

“Límites y alcances de toda dialéctica realista”. En torno a la pertinencia de la Crítica de la razón dialéctica.

Javier Nuñez¹

Resumen

La Crítica de la razón dialéctica ocupa un lugar más importante en la historia del marxismo del siglo XX que el otorgado a su lectura. Por un lado, en tanto las discusiones en torno a su obra (particularmente las críticas de Lévi-Strauss) marcan un momento de tránsito del marxismo hacia el estructuralismo. Pero, además, por la pertinencia de los planteos de Sartre para pensar determinados problemas políticos de la actualidad que el post-estructuralismo no consigue tratar. El texto se referirá a algunos elementos de la Crítica de la razón dialéctica y los relacionará con ciertas posturas del post-estructuralismo: 1) la forma de lidiar con el dualismo sujeto/objeto y su lugar en la relación entre razón analítica y razón dialéctica; 2) la contingencia frente a la necesidad dialéctica y el conocimiento de la historia; 3) el devenir de los grupos que Sartre trata en el segundo libro del Tomo 1. Finalmente, se mencionarán algunas falencias de la obra (más allá de su carácter incompleto) en vistas a la utilidad que ciertos aportes post-estructuralistas puedan tener al respecto.

¹ Ciencia política UBA, javier_n@ymail.com

“Límites y alcances de toda dialéctica realista”. En torno a la pertinencia de la Crítica de la razón dialéctica.

I

La *Crítica de la razón dialéctica* (*Crítica* de aquí en más) ocupa un lugar más importante en la historia del marxismo del siglo XX que el otorgado a su lectura. Por un lado, en tanto las discusiones en torno a su obra (particularmente las críticas de Lévi-Strauss) signan cierto periodo de tránsito del marxismo hacia el estructuralismo. Pero, además, por la pertinencia de los planteos de Sartre para pensar determinados problemas políticos de la actualidad que, creemos, el post-estructuralismo no consigue tratar.

Quizá sea el intento más explícito y sistemático de justificación hecho por el marxismo en el siglo pasado, aunque en complementariedad con otras corrientes filosóficas (más que nada el existencialismo). Perry Anderson llega a decir que la obra “apuntaba hacia una historia global cuyo fin manifiesto sería una comprensión totalizadora del significado de la época contemporánea. Esta promesa, la mayor formulada quizá por un escritor del siglo XX, no se cumpliría” (Anderson, 2007). Ahora bien, no tomamos a la *Crítica* aquí para dar cuenta de sus posibilidades y limitaciones –lo que creemos puede hacerse contraponiéndola con algunos aportes, entre otros, del estructuralismo y el posestructuralismo- sino para recuperar algunos temas puntuales que consideramos útiles en pos de una comprensión realista de la política. Y es que *esta* obra de Sartre no apunta solo a un realismo en contraposición al idealismo, o para retomar discusiones ontológicas y epistemológicas que hoy pueden parecerse arcaicas, sino en términos estrictamente políticos.

De ahí que el trabajo se concentre en tres cuestiones puntuales. Primero, la forma en que Sartre lidia con el dualismo sujeto/objeto en vistas a la contraposición entre la razón dialéctica y la razón analítica. Segundo, qué es lo que entiende Sartre por la “inteligibilidad de la Historia”. Finalmente, el devenir de los grupos como parte de lo que la obra define como “dialéctica constituida”. Las aporías de cada uno de esos planteos nos permitirán retomar algunos elementos del posestructuralismo, principalmente en el último apartado. Circunscribirnos a temas específicos en el marco de un texto tan narrativo como este puede parecer artificioso; lo hacemos teniendo en mente que supone obviar numerosos aspectos en cada caso.

II

“Es dualista porque es monista” (Sartre, 1963: 172). Así resume Sartre la relación sujeto/objeto que la dialéctica debe estar en condiciones de justificar. La cita encierra más de una referencia: la relación de la *Crítica* con el resto de la obra sartreana, la oposición entre la razón dialéctica y la razón analítica y el lugar de la praxis en la Historia.

