

# THESIS

HOMENAJE A JEAN PAUL SARTRE

NUEVA REVISTA DE  
FILOSOFIA Y LETRAS

▶ JULIANA GONZALEZ  
▶ MARC CHEYMOL  
▶ ALBERTO CONSTANTE

7

▶ CESAREO MORALES  
▶ CARLOS SOLORZANO  
▶ HERNAN LAVIN CERDA

▶ JUAN GARZON  
▶ ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ  
▶ JORGE MARTINEZ CONTRERAS  
▶ ULRICH VON WILAMOWITZ MOELLENDORF



Henri Cartier Bresson

Octubre / 1980

# THESIS

**Nueva Revista de Filosofía y Letras.  
Año II, Número 7  
Octubre / 1980**





**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

***Rector:***

**Dr. Guillermo Soberón Acevedo**

***Secretario General Académico:***

**Dr. Fernando Pérez Correa**

***Secretario General Administrativo:***

**Ing. Gerardo Ferrando Bravo**

***THESIS. NUEVA REVISTA  
DE FILOSOFIA Y LETRAS***

**Publicación Trimestral de la  
Facultad de Filosofía y Letras**

***Director: Abelardo Villegas***

***Editor: Benjamín Villanueva***

***Consejo de Redacción: José Pascual Buxó,  
Juliana González, Benjamín Villanueva***

***Secretaria de Redacción: Elsa Cross.***

# Indice

## **HOMENAJE A JEAN PAUL SARTRE**

**JULIANA GONZALEZ:** 6  
*Los caminos sartreanos de la libertad*

**MARC CHEYMOL:** 14  
*Sartre y la creación literaria*

**JORGE MARTINEZ CONTRERAS:** 22  
*Ruptura y continuidad en la filosofía de Sartre*

**CARLOS SOLORZANO:** 29  
*Temporalidad e intemporalidad  
en el teatro sartreano*

**CESAREO MORALES:** 37  
*Sartre y la dialéctica*

**JUAN GARZON:** 45  
*Libertad personal y militancia  
política de Sartre*

**ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ:** 50  
*La estética libertaria y comprometida de Sartre*

**HERNAN LAVIN CERDA:** 58  
*Seis poemas*

**ALBERTO CONSTANTE:** 62  
*El canto gregoriano*

*La tradición presente*  
**ULRICH VON WILAMOWITZ MOELLENDORF:**  
*El desenvolvimiento del espíritu helénico* 65  
(Primera de dos partes)

*Notas y reseñas*  
**Juan Coronado** sobre *La vida breve* de Juan Carlos Onetti.  
**Tarcisio Herrera Zapién** sobre las *Sátiras* de Persio.

**L**a desaparición de Sartre ha sido, para algunos, una ocasión más para expresar un anticomunismo y un antimarxismo no carentes de presupuestos. De *L'Express* a Octavio Paz se habló, de nuevo, del "fin de los socialismos", como escribe Alain Touraine en un libro reciente, de la "muerte del marxismo", del "fracaso de una utopía": el marxismo "humanista" de Sartre, intento de "revitalización" del marxismo, sólo habría sido un proyecto bien intencionado pero, en la realidad, un fracaso total.

Frente a todos estos "entierros" prematuros y ante todos estos "enterradores" precipitados, síntomas de la

crisis general del capitalismo, vale la pena pasar, una vez más, por Sartre, para identificar mejor su intento. Con diversos recursos, Sartre busca conmover el dogmatismo marxista de los años cincuenta; busca ponerlo en crisis, si por esto se entiende lo propio de toda teoría que se encuentra constantemente ante situaciones nuevas: situaciones que ha de explicar abriendo así espacios de conocimiento a partir de los cuales una forma nueva de la política sea posible.

El arma fundamental de Sartre es el "humanismo". ¿Era éste el dispositivo adecuado para lograr lo buscado? La discusión está abierta. Quizás, como lo piensan o



**Sartre  
y la  
dialéctica**



**CESAREO  
MORALES**

lo pensaron los que, en una forma u otra, se reclaman o se reclamaron de Althusser, no es el "humanismo" el que puede contribuir al desarrollo del marxismo, sino una amplia política de masas y una profunda reflexión sobre esa política, sobre el carácter del poder, sobre la relación entre discurso y poder, entre representación imaginaria y poder.

De los diversos aspectos de Sartre, sólo voy a referirme aquí a uno de ellos: a su intento por atrapar la especificidad de la acción humana.

### 1. El hombre como proyecto moral

Todo comenzaría por una crítica de la conciencia como "fuerza digestiva" de las cosas y de sí misma. De acuerdo a esto, las cosas se reducirían a estados de conciencia. Y esta última no sería más que la transparencia de su propia interioridad. Sartre se subleva contra esta filosofía de la inmanencia, contra la concepción del conocimiento como *diástasis* continuada: asimilación, unificación, identificación.

En ese movimiento crítico de la "filosofía digestiva", como la llama Sartre, la conciencia husserliana viene en su auxilio. Las cosas, el mundo, la realidad, son exteriores a la conciencia y, sin embargo, todo es relativo a la conciencia misma: conciencia y mundo se dan en el mismo golpe.<sup>1</sup> La conciencia es algo irreductible, pero algo lanzado hacia fuera de sí misma: no es sustancia. La conciencia se constituye como estallamiento de sí misma, como arrancamiento a lo que inicialmente es: "toda conciencia es conciencia *de* algo" (Husserl).

