición en torno a la necesidad y a sus relaciones con la alienación del capitalista está claramente implícita en la exposición sartreana, me parece más interesante poner en evidencia la estrecha relación que aparece aquí entre la perspectiva desde la cual Sartre mira la alienación social y aquélla desde la cual Hegel mira el mundo enajenado, en la *Fenomenología del Espíritu*. En efecto, así como para Hegel la conciencia individual, abstracta, cerrada dentro de sí, acepta entrar en el mundo del espíritu enajenado y alienarse soportando las condiciones y las fuerzas que dominan ese mundo, para Sartre, el hombre (capitalista u obreros) debe entrar en el mundo práctico-inerte y soportar toda su

presión; pero mientras para Hegel los motivos que mueven la conciencia a alienarse son extraños al saber de la conciencia y provienen del espíritu que quiere hacerse luz y realizarse, para Sartre estos motivos están presentes en el saber del hombre y fundados en su propia condición humana, en la circunstancia de que el hombre tiene "necesidad de". Aquí se ejemplifica una relación entre Hegel y Sartre que está presente a menudo en la *Critica* y que me parece caracterizada por el hecho de que Sartre retoma ciertas perspectivas hegelianas pero superándolas al fundamentarlas en lo concreto, al sustraerlas de la "suspensión" con la que aparecen en Hegel.

2) ¿Dónde tiene su origen la praxis propia del capitalista? Hemos visto que él pone su ser en una cosa, en el capital; ahora bien, es justamente de las exigencias del capital que proviene la praxis del capitalista; en efecto, el capital solamente subsiste si de continuo se reproduce y no puede reproducirse sin esfuerzo y lucha, funciones éstas que asume el capitalista. La concepción de Sartre en este punto es rigurosamente marxista; basta pensar en este famoso pasaje de la Sección Segunda del Libro Primero de *El capital*: "La circulación del dinero como capital lleva en sí mismo su fin, pues la *valorización del valor* sólo se da dentro de este proceso constantemente renovado. El movimiento del capital es, por tanto, incesante. Como agente consciente de este movimiento, el poseedor de dinero se convierte en capitalista... El *contenido objetivo* de este proceso de circulación —la valorización del valor— es su *fin subjetivo*, y sólo actúa como *capitalista*, como capital personificado, dotado de conciencia y de voluntad, en la medida en que sus operaciones no tienen más motivo propulsor que la apropiación progresiva de riqueza abstracta. El *valor de uso* no puede, pues, considerarse jamás como fin directo del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, sino el apetito insaciable de ganar".¹⁶

La condición negativa de fondo en la que se encuentra el ser material del capitalista depende del hecho de que el capital se reproduce si la industria funciona, es decir, si las máquinas producen, y éstas producen si las mercancías son ven-

didadas y éstas, finalmente, son vendidas si encuentran compradores. Aquí reside la alienación primera del capitalista como tal: él ha puesto el propio ser fuera de sí en una cosa que depende de otros, esto es, en la mercancía, en la cual ha puesto un significado (ser vendida) que debe realizar a toda costa pero cuya realización no depende sólo de él sino también de la intervención de la praxis de los otros, de los compradores. Esta dependencia es maciza y obsesiva en el sistema capitalista de producción ya que en él aparecen múltiples industrias y en consecuencia múltiples capitalistas lanzados todos a encontrar compradores. Aparece pues una rareza especial: la rareza de los compradores. Ocurre así que otras praxis se dirigen a los mismos compradores de los que cada capitalista tiene necesidad e intentan sustraérselos para vender su propia mercancía, realizar sus propios significados. En estas condiciones, el campo práctico se extiende ya que múltiples praxis se entrecruzan y se oponen, presentándose para cada capitalista una contrafinalidad. La mercancía se muestra de tal modo como la esencia material de la sociedad capitalista, como el lugar donde las praxis se oponen y del cual esas praxis extraen sus motivaciones, como el motor del mundo práctico-inerte capitalista. No por simple ocurrencia dedica Marx el primer capítulo de *El capital* al análisis de la mercancía.