Al decir que el marxismo es un monismo, Sartre busca oponer “su verdad realiza en la historia” a cierto apriorismo marxista que concibe a la teoría como “un sistema de referencias” en el que ubicar la singularidad de los fenómenos; también al idealismo que no logra salvar la distancia entre el hacer y el saber o que la resuelve a partir de un armonía artificiosa. En ambos casos los universales de la dialéctica no son más que abstractos y se ligarían con la realidad concreta como “leyes de exterioridad”. Hasta aquí no mucho más que lo conocido por cualquier lector de Marx; lo que parece diferenciar a la postura sartreana es decir que ese “monismo es dualista”. En lo inmediato, la frase apunta –tema que reaparecerá una y otra vez a lo largo del texto– al carácter necesariamente desgarrado de la relación entre los hombres y las cosas, que mal podemos resolver rechazando sin más el dualismo sujeto/objeto. Como dice Jameson, “este particular dualismo es escandaloso precisamente porque es él mismo el reconocimiento del escándalo de la existencia de otras personas, ciertamente el motivo filosófico central de Sartre, y el elemento más original y perdurable de sus distintos sistemas. Tampoco es pasible de las críticas usuales al dualismo como tal, puesto que es un dualismo que funciona como un momento en el restablecimiento del monismo propiamente dicho” (Jameson, 2013: 266).

No deberá extrañarnos, entonces, que la exigencia de descubrir a la praxis objetivada sea una de las condiciones de la “experiencia crítica”, es decir, de la experiencia por la que Sartre espera que la dialéctica se justifique a sí misma:

“Hemos visto que el universo se desvanece en un sueño si el hombre sufre la dialéctica desde afuera como su ley incondicionada; pero si imaginamos que cada cual sigue sus inclinaciones y que estos choques moleculares producen resultados de conjunto, entonces encontraremos resultados *medios* o estadísticas, pero no un desarrollo histórico. En cierto sentido, por consiguiente, el hombre sufre la dialéctica como si fuera una potencia enemiga, y en otro sentido la hace [...] Habrá que establecer cómo puede ser a la vez *resultante* sin ser promedio pasivo, y *fuerza totalizadora* sin ser fatalidad trascendente, cómo debe realizar en cada instante su unidad del pulular dispersivo y de la integración” (Sartre, 1963: 183/184).

Por lo tanto, lo que la razón dialéctica tiene en su seno es a la praxis objetivada, aprehensible como libertad en la necesidad y, por tanto, constantemente dislocada: al no poder sino negarse a sí misma conforme se totaliza, extrae un dualismo de lo que constituye una racionalidad esencialmente monista.

Vemos aquí continuidades y distancias respecto a categorías de *El ser y la nada* como facticidad y trascendencia o en-sí y para-sí (Sartre, 2011). Ciertamente, el cambio en el lenguaje no conlleva el abandono total de esas categorías: el objetivo sartreano presente en ambas obras por fundar una moral necesariamente lleva a reencontrar a la praxis detrás de la opacidad del en-sí o de lo práctico-inerte (Amoros, 1990). En ambos casos se busca probar que: “El mundo es humano, pero no antropomórfico” (Sartre, 1996: 113). Ahora bien, la dialéctica debería otorgar una eficacia propia a las mediaciones sin perder de vista la totalización en progreso. De esta forma, si la categoría de inautenticidad, por caso, puede encontrarse tanto en el para-sí-en-sí o en la mala fe, como en lo práctico-inerte, los colectivos y la serie, también es cierto que en un caso aparece como el resultado sin más de una trascendencia y en el otro de complejas mediaciones de las que la experiencia crítica va

dando cuenta. De ahí que recién ahora pueda tratar a grupos y colectivos sin perder de vista a los individuos.

Podría objetársele el haber realizado una lectura en exceso hegeliana de Marx; incluso que lo ha leído, en última instancia, desde Descartes. Frente al dualismo del monismo –asentado en la relación entre el hacer y el saber y en la objetivación de la acción- cabría oponer el monismo de la noción, por menos en apariencia más materialista, de cuerpo. Al fin y al cabo, está ya había sido la posición de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*: “La experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo [...] El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la consciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puede descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara” (Merleau-Ponty, 1993: 215). Después de todo, se trataba de una respuesta explícita a *El ser y la nada* que Sartre debería conocer bien. No obstante, también es cierto que allí se corría el riesgo (como en otros aportes de la fenomenología) de trasladar el dualismo al cuerpo y al mundo, salvando la distancia a medias vía el prójimo o el para-otro. Se dirá, en cambio, que el posestructuralismo se refirió al cuerpo desde una posición que poco tiene que ver. Podría mencionarse autores no demasiado alejados entre sí como Deleuze, Foucault o Negri que comparten cierta lectura nietzscheana, o a otros que partieron de Spinoza.