Esta filosofía de la trascendencia permite abandonar los pequeños compromisos de toda clase de la filosofía de la inmanencia, los "intercambios protoplásmicos", la "tibia química celular", para lanzarse por el "gran camino, entre los peligros, en medio de una luz cegadora"<sup>2</sup>: "ser, es ser-en-el-mundo" (Heidegger). Se trata de estallar en el mundo a partir de la nada del mundo y de la conciencia: el estallamiento de la conciencia en el mundo es el comienzo del ser-en-el-mundo. Esta forma de ser de la conciencia es la *intencionalidad*.<sup>3</sup> Así, el hombre no es una interioridad: es hacia afuera, en el mundo, entre los demás hombres.

En relación con la acción, la intencionalidad se hace *libertad*: aparición de lo nuevo, producción de un acto creador comprometido en la verdad. De esa verdad sólo el hombre es responsable: su adhesión a la verdad en el acto libre es un acto metafísico y absoluto.<sup>4</sup> Y es que el hombre no posee la libertad como una característica más entre otras: el hombre *es* libertad.<sup>5</sup>

Se trata, aquí, de la verdad de la moral: la verdad de la vida diaria, la de las relaciones del hombre con los demás, la de él mismo. En esta perspectiva, la primera gran obra literaria de Sartre, *La náusea*, aparece como una fenomenología de la acción moral. Hay en ella una crítica radical del sofocamiento de la libertad en la vida cotidiana, crítica que remite a la posibilidad de una acción

nueva fundada en la libertad. Todos estos elementos serán sistematizados en *El ser y la nada*.

La Segunda Guerra Mundial agudiza la búsqueda de los fundamentos de la acción. Sólo que, a partir de entonces, el compromiso moral se sitúa en el espacio de la responsabilidad política. Al fundar, en 1945, *Les Temps Modernes*, junto con Merleau-Ponty, R. Aron y M. Leiris, con la ausencia de Malraux y de Camus que desistieron en el último momento, declara que "sólo quiere decir la verdad sobre el mundo y sobre nuestras vidas". El tránsito de Sartre por la exigencia de la verdad moral, le lleva a la cuestión de la *verdad de la política*. Se trata de una pretensión quizás desmedida, pero necesaria. Quizás también llena de ambigüedad, si se recuerdan sus opiniones sobre la Unión Soviética de 1954 y, por otra parte, su condena de la invasión de Hungría.

A nivel teórico, estas ambigüedades aparecen en *El existencialismo es un humanismo*. Ahí, Sartre quiere superar algunos de sus primeros planteamientos. La cuestión de la libertad, por ejemplo. Si, en una época el *cogito* cartesiano le parecería que era un cuestionamiento libertario, ahora quiere ir más allá. Se trata de construir una filosofía de la *subjetividad concreta* cuyo acto fundamental sea la "posibilidad de elección"<sup>6</sup>. Esta subjetividad concreta es la misma realidad humana, la realidad del hombre: "el hombre no es más que lo que él se hace".<sup>7</sup> El hombre es proyecto, es libertad, por eso, "el hombre es, ante todo, un proyecto que se vive subjetivamente".<sup>8</sup> Esto es lo que funda la *decisión* del hombre, su decisión original: las decisiones de todos los días descansan sobre esa elección más radical. Un teleologismo superficial, mecanicista, aplicado al hombre, no tiene sentido.

La subjetividad concreta es *responsabilidad*. En la decisión está en juego toda la realidad, sobre todo la de los demás hombres: elegir, es elegir a todos los hombres. En mi elección todo se cuestiona y todo se compromete, todo se replantea nuevamente desde su comienzo: cada decisión es un acto ejemplar, un acto re-fundador. Sartre busca con una radicalidad feroz lo nuevo. Quiere sacudir a cada momento el polvo del aburrimiento ontológico y de una realidad opaca: la vida se inventa, el hombre se hace en cada momento. Los valores no preexisten a la decisión del hombre. No hay valores *a priori* como lo sostuvo Kant: los valores tienen sentido porque el hombre opta por ellos. Esto es lo que explica que los hombres pueden realizar acciones impregnadas de novedad.

En este momento de reflexión moral radical, Sartre concibe la acción como algo puntual, como contingente. Esto, con una radicalidad extrema. Yo sólo puedo responder de mi acción. No puedo pensar en continuidad alguna. No puedo asegurar ningún triunfo. Cada día y cada momento puede cuestionarse el camino seguido: son los riesgos de la libertad.

En este momento la *totalización* es impensable en la historia. En la perspectiva libertaria del Sartre de los años cuarenta, ni siquiera es posible una totalización a nivel individual. En todo caso, una operación así se en-



cuentra sólo al límite: es la decisión renovada del hombre la que lo asegura a él mismo como continuidad. La historia individual del hombre sólo se sostiene en el poder de trascendencia de él mismo. Desde ahí puede ir más allá de las condiciones que lo determinan y sólo desde ahí puede comprometer todas sus acciones: sólo desde la verdad de la subjetividad es posible la continuidad de la acción, es decir, la totalización de la misma.