Por lo tanto, la libre praxis de otro limita, en el mundo práctico-inerte, a través de la materia elaborada, la libertad de la praxis del capitalista: dos relaciones unívocas de interioridad se encuentran en la misma materia elaborada; en la misma mercancía donde un capitalista pone un significado (ser vendida), otro capitalista pone un significado contrario (no ser vendida). De tal modo, el producto, la mercancía, ya no asume más sólo los significados de cada uno, sino que —a través de los distintos significados que recibe de los otros— es ella la que significa al individuo y éste se comporta como el significado de su producto ya que la mercancía ha llegado al punto de volverse contra el productor, en cuanto ella le traza la posibilidad de un destino negativo; el hombre está así constreñido a intervenir para negar los significados negativos que los otros han inscripto en su mercancía.

Nace de este modo una exigencia inerte, inhumana, dirigida a negar la realización de la praxis del otro, es decir, la posibilidad del otro de encontrar compradores para su mercancía; y sabemos que negar la praxis de otro significa negar su humanidad y, en consecuencia, tender a un fin inhumano, a pesar de que ello realice la humanidad del agente. Este es el círculo infernal que domina en el mundo práctico-inerte.

Aparece así una nueva estructura de lo práctico-inerte: la relación humana directa de negación. En el caso de los campesinos chinos la contrafinalidad nacía de una unidad pasiva, inerte, de su praxis contra su saber y querer; en el caso de los obreros, la contrafinalidad los alcanza casi automáticamente ya que el sistema de producción no tiene como fin explícito negar la humanidad del obrero, sino que sólo tiene un fin extraño a él (la explotación es sólo un medio). Ocurre ahora en cambio que la contrafinalidad nace del actuar directamente hostil de cada capitalista hacia el otro y los otros, de una intencional voluntad de negar al competidor. Cada capitalista, en efecto, puede mantener su ser material, su industria, puede realizar el significado que ha puesto en la mercancía sólo si encuentra un mercado, y lo encuentra sólo si pone precios más bajos que los de sus competidores y si, al mismo tiempo, gana más que ellos.

LA SERIALIDAD

En este punto encontramos una nueva estructura —la última y la fundamental— del mundo práctico-inerte: la serialidad. Este concepto aparece como una verdadera y propia innovación sartreana. Sartre ha descubierto un tercer tipo de relación humana, que está entre la relación directa de reciprocidad entre dos personas y la relación de grupo en el que cada individuo persigue los mismos fines que los otros a pesar de tener una tarea diferenciada. La relación de serialidad es una relación muerta, no viviente, por la cual cada individuo entra en relación inerte con una multiplicidad indefinida de otros individuos que no conoce ni sabe dónde están precisamente, pero cuya sola presencia determina su praxis y su impotencia.

Veamos enseguida, en lo concreto del sistema capitalista, a qué se refieren algunos fundamentales términos seriales, como *relación de alteridad, actuar en alteridad, colectivo*, etc.

La relación de los capitalistas entre sí es una relación de serialidad. En efecto, la exigencia de disminuir los precios y de aumentar la producción o, lo que es lo mismo, de alcanzar una tasa dada de interés, se le impone a una industria y a un capitalista en particular porque se le impone también a otra industria y a otro capitalista; cada uno tiene tal exigencia y tiende a realizarla; mi ser, o sea mi praxis, está determinado por el ser del otro, por la praxis del otro, que actúa como yo; pero al mismo tiempo, ello es verdad para todos. Es éste el típico condicionamiento serial por el cual el ser del individuo en la serie produce de inmediato su propia alienación, actuando él como el otro y actuando el otro sobre él. El actuar en alteridad aparece por lo tanto como constitutivo de la praxis del capitalista. Ahora podemos preguntarnos: ¿cuáles son las condiciones que hacen posible la serie en la que están inmersos los capitalistas? Son aquellas condiciones particulares que ya hemos visto y que caracterizan el sistema capitalista de producción: a) la propiedad privada de los medios de producción y en consecuencia la separación de los productores; b) su dependencia común de un mismo grupo de consumidores y por tanto su mutua oposición. En la situación del capitalismo cada productor se dirige al mismo ámbito de consumidores, al que se dirigen separadamente de él y separadamente entre sí los otros productores. Me parece que se puede decir entonces correctamente, aun cuando Sartre no lo dice, que lo colectivo está aquí representado por los consumidores, si se entiende por colectivo, en el lenguaje serial, el "objeto" en el cual un conjunto de individuos separados encuentra su "unidad como separación de interioridad", es decir, su síntesis pasiva. Así, la relación inerte de alteridad entre los capitalistas (relación indirecta de cada capitalista con todos los otros, independientemente de su lejanía o conocimiento recíproco) encuentra su posibilidad, como toda relación serial, en lo colectivo en que ellos mismos hallan su unidad pasiva, es decir, en el grupo de los consumidores, ya

que los capitalistas dependen de ese grupo y están en una serie justamente por su común dirigirse a él, cada uno separadamente de los otros.