Más allá de las críticas que pueden hacerse, el valor de ese dualismo entroncado en el monismo de la dialéctica es el reconocimiento que, vía la objetivación de la praxis, se hace a las relaciones de fuerzas. Allí está una de las principales impugnaciones de la razón dialéctica a la razón analítica: no en que no sea capaz de reconocer un conflicto, sino en no dar cuenta de la determinación que le es propia. Y es que si la razón analítica reconoce una disputa, solo es capaz de entenderla como el encuentro de dos potencias (sean individuos, fuerzas políticas, etc.) en oposición. Por el contrario, la razón dialéctica tiene su apuesta principal no en simplemente reconocer el contenido relacional de la lucha –lo que no sería decir mucho- sino en hacer inteligible a esa dimensión en sí misma tanto como los retornos y contrafinalidades que encierra.

La *Crítica*, entonces, se dirige a un problema estrictamente filosófico pero también moral y, antes que nada, político. ¿No es reconocer esa negación de la praxis por ella misma, “ese robo de su acto” como se dirá después, una cuestión que desvela a cualquier fuerza envuelta en un proceso emancipatorio? Se hace necesario reconocer en la *Crítica de la razón dialéctica* un gran potencial para la comprensión realista –en el sentido más común del término- de la política².

Pero también es verdad que ese punto de partida trae consigo una serie de problemas más allá de los supuestos que la experiencia crítica debería justificar. Principalmente, si la praxis objetivada tiene tanta centralidad para hacer inteligible la Historia, ¿qué ocurre con las diferentes temporalidades que esta encierra? Sartre debe lidiar con el viejo problema de si toda teoría social es reductible a una teoría política; es más, buena parte de la validez de las críticas estructuralistas hay que entenderla a partir de los límites que tiene la praxis (por más concreta que sea su comprensión) como comienzo para la empresa que Sartre aborda.

² Es cierto que aquí Sartre se ha valido en mucho de Humanismo y terror de Merleau-Ponty, a quien aquí no menciona aunque admitirá tras la muerte de este último (Sartre, 1965).

Conviene, entonces, pasar al problema de la Historia desarrolla en el segundo tomo (inconcluso) de la *Crítica*.

III

Esa segunda parte debía desarrollar *la posibilidad* de hacer inteligible la Historia. No se trata de establecer una línea de progreso, siquiera establecer un sentido: simplemente el tomo establecería si es lícito remitirnos a un objeto como la Historia y, por supuesto, desde la dialéctica. Definir períodos, contenidos y sentidos no forma parte, desde luego, de la tarea crítica. De ahí que pueda parecer que lo que hace este tomo es –como se dice al final del primero– “dejar vivir libremente a estas estructuras, hay que dejarlas oponerse y componerse entre ellas” (Sartre, 1963b: 542). Conviene recordar, empero, que la división en dos tomos se explica mal a partir de la oposición sincronía/diacronía, aunque el carácter inconcluso de la obra lleva a convalidar esa lectura.

¿Qué entiende por hacer inteligible la Historia? El comienzo del segundo tomo prosigue los temas donde se había quedado el desarrollo anterior: el descubrimiento de la “circularidad de la experiencia” (confluencia de las dialécticas que estructuran los dos libros del primer Tomo) abre la posibilidad de dar cuenta de las luchas entre grupos. La mínima instancia de inteligibilidad histórica todavía depende de hallar una respuesta al problema de si un conflicto constituye un momento de una totalización o una “brecha irreductible”. Sartre recurre al ejemplo del boxeador, persistiendo en una de esas fenomenologías que acentúan el carácter narrativo de la *Crítica*. Reconoce una diferencia de principio en dos actitudes que pueden tomar los espectadores: aquel que es inexperto seguirá a uno de los boxeadores y llegará a la pelea a través de la acción de su preferido; la unidad del combate es impuesto, por tanto, desde arriba. La otra mirada parte del combate mismo y lo convierte en objeto, viendo lo que hace cada uno como “praxis-proceso”. Encontramos de vuelta –detrás del movimiento sintético mas no abstracto– la exigencia de que nada sea ajeno a la dialéctica cuanto externo al fenómeno. “Si la Historia es totalización, hay totalización de la lucha como tal. Y si esa totalidad es dialécticamente comprensible, debe ser posible a través de la investigación alcanzar a los individuos o grupos en lucha como colaborando *de facto* en una tarea común. Y desde que esa tarea está perpetuamente dada, bajo el disfraz de un residuo de la lucha [...] debe ser posible alcanzarlo como la objetivación de un grupo de trabajo, formado por dos grupos antagónicos” (Sartre, 1991: 12).