En esta forma la acción es verdadera, auténtica, cuestionadora, subvertidora del orden impuesto a las cosas. El fundamento de esta acción está en su verdad. Y una acción sólo es verdadera si está fundada en una verdad absoluta. ¿Cuál es esta verdad? "La conciencia captándose a sí misma".<sup>9</sup> Únicamente desde el lugar de esta verdad absoluta el hombre deja de ser objeto para convertirse en sujeto responsable, es decir, libre. Al final de cuentas, es esa subjetividad libre la que funda la acción. Pero, afirma Sartre, esta subjetividad se da en el mundo de la intersubjetividad: ser libre es ser libre con los otros hombres; una acción sólo es desobjetivante si se da en el mundo-de-los-hombres.

Si a partir de estos planteamientos Sartre puede hablar de la totalización subjetiva, se encuentra sin armas para hablar de la totalización histórica. Por ahora, nada puede decir de la novedad en la historia. Buscando los recursos que le permitieran esto último, Sartre llega al marxismo.

## 2. La totalización histórica

**P**ara Sartre, las filosofías se constituyen en condiciones bien definidas: son discursos que dan expresión al movimiento general de la sociedad. Mientras una filosofía es algo vivo, constituye el espacio al interior del cual los hombres de ese periodo o de ese tiempo, se plantean preguntas y tratan de responderlas, emprenden acciones e intentan llevarlas a buen término.

La filosofía, ese "objeto desconcertante"<sup>10</sup>, es, en primer lugar, una cierta forma de tomar conciencia de sí para la clase dominante: es lo que sucede con la filosofía cartesiana en la época del capitalismo mercantilista y con Kant durante el capitalismo industrial. En segundo lugar, la filosofía es una totalización del saber contemporáneo: las filosofías unifican todos los pensamientos. Una filosofía viva nunca se presenta como cosa inerte: nace del movimiento social y muere en el porvenir. Es *totalización concreta*<sup>11</sup> y, al mismo tiempo, *proyecto absoluto* de unificación llevado hasta sus últimos límites. Por esto, las filosofías aparecen como "métodos" de investigación y de explicación.

En tercer lugar, toda filosofía es práctica, aun la que aparece como la más especulativa: en todas ellas "el método es una arma social y política".<sup>12</sup> Y una filosofía mantiene su eficacia mientras permanece viva la *praxis* que la engendra, que la sostiene y a la que ella ilumina. Su relación es privilegiada con la práctica, ya que puede impregnar a las masas y convertirse, "en ellas y por ellas", en arma colectiva de emancipación.



Las filosofías aparecen como formas de la razón, como estructuras del pensar. El cartesianismo, por ejemplo, inspira a Holbach, Helvetius, Diderot y hasta a Rousseau y, aparece también, para la clase ascendente, como una rebelión intelectual "espontánea": como sucede con el cartesianismo del Tercer Estado en la Revolución Francesa. Se trata, aquí, de una expansión de la forma de la razón, de la forma del pensar. Es una rebelión abstracta pero necesaria: "la violencia de las armas (en la Revolución Francesa) derrotará privilegios que se habían disuelto ya en la Razón".<sup>13</sup> El poder crítico del cartesianismo es tan grande que ciertas fracciones de las clases populares lo hacen suyo: esto explica la participación de esas clases en la Revolución.

Las filosofías que poseen todas estas características son raras. Del siglo XVII al XX, Sartre distingue tres que las poseerían: Descartes, Kant-Hegel y Marx. Se trata de tres filosofías que son, una después de la otra, "el humus de todo pensamiento particular y el horizonte de toda la cultura: son indispensables mientras el momento histórico de que son expresión no haya sido depasado".<sup>14</sup>

Esto sucede, en nuestro momento, con el marxismo: se trata de una filosofía que vive de su propia indepasabilidad. En esta perspectiva, es notable que todas las críticas antimarxistas no sean más que rejuvenecimientos de ideas premarxistas. En la época actual, considera Sartre,

intentar "superar" el marxismo sólo sería volver al premarxismo.<sup>15</sup> Por esto, es inevitable que al interior de este horizonte se planteen todos los problemas, todas las preguntas, las reconfiguraciones filosóficas menores, las ideologías, como llama Sartre a estas últimas.

El marxismo afirma la prioridad de la acción (trabajo y praxis) sobre el saber. Igualmente, la heterogeneidad entre saber y acción. Afirma, frente a Hegel, que la acción humana es irreductible al conocimiento, que es algo que debe vivirse y producirse.

El marxismo parte de la acción humana y es en su intento por entenderla que se construye como "totalización filosófica". Se trata de la acción del "hombre concreto": una acción que se da a partir de sus necesidades, de sus condiciones específicas y de su trabajo. Esa acción modifica las necesidades y las condiciones iniciales, las transforma y, a partir de las condiciones nuevas, encuentra el ámbito renovado de las acciones posteriores. A la comprensión de esta trabazón de acciones que modifican el ámbito en que se dan, es a lo que Sartre llama la *totalización dialéctica* que construye el marxismo.<sup>16</sup> Para él, no se trata de proponer "esencias" o "tipos" artificialmente aislados, sino de reconstituir "el movimiento sintético de una verdad que ha llegado a ser".<sup>17</sup> Es una búsqueda de lo concreto: eso concreto que es la historia, es decir, la acción humana, a la que, por tener la posibilidad de modificarse a sí misma, de negarse, se le puede llamar acción dialéctica.