En la serie, pues, la relación entre un capitalista y otro no es una relación que se cierra sobre sí misma (como ocurre, por el contrario, en el caso en que dos capitalistas dominen un mercado), sino que el otro significa para cada capitalista la fuga serial de todos los capitalistas operantes en un mismo mercado o en una sociedad. De tal modo la presión de la alteridad sobre cada capitalista puede presentarse como presión impersonal de un proceso objetivo del capital social que tiende a establecer un cierto precio general de los productos y a requerir una tasa general dada de ganancia. En efecto, la materialidad, la maquinaria total de la sociedad, posee un movimiento propio, con ritmo determinado, al cual cada industria debe tratar de adaptarse. He aquí que el espectro de la dialéctica objetivista retorna: lo universal posee un movimiento que tiende a negar lo particular; ello impone ciertas condiciones objetivas que tienden a bloquear el movimiento de cada industria en particular. Sartre puede ahora resolver plenamente el problema porque su análisis llega al centro de la cuestión: lo universal en el mundo práctico-inerte es un segundo tipo de colectivo construido por el actuar en alteridad serial de los individuos; de tal modo que si por una parte se impone a los individuos, por la otra, constituye la unidad pasiva de sus múltiples praxis singulares y separadas, y su movimiento nace de la unidad pasiva del movimiento de cada una de las praxis separadas.

Ya que Sartre no trata sino brevemente el proceso capitalista de producción como colectivo, nosotros hablamos de él autónomamente pero teniendo presente la exposición similar que hace Sartre en torno al mercado como colectivo.

Este segundo tipo de colectivo, por lo tanto, está representado por el movimiento general de la economía capitalista en un momento dado y se presenta al capitalista como algo importante, no a causa de su estructura pasada o presente sino por la que será su estructura en un futuro próximo, esto es, por aquéllas que serán las condiciones generales que tal

movimiento establecerá (un precio y una tasa de interés dados). Pero, ¿qué es lo que en el presente mueve a lo colectivo hacia ese futuro? Lo colectivo nace de la unidad pasiva de cada una de las praxis separadas de los capitalistas que encuentran en ese colectivo su síntesis inerte; en la realidad, las múltiples praxis aisladas son las que justamente determinan el movimiento de lo colectivo y en consecuencia la estructura que asumirá en el futuro. Esto ocurre porque cada capitalista prevé que los otros capitalistas trabajan para conseguir ciertos precios y una cierta tasa de ganancia explotando al máximo las posibilidades que los adelantos técnicos y el mercado ofrecen; cada capitalista sabe que el conjunto de las praxis de los otros capitalistas modificará las condiciones económicas objetivas y por lo tanto siente la necesidad de adaptarse a ese proceso para no quedar excluido y ser aniquilado. Y esto es válido para todo capitalista, de modo que cada uno, presumiendo que podrá ser negado por el estadio futuro que un cierto proceso objetivo alcanzará y que todavía no existe, contribuye a crear justamente ese estadio futuro. La presión sobre cada uno de un futuro objetivo vivido como negativo genera en ellos un obrar subjetivo individual que, sumándose al obrar subjetivo de cada uno de los otros, crea justamente ese futuro objetivo. La praxis aislada, pues, no está dirigida contra el proceso objetivo, contra el universal que está a punto de comenzar a desarrollarse, sino que estará dirigida a hacer que el agente se mantenga dentro de ese proceso y actuando así contribuirá a producir ese movimiento de lo universal, tenga éxito o no en su intento personal. Lo universal, por lo tanto, se presenta como negación de los individuos, a pesar de ser un producto de su actuar. ¿Cuáles son las condiciones generales que constriñen a la praxis humana a alienarse en lo práctico-inerte, es decir, a poner en movimiento el monstruoso e inhumano proceso objetivo que se vuelve (contrafinalidad) contra los individuos y los pone en condiciones de tener que oponerse a él con todas sus fuerzas? La alienación de la praxis, el paso de la objetivación a la alienación y a la contrafinalidad, se funda sobre la atomización o recurrencia de las praxis