Una vez más, es necesario hacer inteligible a la lucha en cuanto tal. Ahora bien, esta comprensión dista mucho de ser el significado otorgado por los actores y debe concebir cierta opacidad constitutiva: en tanto no se trata de hacer entendibles ciertos elementos complejos a partir de otros simples, el carácter ambiguo del proceso debe permanecer como tal sin por eso impedir que se lo estudie de esa forma no es una referencia más: Sartre ve allí el núcleo teórico del marxismo y, por tanto, la labor de la *Crítica*: “El marxismo es estrictamente cierto si la Historia es totalización. Ya no es cierto si la historia humana se descompone en una pluralidad de historias individuales; o si, en alguna medida, en la relación de inmanencia que caracteriza la lucha, la negación de cada oponente por el otro es por principio destotalización” (Sartre, 1991: 16). Que el problema no se resuelva a lo largo de los borradores ciertamente constituye una fuerte debilidad del edificio sartreano. Se dirá

que está irresuelto porque guardaba aporías desde su formulación; no lo negamos del todo aunque nos parece que –antes de pasar a esos reproches- vale la pena hacer mención a algunos de los conceptos que Sartre arroja mientras busca lidiar con la cuestión.

Que una lucha sea inteligible como totalización exige cierta caracterización de la forma en que la praxis de cada grupo pasa a formar parte de esa unidad. “Praxis-proceso” es el nombre dado a un resultado diferente al proyecto que lo incentiva pero que no por eso podemos escindir de cada uno de los polos de la lucha. El ejemplo es el de un ejército que acaba comportándose en una batalla de forma diferente a la estrategia planeada por los generales. Así, la unidad que resulte del conflicto contendrá aquellas oposiciones reproducidas por el desarrollo del antagonismo. Ese devenir deberá otorgarnos, entonces, las posibilidades de su inteligibilidad: el triunfo de uno de los grupos que luego pasa a constituirse en una unidad puede comprenderse a partir de la forma en que la totalización comprime al campo práctico. Sartre lo demuestra recuperando una conocida descripción que hace Marcel Proust sobre quienes acabaron siendo dreyfusistas más allá de su heterogeneidad. Se trata, es cierto, de una relectura más dialéctica de lo que *En busca del tiempo perdido* permite, por más que nos muestre cómo una unidad posterior explica la totalización de un conflicto como tal.

Sin embargo, esa interpretación seguiría dependiendo de la racionalidad analítica si la objetividad de la acción contraria no fuera mucho más que un límite a quien acaba triunfando. En otros términos, si una lucha interioriza a ambas partes a partir de lo que el grupo victorioso ha hecho, la unidad sigue siendo externa. La noción de “anti-trabajo” o “anti-praxis”³ debería dar cuenta del contenido objetivo del conflicto. No hay que ver aquí lo que el primer libro define como “anti-dialéctica”. Esta suponía que una praxis formulada abstractamente (solamente como relación con el mundo como trabajo o como reciprocidad con los demás) devenía inerte al alienarse sus resultados en una multiplicidad práctica que los sujetos no veían como su praxis sino como una potencia ajena. Si se quiere, la antidialéctica –de forma un tanto simplificada- puede ser vista como la recursividad de una agencia en la estructura, tanto como lo que suele entenderse sin más como alienación. El anti-trabajo aparece en una instancia diferencia de la experiencia crítica y la distancia no es menor: no solo porque ya supone que las dialécticas del Tomo 1⁴ actúan con sus respectivos tiempos, sino porque solo se la puede ver desde el esfuerzo simultáneo de las partes en conflicto: “Debemos llamar a la actividad dual y antagónica anti-trabajo en tanto

³ En la edición francesa aparece como “anti-travail”; la inglesa lo traduce como “anti-labour”. No hay edición en castellano del segundo tomo.

⁴ En brevísimos términos, el desarrollo de la dialéctica constituyente y la dialéctica constituida articula, respectivamente, los dos libros del primer tomo. La dialéctica constituyente da cuenta de la alienación de la praxis que genera lo que Sartre denomina lo “práctico-inerte” que no es más que una forma de explicar la presión de la materia sobre la praxis. Los conceptos de exigencia, serie y colectivo dan cuenta de la inteligibilidad primera de ese elemento, de la relación que genera con los demás individuos y de las unidades de lo práctico-inerte a nivel social.

La serie (que aparece definida con la fórmula de “Otro actuando sobre los Otros, la estructura formal y universal de la alteridad hará la Razón de la Serie”) tiene su directa negación en la reciprocidad de los grupos, instancia ya de la “dialéctica constituida”. La reinteriorización de la serie al interior del grupo (como veremos en la parte IV) expresa el devenir del segundo libro.