Sin embargo, el marxismo se detuvo. De esta detención fueron responsables temores de toda clase: temor a la novedad de la acción, temor de las discusiones y de los conflictos, temor al "libre llegar a ser de la verdad".<sup>18</sup> Los dirigentes del Partido sucumbieron a todos estos temores y congelaron el marxismo.

Después de esta detención lo fundamental, para Sartre, era volver al marxismo a la experiencia de la acción. Así había aparecido el marxismo: como una forma de acercamiento a la acción humana. Había que volverlo a su proyecto original.

Esto no se da sin problemas. Al referirse a los análisis que Marx hace del *18 Brumario* y de la *Lucha de clases en Francia*, Sartre sostiene una idea muy común todavía en nuestros días pero que no es más que una caída en la ideología empiricista del conocimiento: sería el "método dialéctico" el que Marx estaría aplicando en sus análisis, el "punto de vista dialéctico", el "análisis dialéctico". Según este "método", los hechos nunca aparecen aislados: van juntos al interior de la unidad superior de un Todo, en donde mantienen relaciones internas recíprocas.<sup>19</sup> A pesar de su idealismo empiricista y quizás, al interior del mismo, Sartre intenta llegar hasta la especificidad de la contradicción. Las acciones de los hombres se dan en el seno de totalidades constituidas por sus contradicciones internas, de "totalidades desgarradas"<sup>20</sup>: en esas contradicciones, en esos "desgarramientos", la acción encuentra su fuerza dialéctica.

En este punto, Sartre hace una distinción importante:

al interior de la explicación que el marxismo da de la acción hay que distinguir entre la explicación de universalización y la explicación como totalización. La primera se obtiene gracias a los conceptos, la segunda, al identificar totalidades concretas. El marxismo explica la historia conceptualmente y, al mismo tiempo, la hace aparecer en la concreción de sus contradicciones, en sus desgarramientos. La universalización es una puesta en perspectiva y un ordenamiento de los condicionamientos diversos de las prácticas, la totalización es la apropiación de la "totalidad singular". Los principios teóricos, los conceptos, funcionan como *reguladores* de la búsqueda de la verdad histórica, pero ésta se encuentra, como tal, en la construcción de la totalidad concreta.<sup>21</sup>

A partir de esta distinción se comprende que los conceptos marxistas no designan "entidades" sino que se trata de *principios* que han de conducir a totalidades vivas. Identificar estas totalidades es, para Sartre, el "análisis de la situación concreta". Ciertamente, la identificación de una totalidad concreta no es todavía el análisis acabado, hay que insertar esa totalidad al interior de otras totalidades superiores y más abarcales, pero el primer análisis es absolutamente necesario. También en este trabajo de totalización amplia los conceptos marxistas funcionan como principios reguladores. Pero, de nuevo hay que aclarar que se trata de eso y nada más: son conceptos abiertos, claves, esquemas de la interpretación, pero no son ellos mismos saber totalizado.<sup>22</sup>

Hay que llegar a conocer como acciones históricas las totalidades más diversas: un discurso, una votación, una acción política, un libro. Hay que llegar hasta la intención de las diversas acciones, sólo se pueden explicar a partir de las contradicciones económicas.<sup>23</sup> No se ve con claridad cómo se han de articular aquí los principios teóricos que funcionan como "reguladores" en la búsqueda de la verdad histórica y las "totalizaciones concretas". En ciertos momentos se tiene la impresión de estar ante un empiricismo total: las acciones revelarían ellas mismas su verdad y los hombres dirían, a su vez, la suya. De aquí la insistencia de Sartre en ir al *hombre concreto*: "El marxismo concreto debe profundizar los hombres reales y no disolverlos en un baño de ácido sulfúrico."<sup>24</sup> Un baño de ácido sulfúrico teórico, podría haber agregado Sartre.

En la búsqueda de lo "concreto" de la historia las cosas van apareciendo cada vez menos claras. Parecería que para Sartre lo concreto sería el hombre. Sin embargo, no se trata, propiamente, de una visión individualista de la historia, ya que para ver al hombre concreto hay que situarlo exactamente al interior de los grupos reales y perfectamente definidos a partir de los cuales su acción es posible. Pero, por otra parte, aunque reconoce que, a partir del *18 Brumario*, Marx muestra cómo la acción se da en el espacio de una representación imaginaria que aparece como "matriz de la acción real y objetiva"<sup>25</sup>, la explicación teleológica de esa acción se convierte en una cuestión central.