individuales, o sea, sobre esta condición de fondo: todo individuo tiende a realizar solipsísticamente su humanidad en el campo práctico de la rareza, es decir, en la tensión y en el choque con los otros individuos, rareza que es aquélla de los compradores en el sector capitalista del mundo práctico-inerte). Esto significa que en la mercancía, en la materia, se inscriben significados diversos y contradictorios y por lo tanto que cada uno vuelve su praxis contra la del otro y quiere negarla para no ser negado. La separación en la rareza provoca el antagonismo serial y el actuar en alteridad, y esto pone en movimiento un proceso objetivo, un universal, negativo para cada uno y al que cada uno debe poderse adaptar. En este punto Sartre se refiere expresamente a Marx, allí donde en *El capital* (Sec. 1º, p. 78) ¹⁶ muestra cómo el capital es puesto en movimiento por todos los individuos de una sociedad y es, por eso mismo, una fuerza social, la cual, sin embargo, se vuelve contra los individuos, como algo que existe fuera de ellos; en efecto, las relaciones de producción entre los hombres asumen una forma reificada, escapan a su control y a sus acciones individuales a causa del comportamiento atomístico de los hombres en el proceso productivo. Sartre, por su parte, ha profundizado el concepto de atomización y ha encontrado en él la alienación por recurrencia y la relación humana de alteridad.

Volvamos al problema de la dialéctica. A nuestro parecer la teoría irracionalista del egoísmo como fundamento de la relación humana ha sido deshecha por el análisis sartreano de los colectivos y, lo que es más importante, también la dialéctica objetivista se limita a señalar la presión de lo práctico-inerte sobre el individuo. Ahora bien, es verdad que la materialidad se vuelve contra la praxis del capitalista como contrafinalidad, ya que es en la materialidad donde aparecen significados diversos de aquellos que cada capitalista ha puesto, y significados tendientes a negarlo; y es verdad también que la materialidad constriñe al individuo a oponerse a aquellos significados, realizando fines inhumanos dirigidos a negar al otro para salvar la propia humanidad, estableciendo, por lo tanto, una inhumanidad en las relaciones hu-

manas. Aún más: es verdad que la materialidad vuelve inertes las praxis de los obreros, realizando, a través de los fines que ellos se proponen, sus propios fines; y es verdad inclusive que es la materialidad la que roba la praxis de los obreros, en el sentido de hacer que mientras ellos trabajan para reproducir sus vidas, produzcan al mismo tiempo su propia destrucción; finalmente, es verdad que el mundo práctico-inerte penetra en la acción de los individuos robándole el sentido que ellos le han puesto, distorsionando toda relación originaria en provecho de su propio movimiento sin objeto e inhumano ya que, en suma, tiende a negar al hombre. Sin embargo, todo esto es un solo aspecto de la relación dialéctica entre universal y particular, relación ésta que es el origen y la causa de aquella otra. La dialéctica sartreana alcanza a aprehender también este segundo momento, el fundamental (el primero en la realidad), y en consecuencia alcanza el nivel de lo concreto (por cuanto considera el primer nivel de la socialidad). En efecto, como ya lo hemos visto, lo práctico-inerte, lo universal, no es otra cosa que la unidad pasiva de las praxis individuales en el mundo de la rareza, o sea, del antagonismo o de la relación de alteridad; el pesado mecanismo inhumano del mundo práctico-inerte tiene su origen en una cierta forma histórica de relación humana, cuya condición primaria es la separación de los individuos, su actuar atomístico, dentro del campo de la rareza.