Ambas dialécticas forman parte del movimiento “regresivo”, es decir de establecer analíticamente las categorías por las que –en el segundo tomo- deberá ser posible que la dialéctica justifique a la totalización por la que se accede a la inteligibilidad de la Historia.

cada sub-grupo se esfuerza por destruir o desviar el objeto producido por el otro. Pero este anti-trabajo es productivo: la lucha, como reciprocidad de trabajos que luchan entre ellos, se objetiva a sí mismo como un ensamblaje de productos que, por tanto, ocupan el campo interno de un grupo común y contribuye a desviar su acción” (Sartre, 1991: 95).

Encontramos, entonces, un contenido que Sartre califica de “inhumano” y que no cabe ver como la objetivación de cada proyecto sino como parte de la lucha misma: es una unidad, aunque de tipo negativa. De ahí que suponga diferentes niveles de objetivación que por momentos se asimilan a lo “práctico-inerte” y, otras veces, directamente a la disputa. Finalmente, esa unidad crea sus productos: determinadas acciones, organizaciones y significaciones no pueden verse como el resultado de una praxis sumida en la necesidad sino, antes que nada, como lo que la relación de fuerzas ha hecho con ella. Siguiendo esta línea es que la mayor parte de los borradores se refieren a la sociedad soviética, partiendo del conflicto entre Trotsky y Stalin, que Sartre desarrolla inicialmente desde el anti-trabajo.

Encarnación es el nombre dado a la mediación por la que los factores singulares se inscriben en una totalización sin que implique caer en la antinomia necesidad/contingencia. Visto desde el extremo de esa singularidad, implica una forma individual de totalización. En el ejemplo anterior del boxeo, cada pelea debería encarnar diferentes violencias: la que lleva a que un joven realiza esa actividad, la de las series en las que está inmersa y la de una historia pasada formada por los combates previos. En tanto que la encarnación supone la interiorización de distintas unidades, no puede contemplársela sino solamente realizarse; por más mediaciones y autonomías relativas que se incluyan, la encarnación no permite ninguna diferencia ontológica con la totalización. De lo contrario, Sartre no podría verla como una garantía para que sea posible encontrar un sentido a la totalización y, por ende, a lo que ve como la Historia: “Deberemos llamar a esta relación situada con lo social futuro rodeándolo [...] el sentido de la persona más que el significado de su comportamiento [...] Es en este nivel –es decir, en el nivel del sentido y en ningún otro- que se enuncia la pregunta sobre la persona y sus objetivos racionalmente definidos, nunca totalmente realizados ni irrealizados; siempre superados [...] El sentido es el índice sintético de las tareas a realizar –tanto regresivas como progresivas” (Sartre, 1991: 293/294).

Teniendo ya algunas breves precisiones sobre el lugar de la Historia para la justificación de la dialéctica, pasemos a algunas críticas. Una primera objeción podría referirse al carácter otorgado a la contingencia, que acabaría negada apriorísticamente por la dialéctica. Como dicen Laclau y Mouffe, contraponiendo mediación y articulación: “en el caso de las “mediaciones” se trata de un sistema de transiciones lógicas, que concibe las relaciones entre objetos como siguiendo una relación entre conceptos; en el segundo caso se trata de relaciones contingentes cuya naturaleza debemos considerar” (Laclau y Mouffe, 2011: 132). Al respecto, cabe hacer dos salvedades. Primero, si lo que se busca es identificar a la dialéctica con cierto sentido teleológico de la Historia, basta con recordar las primeras obras de Sartre para mostrar como el existencialismo se concentró en mostrar el carácter contingente (absurdo, gratuito, etc.) de nuestra historia. Es más, incluso se podría decir que los borrados del segundo tomo son bastante pesimistas respecto a la relación entre el hombre y la historia, siendo esta última todo menos la realización del humanismo. En el anteúltimo extracto, Sartre se pregunta si la historia es esencial al hombre y contesta, de entrada, que no. Es verdad, por el contrario, que en un texto tan conocido como el prólogo a

Los condenados de la tierra, Sartre expone un punto de vista bastante teleológico respecto a la descolonización.