En el anfiteatro de la Sorbonne, durante el movimiento estudiantil en mayo de 1968

Sartre sólo critica la utilización "torpe" de las explicaciones teleológicas: los fines no han de ser interpretados en forma mecanicista ni como simples resultados imprevistos. En estos dos casos se trataría, solamente, de un formalismo teleológico. Las buenas explicaciones teleológicas son las que llegan a lo concreto, a los hombres con sus objetivaciones y sus trabajos, a las relaciones humanas que se dan entre ellos. No basta, para esto, conocer el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, ya que a este nivel estamos todavía en la generalidad. Hay que explicar las "estructuras más profundas" que dan cuenta de las acciones de los hombres.

Al marxismo le faltan los recursos teóricos para llegar a esta concreción, le faltan las "mediaciones" para llegar a lo "concreto singular".<sup>26</sup> Para llenar esta ausencia, Sartre propone el existencialismo y el psicoanálisis. Sólo gracias a estas mediaciones se puede ir más allá de la generalidad de las relaciones de producción y de las estructuras político-sociales para encontrar las relaciones humanas en su realidad concreta. En el estudio de este último, Sartre considera que la "microsociología" sería de gran ayuda. Se podría llegar así a la identificación de toda una serie de relaciones concretas que el hombre vive en su grupo. Por ejemplo, no hay trabajadores en general, hay los trabajadores de tal o cual empresa, que viven en condiciones específicas; trabajadores de tal o cual barrio, con estas y aquellas tradiciones, costumbres, etc.

Todos los trabajadores se encuentran bajo ciertas relaciones de producción, pero la explotación de los mismos es siempre concreta. El barrio, el grupo, pueden estimular o frenar el impulso a una acción determinada que haya tenido su origen en la fábrica. Sartre insiste mucho en el "grupo de habitación". Entre éste y el "grupo de producción" hay un retraso. Pero, por otra parte, cada vez más el Estado capitalista realiza fuera de la fábrica toda una estrategia de control que lleva al debilitamiento de las acciones políticas y sindicales de los trabajadores: casas de la cultura, organizaciones deportivas, organizaciones de barrio, etc. Es cierto que a través de todo esto se eleva el nivel cultural de las masas, pero, al mismo tiempo, éstas absorben las fórmulas burguesas de la cultura. Se hace entonces necesario un estudio riguroso de este tipo de grupos en donde relaciones nuevas remiten a condiciones nuevas.

La conclusión de Sartre en este punto es que el "método dialéctico" ha de integrar estos elementos en su construcción de las totalizaciones concretas: se trata, pues, de construir en el corazón del marxismo una *antropología concreta*.

Al proponer esto, Sartre parte de la famosa carta de Engels a Marx, en donde escribe que "los hombres hacen su historia ellos mismos, pero en un medio dado que los condiciona". ¿Qué significa aquí que el hombre hace la historia si, por otra parte, la historia hace al hombre? Sartre rechaza cierta interpretación marxista que concier-



be al hombre como "producto pasivo" de la historia, como "suma de reflejos condicionados" y perfectamente ordenados por las condiciones económicas.<sup>27</sup> En este caso no habría "agente humano": el hombre sería como una máquina. Para Sartre esta concepción no es marxista: concretamente, contradice la Tercera Tesis sobre Feuerbach que afirma que "el educador ha de ser, a su vez, educado" y en la que se afirma la irreductibilidad de la praxis humana.<sup>28</sup> El aporte teórico del marxismo sería la voluntad de ir más allá de las oposiciones de la exterioridad y de la interioridad, de la multiplicidad y de la unidad, del análisis y de la síntesis, de la naturaleza y de la antinaturaleza.

De acuerdo a esto, las contradicciones, en su organización compleja, pasan por el hombre, por el sujeto; lo constituyen, pero, al mismo tiempo, inducen en él una acción cargada de novedad: "el hombre, en el tiempo de la explotación, es a la vez, el producto de su propio producto y un agente histórico que no puede en ningún caso pasar por un producto".<sup>29</sup> El hombre es una condensación de contradicciones en movimiento: eso explica el movimiento mismo de su praxis.

Aquí, una más de las ambigüedades de Sartre: ¿Qué son para él los hombres? ¿Qué significa la pluralidad de las relaciones humanas? Reconoce, por ejemplo, que los hombres no tienen conciencia del alcance real de lo que hacen, pero que esto viene no de que el hombre no haga la historia sino de que los demás también la hacen.<sup>30</sup> Reconoce, por otra parte, que en el proletariado se dará, en un mismo movimiento, su acción histórica y la conciencia de la misma: el proletariado será el verdadero sujeto de la historia.<sup>31</sup> Sólo con él aparecería esa gran novedad: la dé un sujeto de la historia. En toda la historia anterior también el hombre hace la historia, pero este hacer es una *objetivación* en la historia, una alineación: "la historia que es la obra propia de toda la actividad de los hombres, les aparece como una fuerza extraña en la medida exacta en que no reconocen el sentido de su empresa en el resultado total y objetivo".<sup>32</sup>

En esta perspectiva, desde el siglo XIX el marxismo es la gran tentativa no sólo de tener conciencia de la historia sino de "apoderarse de ella, práctica y teóricamente".<sup>33</sup> ¿Cómo se da esto? Unificando al movimiento obrero e iluminando la acción del proletariado. Sólo al término de este inmenso esfuerzo la historia tendrá un sentido. La historia aparecerá, entonces, como totalización: totalización teórica en la empresa heurística, totalización práctica en el acercamiento al sentido único de la historia.