Nos habíamos preguntado cuál era la diferencia entre la condición de los obreros y la de los capitalistas dentro del mundo práctico-inerte. Ahora me parece posible recabar del análisis de Sartre esta distinción, aunque él no hable de ella expresamente. Ambos persiguen su objeto, es decir, la negación de la necesidad y la reproducción de la vida, pero contemporáneamente ponen en movimiento un proceso objetivo que se vuelve contra ellos tendiendo a negarlos. Sin embargo, mientras para el obrero la negación es segura, para el capitalista es sólo posible, ya que éste puede luchar duramente y mantenerse a sí mismo manteniendo su industria; éstas son las condiciones fundamentales necesarias en que se encuentran las dos clases que mueven los procesos funda-

mentales de lo práctico-inerte en correspondencia con su diversa función, relativamente activa y dirigente una y totalmente pasiva la otra. Capitalista y obrero parten ambos de una común situación alienante: ambos tienen el propio ser fuera de sí en los medios de subsistencia, pero la participación en el proceso capitalista de producción de esos medios los pone en una situación alienante diferente. Ambos tienen su ser fuera de sí: el capitalista en la industria y el obrero en la máquina; pero el primero tiene allí también su interés, mientras que el obrero no; es decir, el capitalista pone todo su yo, su conciencia, en ese ser; pone toda su participación en realizar ese ser material, porque en él se satisface y realiza su poder y no tiene, por lo tanto, sentido de su alienación, mientras que el obrero se coloca frente a la máquina como si fuera otro, encarna sí un ser extraño pero lo siente precisamente como extraño, no descubre aquí su yo más interno sino que encuentra en ese ser la destrucción de su personalidad y, por lo tanto, es consciente de su alienación. El capitalista está completamente fuera de sí, está alienado en segundo grado, por así decirlo, ya que, paradójicamente, puede realizarse en la alienación; el obrero, por el contrario, está alienado sólo una vez. Esta situación fundamenta el destino humano de los dos seres: el capitalista está completamente inmerso en la materialidad y sin progreso posible; el obrero recibe de la máquina, en cambio, un ser al que rechaza y por lo tanto tiene posibilidades de progreso: el futuro está de parte de la conciencia del esclavo.

Aparece aquí la relación entre el obrero y los otros obreros y entre cada uno de ellos y la clase como colectivo. Una vez más, será el concepto de serialidad el que permitirá alcanzar la evidencia en la descripción de estas relaciones.

Según Sartre, frente a la maquinaria de una sociedad se constituye la clase obrera como colectivo. Anteriormente hemos visto cómo el obrero encuentra su ser, su praxis, ya inscrita en la máquina frente a la cual es puesto y cómo este ser que él debe encarnar es totalmente general, le va bien a él y a cualquier otro; hemos visto cómo su praxis es un imperativo que le proviene de la máquina, de manera tal que

su trabajo le resulta extraño y, finalmente, hemos visto cómo la máquina se le presenta como algo que tiende a crearle un destino negativo. Este sentirse como algo general, abstracto, y este sentirse llevado hacia un destino negativo, permite a cada obrero reconocer su identidad con los otros obreros.

Tal identidad permanecería abstracta si no fuese vivida en el antagonismo del mercado de trabajo y en la solidaridad de las acciones reivindicativas locales. Es a través de los primeros enfrentamientos y de las decepciones que la clase como colectivo se perfila a los ojos de cada obrero; en efecto, cada uno ve que su ser, su impotencia, está determinado por el ser de los otros y, por lo tanto, aceptando su impotencia realiza para sí el ser-otro y al mismo tiempo se hace otro para los otros, esto es, afecta a los otros con su impotencia; esto es verdadero para cada uno y así, en la relación de alteridad con sus compañeros, cada uno toma conciencia de la clase como de una dispersión de individuos que se extiende por todo el país y que se presenta a cada uno como una realidad compacta, densa, insuperable, que crea la absoluta impotencia y el absoluto ser-otro de cada uno. Sartre escribe: "La clase como colectivo se vuelve cosa material hecha con hombres en tanto que se constituye como negación del hombre y como imposibilidad serial de negar esta negación".¹⁷

De tal manera, pues, no sólo el conjunto de la maquinaria de una sociedad se presenta como destino a los obreros, sino que también su propia clase se le presenta a cada uno como destino, es decir, como falta de solidaridad, como unidad pasiva, como imposibilidad de luchar y cambiar aquel destino negativo que proviene del movimiento del mecanismo. Así, el ser-común-de-clase no es ni una totalidad que se impone a sus partes y es distinta de ellas, ni un concepto que indique la múltiple repetición de una característica común a todos, sino que es el hecho de que cada uno está en la clase por cuanto su inercia e impotencia se funda en la inercia e impotencia de los otros; es el hecho de que cada uno está condicionado por los otros, en la medida en que él mismo y por sí mismo, es otro.