Aunque no esté presente una confianza en el devenir histórico, de todas formas podría endilgársele a la dialéctica la sumisión de la contingencia a relaciones apriorísticas. Aquí es donde cabe recordar que Sartre justifica cierta inteligibilidad del azar en los mismos términos que Hegel, aunque sin colocarla en la marcha del espíritu hacia su realización: la chance o la contingencia se encarnan en la totalización en tanto esta constituye la “aventura singular del objeto”. No es lícito, entonces, oponer la contingencia a la necesidad siempre y cuando la dialéctica de cuenta de aquello que ya ha acontecido y se ha inscripto en su desarrollo desde el futuro que se realizaba. Más aún, esos factores azarosos ya no pueden dejarse de lado como un residuo de la totalización sino todo lo contrario; de no ser incorporados, la totalización devendría en universal abstracto. De forma un tanto burlona, Sartre dice que habrá que hacer inteligible la nariz de Cleopatra y los cálculos en los riñones de Cromwell. Pero, además, si la contingencia no puede incorporarse como tal en esa “aventura singular” (que no es otra cosa que decir que la historia, por más compleja y desgarrada que sea, es una sola) nuevamente no había otra opción que ceder a la razón analítica las relaciones de fuerzas y reconocer un abismo entre los proyectos y circunstancias (unidades más simples), por un lado, y el resultado de los conflictos (unidades complejas), por el otro. En este sentido, colocar a Sartre próximo a cierto, digamos, decisionismo implica una pésima lectura: la *Crítica* exige un realismo en el que el decisionismo jamás podrá ser un principio explicativo.

No obstante, más seria parece la objeción lanzada desde el estructuralismo de que el conjunto de la *Crítica* estaba sostenido en una “causalidad expresiva” o “interiorización acumulativa”. Como es conocido, Lévi-Strauss –retomando un reproche de Merleau-Ponty a *El ser y la nada*- volvía a acusar a Sartre de quedar preso del cógito. Así, la historia de la totalización sartreana sería incompatible con el establecimiento de diferentes temporalidades desde que habilita el puente del terreno de las estructuras al de la biografía: “Se ve claramente el carácter discontinuo y clasificatorio del conocimiento histórico. Opera por medio de una matriz rectangular en la que cada línea representa clases de fechas [...] En un sistema de este tipo, la pretendida continuidad histórica no se obtiene más que por medio de trazados fraudulentos [...] La historia biográfica y anecdótica, que ocupa un lugar muy bajo de la escala, es una historia débil, que no contiene en sí misma su propia inteligibilidad” (Lévi-Strauss, 1997: 377/378). Más adelante lo retomaría Althusser: si Sartre –como Gramsci o Lukács- es historicista (y humanista) es porque cae en un tiempo continuo y vacío en el que se mencionaran varios tiempos pero no auténticas relaciones de sobredeterminación o autonomía relativa (Althusser, 2010).

Como en lo que refiere al lugar de la contingencia, conviene distinguir dos reproches: respecto a la presencia de diferentes temporalidades y lo referido al lugar que ocupa la estructura en la experiencia crítica. ¿Reconoce Sartre la división del tiempo histórico en diferentes temporalidades, que remiten a velocidades y ámbitos particulares? Ciertamente sí, aunque desde un punto de vista similar al de la Escuela de los *Annales*. Así, lo práctico-inerte es ejemplificado con el oro español tal y como aparece en *El mediterráneo* de Braudel y cuando Sartre menciona fluctuaciones de precios nos recuerda a las series de Labrousse. Sartre no concuerda con la forma en que esos historiadores rechazan la noción

de acontecimientos, desde ya; pero en ningún momento se niegan las autonomías relativas: el movimiento regresivo se encarga de reconocerlas. Si por tiempo continuo y vacío entendemos, entonces, la presencia de un único tiempo que avanza secuencialmente, la *Crítica* no es un caso.

¿Qué sucede, en cambio, con el rol adjudicado a la estructura? Es aquí donde podemos entender algunas de las aporías del segundo tomo. Existe un punto en que la encarnación no nos permite entender como la historia no estalla en una miríada de procesos puntuales. Por más que la praxis esté objetivada, que haya encontrado la “circularidad de la experiencia” y la instancia del anti-trabajo, pareciera haber un momento en que ella no nos aporta nada sobre la totalidad social. Y no se trata de construir las “teorías regionales” en las que el estructuralismo depositaba tanta confianza; de eso la *Crítica* no se encarga. En cambio, si es válido pensar lo que Lévi-Strauss le dice a Sartre que es lo “no-humano”; no el reverso o la negación de la praxis sino la determinación propia de la estructura. Se trata del punto en que la Historia ya no aparece como la totalización que se realiza a través de la praxis. Si se quiere, se llega a esta instancia desde lo práctico-inerte y los colectivos y no desde la dialéctica-constituida formada por grupos, organizaciones y soberanías. De ahí que muchas veces se dijera que en el segundo tomo, Sartre debería lidiar con lo que el posestructuralismo estaba desarrollando bajo el nombre de “poder”⁵. Pero todavía dentro del marxismo, no se trata de un tema más. Si la *Crítica* buscaba, por sobre todo, justificar al marxismo, entonces no podía ignorar la presencia de formaciones sociales y modos de producción y pensarlos en cuanto tales (Anderson, 2012).