Así se alcanza el fin de la historia: habiendo partido de la necesidad, gracias al proyecto, el hombre hace la historia. En esta forma, toda la acción humana queda determinada por dos factores: los factores reales y presentes que la condicionan (necesidad) y un cierto objeto que ella intenta hacer nacer: el proyecto.<sup>34</sup>

En el paso de la necesidad a la acción realizada en la perspectiva del proyecto, se da en el hombre el paso de

una temporalidad *serial* a otro tipo de temporalidad. Esta es una observación importante de Sartre. Un cierto marxismo efectuaría las totalizaciones concretas al interior de un *continuum* homogéneo e infinitamente divisible que coincide con el tiempo del racionalismo cartesiano.<sup>35</sup> Esta temporalidad es totalmente adecuada para analizar el proceso del capital, hasta puede considerarse como una temporalidad producida, precisamente, por el sistema del capital. Pero, esa temporalidad homogénea e infinitamente divisible no es la temporalidad de la relación verdadera de los hombres a su pasado y a su porvenir. Para esta relación, Sartre postula la *temporalidad dialéctica*: el tiempo de lo que ha de acontecer.

Se trata de una temporalidad determinada por el proyecto humano: "ni los hombres ni sus actividades están en el tiempo, sino el tiempo, como carácter concreto de la historia, es hecho por los hombres a partir de su temporalización original".<sup>36</sup> El "progreso" burgués requiere una temporalidad homogénea, pero esa no es la temporalidad de la verdadera praxis humana que, como tal, abre a una temporalidad distinta.

La temporalidad del proyecto es negatividad frente a la temporalidad serial y positividad frente a lo que todavía no es. Esta temporalidad es construida por una práctica política nueva: una movilización sindical, una huelga, las movilizaciones de masas, son algunos ejemplos de esta práctica nueva. Por esto, es también necesario llegar a reconocer la irreductible originalidad de los diversos grupos sociopolíticos que se van constituyendo a partir de esos proyectos: el objetivo no se alcanza de una vez por todas, ya que tales proyectos tienen que plasmarse a través de condiciones anteriores, de cristalizaciones de acciones antiguas, y tienen que enfrentarse a la sobrevivencia de significaciones desaparecidas y a la ambigüedad de las significaciones nuevas.

En una palabra, de lo que se trata, es de encontrar la especificidad de la historia como acontecimiento. Sartre critica al marxismo de los años sesenta por haber renunciado a esto. El acontecimiento histórico no es la resultante pasiva de una acción vacilante ni la síntesis de incomprendimientos recíprocos de los diversos grupos comprometidos en la acción: el acontecimiento es una cierta develación de un grupo frente a otro en la medida en que cada uno de ellos está comprometido en la praxis. Cada grupo es sujeto en tanto que realiza su acción y objeto en tanto que sufre la acción del otro: cada táctica prevé otra táctica, trata de jugar contra ella y, al mismo tiempo, sabe que el otro trata de jugar, igualmente, contra su propia táctica. Por el develamiento recíproco, los grupos modifican sus tácticas y, por lo tanto, las estructuras mismas del grupo: el acontecimiento, al darse como multiplicidad de oposiciones permite el depasamiento y la modificación de las mismas. Se puede decir que el acontecimiento es, para Sartre, el perpetuo depasamiento de las condiciones dadas, a partir de la iniciativa de todos.

La totalización concreta no se detiene en el grupo: ha de llegar hasta el individuo. El papel de este último en el

grupo no se define de una vez para siempre sino que viene determinado por la estructura de los grupos considerados en cada acción determinada. El grupo da poder y eficacia a los individuos. Y al mismo tiempo, a través del individuo, el grupo vuelve sobre sí mismo: se da voz y cuerpo. Por esto, aunque el acontecimiento sea un "aparato colectivo"<sup>37</sup>, siempre está lleno de signos individuales.

Aparece aquí, de nuevo, la ambigüedad de Sartre. El grupo da poder y eficacia a los individuos, por lo tanto, los fines individuales aparecen siempre al interior de una dialéctica de grupo: ¿cómo conciliar y distinguir ambos fines si, efectivamente, el proyecto individual se da siempre al interior del grupo? Además, como lo ha señalado Sartre, las significaciones nuevas que surgen de la dialéctica del grupo son siempre ambiguas: ¿cómo, entonces, identificar los fines? Sartre insiste en que la praxis ha de atravesar condiciones objetivas de las cuales no tiene "conciencia" y que, por lo tanto, el resultado de la acción humana nunca podrá ser explicado de acuerdo al esquema causa-efecto. Y, sin embargo, por otra parte, Sartre defiende un teleologismo feroz. La simple inspección del campo social, afirma, hace descubrir que la relación a los fines es una estructura permanente de las empresas humanas y sobre esa relación los hombres reales aprecian las acciones y las instituciones humanas.<sup>38</sup>

Igualmente, la comprensión de la acción del otro sólo es posible si comprendemos sus fines. Precisamente, la alineación y la mistificación pueden definirse como el robo y la descalificación de los fines. Frente a esto, parece que no puede haber un teleologismo más fuerte. Pero, si colocamos esta estructura de fines de la que habla Sartre al interior de la *temporalidad dialéctica* postulada, hay que reconocer que estamos más allá del teleologismo tradicional: estamos ante dos medios heterogéneos, dos medios unidos por una ruptura, si así se quiere: la ruptura de la totalización dialéctica.