La clase, en consecuencia, se constituye cuando el obrero no sólo se reconoce idéntico a los otros obreros de la fábrica y abstractamente a todos los otros obreros del país (identidad que se funda sobre el mismo trabajo abstracto, sobre el salario y especialmente sobre el destino común), sino también cuando, después de las primeras organizaciones y acciones y los primeros enfrentamientos, el obrero siente la presencia potente de la clase en su mismo ser como determinante de su inercia y pasividad, como un impedimento para luchar contra el destino negativo.

De esta experiencia negativa de la clase como objeto inerte, nace en cada obrero la exigencia de crear un grupo, de superar la dispersión. La socialidad comienza a existir entonces como un proyecto que existe por separado en cada obrero. De tal modo, la socialidad como fin aparece como negación de dos aspectos del mundo práctico-inerte: negación del objeto común como destino y negación de la multiplicidad como serialidad. La socialidad es un medio, así, para luchar contra el destino, "es decir, contra los hombres que en un determinado régimen hacen *ese* destino de la máquina";¹⁸ pero es también un fin en sí, en cuanto creando "una organización social perpetuamente activa"¹⁹ disolverá totalmente el campo práctico-inerte del sistema de producción capitalista y lo someterá al control de las organizaciones sociales, de una praxis de grupo. "Su único porvenir (el del obrero) está, pues, en el segundo grado de la socialidad, es decir, en las relaciones humanas en tanto que se hacen en la unidad de un grupo".²⁰ El proletariado aparece entonces como una realidad movida y contradictoria porque es una praxis de grupo (o mejor dicho, de grupos) que carcome la inercia de la clase como dispersión de individuos ligados sólo por relaciones de impotencia. "La clase obrera representa en su contradicción el esfuerzo más tenaz y más visible de los hombres para reconquistarse los unos por los otros, es decir, para *arrancarse al Ser* en tanto que éste les da el estatuto de cosa humana en el medio de otras cosas humanas que son sus productos inanimados".²¹

SARTRE Y MARX

1. A pesar de su carácter embrionario y su limitado alcance, *La Critique de la Raison Dialectique et le Droit*, de Nicos Poulantzas (*Archives de Philosophie du Droit*, t. X, Sirey, París 1965), constituye una interesante tentativa en este sentido.

2. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*.

3. "Este materialismo de lo 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 valor provisional: no existen, todo remite siempre a la totalidad de la *Historia natural*. . . Así, todo pensamiento real, tal y como se forma *presentemente* en el movimiento concreto de la Historia, se considera como una deformación radical de su objeto. . . Pero en el momento en que todo se acaba en este objetivismo escéptico, de repente descubrimos que nos lo imponen con una actitud dogmática, con otros términos, que es la Verdad del Ser tal y como aparece a la conciencia universal. El espíritu ve la dialéctica como ley del mundo. El resultado es que volvemos a caer en pleno idealismo dogmático. . . Se tome como se tome, el materialismo trascendental acaba en lo irracional: o suprimiendo el pensamiento del hombre empírico o creando una conciencia noumenal que imponga su ley como un capricho, o volviendo a encontrar en la Naturaleza 'sin aditamentos extraños' las leyes de la Razón dialéctica bajo la forma de hechos contingentes" *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Bs. As., 1963, t. I, pp. 174-75, 180.

4. *Ibid.*, I, p. 184.

5. *Ibid.*, I, pp. 192-94.

6. *Ibid.*, I, pp. 199-200 (El subrayado es mío - A. G.).

7. Se puede encontrar una excelente descripción de esta concepción, en su aspecto subjetivo, en *Defensa de Granada*, de Kazimiers Brandy. Está resumida nítidamente por el humor popular checo en la siguiente broma: El Director del Plan Estatal confió

a un militante de base, bien conocido por su inteligencia, que la economía nacional checa estaba en una situación lamentable y le pidió consejo. El militante aconsejó la rigurosa aplicación de la línea oficial, y la expuso elocuentemente. "Ya sé todo eso", dijo el director, "pero es su opinión personal lo que quiero. ¿Tiene usted una opinión?" — "Por supuesto", replicó el militante, "pero estoy equivocado".