¿Quiere decir esto que, finalmente, habrá que hacer confluír allí todas las medicaciones? Una respuesta estructuralista –si no descarta por principio la referencia hegeliana a la Historia- respondería afirmativamente. ¿No supondría esto un abandono de la razón dialéctica por la razón analítica? Es muy probable y ejemplos –aunque no en esos términos puntuales- sobran. Que el objetivo de la experiencia crítica tuviera problemas desde su origen no implica que las herramientas que nos ha entregado carezcan de validez; todo lo contrario. Si la obra de Sartre no es la mejor para explicar esas instancias últimas de la estructura, en cambio nos parece mucho más provechosa que la de Althusser o Lévi-Strauss para dar cuenta de la realidad eminentemente política. Es en este sentido que las dificultades de la *Crítica* deben ser vistas como esas barreras hegelianas que por el solo hecho de haber sido colocadas llevaban a ser superadas.

IV

“Límites y alcances de toda dialéctica realista” es el título dado al primer capítulo del segundo libro. Nos queda, entonces, el tratamiento que hace la *Crítica* de los grupos, como parte de lo que llama “dialéctica constituida”. Creemos que es útil como forma de superar el dualismo entre individuo y grupo, presente en buena parte de la sociología así como en la psicología social. Pero, además, aporta en el estudio de las relaciones al interior de grupos y partidos que la ciencia política –tributaria del concepto de sistema político- acaba por

⁵ En efecto, cuando Sartre empiece a pensar la integración de las sociedades, lo hará a partir de una poco feliz distinción entre sociedades dirigidas y no-dirigidas que solo podía remitir –en el contexto de la guerra fría- a las sociedades abiertas y cerradas de Bergson, Popper, Aron, etc.

relegar. Por último, constituye una forma de ocupar los vacíos dejados muchas veces por el posestructuralismo cuando busca explicar procesos políticos singulares.

La dialéctica constituida comienza con la explosión de la “serie” (la relación de alteridad y alienación propia de lo práctico-inerte). Sea por la acción de otro grupo o de las circunstancias, la imposibilidad de continuar viviendo de esa forma genera la disolución de la serialidad a través de sus propias relaciones; en este sentido, la primera instancia del desarrollo de los grupos no supone la ausencia de relaciones seriales sino que estas permitan el encuentro que las disolverá. No se trata de algo demasiado novedoso: para los 60’, la historiografía francesa llevaba varias décadas estudiando procesos como el Gran miedo de 1789 siguiendo una línea no muy diferente. Más cercano en el tiempo, es posible encontrar cierto paralelismo con la noción de “multitud” de Hardt y Negri (Hardt y Negri, 2002) Sartre no reniega del resto del desarrollo que pueden tener los grupos, oponiendo la soberanía a la inmanencia de la multitud. Por otro lado, la forma en que Sartre articula la alteridad de la serie y la reciprocidad del grupo en fusión lo aleja de las tesis de contagio o imitación propias de los comienzos de la psicología social.

Producto de su estallido, las relaciones seriales encuentran su total negación en los grupos en fusión. Allí, la unidad siempre se producía en el Otro; es el conocido ejemplo de la parada de colectivos, en las que la unidad de quienes aguardan está dada únicamente por la alteridad del orden de espera de forma tal que las relaciones entre los individuos no pueden generar concepto. En cambio, en el grupo en fusión, la unidad se encuentra siempre presente en la reciprocidad de sus miembros. Ahora bien, sería simple oposición analítica entre grupos e individuos si esa relación no fuera ternaria: cada miembro puede ser una mediación con el grupo al tiempo que este ligazón con los demás. De forma tal que el Otro deja de ser alterno para convertirse en “tercero regulador”: “Arranca a cada uno a su Ser-Otro en tanto que es un tercero en relación con determinadas constelaciones de reciprocidades; en una palabra, libera a la relación ternaria como libre realidad interindividual, como relación humana inmediata. Por el tercero, en efecto, la unidad práctica [...] se descubre a través de la constelación de reciprocidades” (Sartre, 1963b: 34). Esta relación ternaria es la que reaparecerá —osificada cada vez más— a lo largo del devenir del grupo, conforme este va reinteriorizando a la serie.