La praxis social aparece, pues, ligada a la necesidad, a la transcendencia y al proyecto. Estos son los términos fundamentales de la dialéctica sartreana. La dialéctica es, ante todo, actividad totalizadora, es decir, acción proyectada. Como tal, la acción dialéctica es el momento de una totalización más amplia. Todo esto se ve desde la totalización concreta construida por el "método dialéctico" y que constituye el momento consciente del movimiento amplio de la totalización.<sup>39</sup>

Este movimiento es una "retotalización perpetua" de la totalidad.<sup>40</sup> El momento de comprensión de la dialéctica de la acción es el momento de la inteligibilidad de esa dialéctica y se integra, a su vez, al movimiento de totalización. Así, los dos niveles de la totalización, el de la acción y el del esfuerzo teórico por comprenderla, se organizan como en un círculo de círculos.<sup>41</sup> Esto es lo que constituye la "experiencia" de la Historia: "esta experiencia dialéctica ha de poder mostrarme si las contradicciones y las luchas sociales, la *praxis* común e individual, el trabajo como productor de instrumentos, el ins-

trumento como productor de hombres y como regla de los trabajos y de las relaciones humanas, etc. componen la unidad del movimiento totalizador inteligible (por lo tanto, orientado)".<sup>42</sup>

En este movimiento dialéctico, un principio es fundamental: "el hombre es 'mediado' por las cosas en la medida misma en que las cosas son 'mediadas' por el hombre".<sup>43</sup> El individuo posee ya una fuerza de totalización: es la fuerza de transcendencia. Gracias a ella el hombre, mediante el trabajo y la praxis, transforma lo inerte: construye sus instrumentos, produce cultura, se organiza, etc.<sup>44</sup> En este proceso de transformación las relaciones humanas funcionan como "mediaciones".

Sartre distingue aquí entre *relación humana* como "forma" pura, libre de toda alienación, casi como "modelo", y las *relaciones humanas históricas*, determinadas por la totalidad de tal o cual época. Estas últimas son el contenido histórico de la relación humana en un época dada, pero ese contenido no agota la definición de la relación humana. Sartre acepta que se trata de un cierto "formalismo"<sup>45</sup>, pero considera que esa distinción es necesaria si ha de ser posible la crítica de las relaciones humanas alienadas. Sólo una razón no-dialéctica, la razón analítica, puede considerarse como responsable de toda relación humana a la Historia.

En esta perspectiva han de analizarse los grupos históricos: su génesis, las estructuras de su praxis, la racionalidad dialéctica de la acción colectiva, el grupo como pasión.<sup>46</sup> Se verá que es siempre el movimiento de la negatividad, es decir, el de la transcendencia, el que lo constituye: es aquí en donde se asienta el motor de la evolución dialéctica de los grupos, de sus interrelaciones, de sus antagonismos, de sus campos de estrategias, es decir, de todo lo que constituye la *praxis-proceso*.<sup>47</sup>

A partir de este juego complejo de negatividades múltiples, la Historia se da como totalización: la teoría de esa historia es la *antropología estructural* de la que Sartre habla al final de la *Crítica de la Razón Dialéctica*.<sup>48</sup>

### 3. Mayo de 68 y la crítica de la representación

**E**l movimiento de 68 pareció dar la razón a Sartre en muchos aspectos: la cuestión de la verdad como fundamento de la práctica política, el acontecimiento como irrupción de un proyecto, como algo que se da en una temporalidad no-serial sino en un tiempo de grupo, es decir, en el tiempo del proyecto y, al interior de éste, el individuo viniendo a ocupar su lugar.

Sartre estuvo convencido de que 68 significaba la entrada definitiva a la generalización de una forma nueva de la política: la de masas. De ahí su compromiso con todos los movimientos de éste tipo: en la fábrica, en la universidad, en los barrios, en las manifestaciones del Barrio Latino o de Montmartre.

Para él se había generalizado el tiempo de la democracia directa: "Todos somos delegados", decían, frente a los sindicatos, los maoístas de la Izquierda Proletaria de

la que Sartre era activo simpatizante. Todas sus iniciativas iban en ese sentido: educar a las masas en el ejercicio de otro tipo de poder. Ejemplo, el Tribunal Popular organizado el 27 de junio de 1971 en el que Sartre hacía un llamado a las masas para juzgar a la policía. Ejemplo, también, su artículo en *Les Temps Modernes* en vísperas de las elecciones legislativas de 1973: *Las elecciones, trampa para imbéciles*. En ese artículo analiza cómo el poder de las masas nace de la unidad de las fuerzas populares y cómo el poder burgués se ejerce y descansa "sobre una infinita dispersión de votantes". El poder político burgués se ejerce sobre la base de una "serialización" de los sujetos. El poder político nuevo es de masas y directo.