8. *Crítica*, t. II, p. 542.
9. *Ibid.*, II, pp. 187-89.
10. *Ibid.*, I, pp. 214-18.
11. *Ibid.*, I, pp. 511-32.
12. *Ibid.*, I, p. 527.
13. *Ibid.*, I, p. 530.
14. *Ibid.*, I, pp. 396-97.
15. Existen algunos buenos resúmenes parciales, como el de Marco Maccio en *Aut-Aut*, n. 82, pp. 58-92. [Trabajo incluido en el presente volumen, pp. 43-82].
16. *Crítica*, I, pp. 229-431.
17. *Ibid.*, II, pp. 9-368.
18. *Ibid.*, II, p. 379.
19. Ver Poulantzas, *op. cit.*
20. *Ibid.*, II, p. 76 ss.
21. *Ibid.*, II, p. 77.
22. *Ibid.*, II, pp. 256 a 534.
23. *Ibid.*, II, p. 376.
24. *Ibid.*, II, p. 82.
25. *Ibid.*, II, p. 243.
26. *Ibid.*, II, p. 303.
27. *Ibid.*, II, pp. 296-377. A este respecto véase también "Preliminares al estudio de la hegemonía en el Estado" en Nicos Poulantzas, *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, 1969.
28. *Ibid.*, II, pp. 365-66.
29. *Ibid.*, II, p. 336.

LA DIALECTICA SARTREANA Y LA CRITICA DE LA DIALECTICA OBJETIVISTA

1. *Crítica*, I, p. 81.
2. *Ibid.*, I, p. 289.
3. *Ibid.*, I, p. 290.
4. *Ibid.*, I, p. 291.
5. *Ibid.*, I, p. 282.
6. *Ibid.*, I, p. 285.
7. *Ibid.*, I, p. 307.
8. *Ibid.*, I, p. 313.
9. *Ibid.*, I, p. 315, n. 1.

10. *Ibid.*, I, p. 315, n. 1.
11. *Ibid.*, I, p. 316.
12. *Ibid.*, I, p. 389.
13. *Ibid.*, I, p. 328.
14. *Ibid.*, I, p. 330. Hemos modificado aquí el texto de la versión castellana de Manuel Lamama, necesitado de una mayor fidelidad con el original francés: "Transformation perpétuelle de l'exigence de l'homme par rapport à la matiere en exigence de la matiere par rapport a l'homme" (edic. Gallimard, T. 1, p. 235). *N. del T.*
15. Carlos Marx, *El capital*, Edit. Cartago, Bs. s., 1965, t. I, pp. 125-26.
16. Sartre, en realidad, se refiere al *Manifiesto del partido comunista* y a la parte final del Cp. 2 de la Sección Primera de *El capital* (v., *Crítica de la razón diléctica*, I, p. 493). *N. del T.*
17. *Crítica*, I, p. 499.
18. *Ibid.*, p. 495.
19. *Ibid.*, I, p. 495.
20. *Ibid.*, I, pp. 495-96.
21. *Ibid.*, I, p. 505.

Indice

Ben Brewster	
<i>Introducción</i>	7
André Gorz	
<i>Sartre y Marx</i>	13
Marco Macció	
<i>La dialéctica sartreana y la crítica de la dialéctica objetivista</i>	43
Notas	83

NOTA DEL EDITOR

Los trabajos incluidos en el presente volumen fueron tomados de las siguientes publicaciones:

1. Ben Brewster, "Presentation of Gorz on Sartre", *New Left Review*, nº 37, may-june 1966, pp. 29-32. Traducido por Ofelia Castillo.
2. André Gorz, "Sartre and Marx", *New Left Review*, nº 37, may-june 1966, pp. 33-52. Traducido por Ofelia Castillo.
3. Marco Macció, "La dialettica sartriana e la critica della dialettica oggettivistica", *Aut-Aut*, nº 82, luglio 1964, pp. 58-92. Traducido por Delia García y Carlos R. Giordano.

Agradecemos a ambas revistas la autorización concedida para publicar estos trabajos.