Sin embargo, es a partir de aquí que comienzan los problemas. ¿No descansará todo el proyecto sartreano de "revitalizar" el marxismo y de "repensar" la política, en una serie de malentendidos teóricos y prácticos? Rápidamente quiero señalar los principales:

### 1. La filosofía de la conciencia como negatividad

La fascinación de la conciencia husserliana impide a Sartre pensar al hombre como *nudo* de contradicciones de clase. Al postular una especie de *preconciencia* como irreductibilidad remite, quíeralo o no, a la ideología burguesa del sujeto como transparencia.

### 2. Las relaciones de producción como región de lo inerte

La dificultad que tuvo Sartre para pensar al *sujeto explotado* remite a su "incomprensión" de las relaciones de producción. Nunca pudo verlas como la contradicción fundamental, como la estructura de poder y de violencia que asigna "lugares" a los sujetos. De ahí su subjetividad radical, su ansia de transcendencia, su concepción de la libertad como transparencia de la conciencia.

### 3. La filosofía marxista como "método"

Al concebirla así perdió la novedad de la "filosofía" marxista que se da, precisamente, en el hecho de ser una no-filosofía. No hay en ella movimiento alguno de "unificación", de "totalización", al contrario, es movimiento de dispersión, de ausencia. Por otra parte, tal parece que para él la *ciencia marxista* de la historia debería desarrollarse como una *antropología*: trabajada por un teleologismo feroz reintroduciría un Sujeto de la Historia caminando así hacia Hegel de la mano de Husserl. La especificidad de la nueva práctica de la política escapa, entonces, por completo.

Sartre cree llegar a una forma nueva de poder político "historicizando" fuertemente la Historia, dándole un sentido, totalizándola, "apoderándose de ella", como hemos visto. Sartre busca, al final de cuentas, sin quererlo, un "amo de la historia".

Quizás, pero esto queda como una discusión abierta, para llegar a formas nuevas de poder político haya que comenzar por "deshistorizar" la historia, por destotalizarla, por criticar una dialéctica de la totalización. Al final de cuentas habría que buscar la verdad en otra forma. Aquí empezaría la reflexión acerca de la búsqueda de formas nuevas del poder político.

#### NOTAS

- <sup>1</sup> *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* in *Situations I*, (1939), Gallimard, Paris, 1947, p. 31.
- <sup>2</sup> *Une idée fondamentale...*, p. 33.
- <sup>3</sup> *Une idée fondamentale...*, p. 33.
- <sup>4</sup> *La liberté cartésienne* in *Situations I*, p. 318.
- <sup>5</sup> *La liberté cartésienne*, p. 318.
- <sup>6</sup> *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1978, p. 14.
- <sup>7</sup> *El existencialismo...*, p. 18.
- <sup>8</sup> *El existencialismo...*, p. 18.
- <sup>9</sup> *El existencialismo...*, p. 45.
- <sup>10</sup> *Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1960, p. 8.
- <sup>11</sup> *Questions...*, p. 9.
- <sup>12</sup> *Questions...*, p. 10.
- <sup>13</sup> *Questions...*, p. 11.
- <sup>14</sup> *Questions...*, p. 12.
- <sup>15</sup> *Questions...*, p. 12.
- <sup>16</sup> *Questions...*, p. 22.
- <sup>17</sup> *Questions...*, p. 30.
- <sup>18</sup> *Questions...*, p. 33.
- <sup>19</sup> *Questions...*, p. 36.
- <sup>20</sup> *Questions...*, p. 37.
- <sup>21</sup> *Questions...*, p. 38.
- <sup>22</sup> *Questions...*, p. 40.
- <sup>23</sup> *Questions...*, p. 60.
- <sup>24</sup> *Questions...*, p. 62.
- <sup>25</sup> *Questions...*, p. 67.
- <sup>26</sup> *Questions...*, pp. 81-82.
- <sup>27</sup> *Questions...*, p. 119.
- <sup>28</sup> *Questions...*, p. 121, nota 1.
- <sup>29</sup> *Questions...*, p. 122.
- <sup>30</sup> *Questions...*, p. 123.
- <sup>31</sup> *Questions...*, p. 123.
- <sup>32</sup> *Questions...*, p. 124.
- <sup>33</sup> *Questions...*, p. 124.
- <sup>34</sup> *Questions...*, p. 128.
- <sup>35</sup> *Questions...*, p. 128, nota 1.
- <sup>36</sup> *Questions...*, p. 129.
- <sup>37</sup> *Questions...*, p. 181.
- <sup>38</sup> *Questions...*, p. 218.
- <sup>39</sup> *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 140.
- <sup>40</sup> *Critique...*, p. 149.
- <sup>41</sup> *Critique...*, p. 155.
- <sup>42</sup> *Critique...*, p. 155.
- <sup>43</sup> *Critique...*, p. 165.
- <sup>44</sup> *Critique...*, p. 173.
- <sup>45</sup> *Critique...*, p. 179.
- <sup>46</sup> *Critique...*, p. 383.
- <sup>47</sup> *Critique...*, p. 549.
- <sup>48</sup> *Critique...*, p. 755.