No se debe únicamente a la presión de la materialidad. Al ser mediación con los demás, pronto se descubre que el grupo se encuentra en peligro. Ese segundo momento es el que lleva al “juramento”, primera instancia serial en el seno de la reciprocidad. O, en términos más dialécticos, ya no de la libertad en la necesidad sino de la libertad como necesidad. Para no disolverse el grupo desarrolla instancias que niegan la reciprocidad que busca mantenerse. “A partir de aquí, esta necesidad libremente consentida, por la presión de circunstancias cada vez más urgentes y en el medio de la rareza, se vuelve, por la propia fuerza de la inercia, fe jurada, agente de reexterioización de la interioridad hasta que el modo más extremo de la exterioridad (institución) produzca en su propio estatuto institucional las condiciones y los medios de reinteriorización” (Sartre 1963, b: 377). Sartre irá desplegando distintos momentos (grupo organizado, reparto de funciones, Fraternidad-Terror, organización, estructura, institución, soberanía, Estado) que no desarrollaremos aquí. Simplemente se trataba de marcar el comienzo de la reinteriorización de la serie — concepto con el que terminaba el primer libro— que justificará la “circularidad de la

experiencia” en la que es posible comprender a la praxis como alienación tanto como proyecto, sin caer en concepciones abstractas sobre espontaneísmos traicionados o burocratizaciones irremediables.

Sin embargo, el desarrollo que realiza la *Crítica* tiene limitaciones para dar cuenta de lo que ella misma nombra por dialéctica constituida. Antes que nada, la instancia en que se arriba a la “circularidad de la experiencia”: Sartre pasa de las organizaciones a las instituciones y así al Estado, pero en ningún momento hace referencia a algo similar a la hegemonía. Vale recordar un reproche que le hacían tanto Merleau-Ponty como Lévi-Strauss: que Sartre no es capaz de otorgar un lugar a lo simbólico (Merleau-Ponty, 1967; Lévi-Strauss, 1997). Y es que la praxis de una fuerza política no puede considerarse como un continuo desde los militantes hasta el conjunto de las relaciones de fuerzas (en otros términos, del grupo en fusión del Libro 2 hasta la inteligibilidad de la Historia del tomo siguiente) sin pasar por la disputa hegemónica así como por la formación de cada campo de la relación de fuerzas. En este sentido es que sería necesario, si se quiere, *extender* la *Crítica* tomando no solo a Gramsci sino a también a las articulaciones hegemónicas a las que se referían Laclau y Mouffe. Un grupo –sea en fusión, organización o cómo se lo quiera nombrar- no integra sin más a una fuerza hegemónica; no se incluye en ella por simple adición. Ciertamente la *Crítica* puede entender las presiones que sobre su praxis ejerce el conflicto por la hegemonía pero no la forma en que pasa a integrar una unidad más grande. Sin embargo, enunciar una complementación así es más fácil que realizarla; por principio, las equivalencias a las que se refiere Laclau están formadas por diferencias, no por grupos. ¿Podemos suponer que una diferencia es, en la práctica política, un grupo? Tajantemente no; sería confundir significantes con proyectos que buscan constituirse a sí mismo. Habría que, por lo menos analíticamente, distinguir mejor la formación de una equivalencia de las facetas que puede tomar la guerra de posiciones gramsciana. No decimos, entonces, que una instancia puede fundirse en la otra: ni la disputa por significaciones ni el equilibrio entre formaciones políticas pueden tener una continuidad simple; tampoco estar escindidas. Allí se ven, por tanto, límites tanto del marxismo occidental que Sartre está representando como del posestructuralismo de Laclau.

Asimismo, puede encontrarse otro límite del intento sartreano en la forma en que discute con el tiempo continuo y vacío. Dijimos que es fácil reconocer en la obra diferentes temporalidades, al modo de las de los historiadores y no demasiado alejados de lo que por ello entenderán los althusserianos. Por otro lado, si Sartre se acerca por momentos a un historicismo, no concibe épocas cerradas en sí mismas en tanto toda sincronía está atravesada por un tiempo esencialmente dialéctico (el de una realización que anticipa cierto futuro) y por la encarnación del pasado. Aun así, ese pasado suele quedar meramente como la herencia de acontecimientos ya ocurridos; algo no tan diferente al para-sí-en-sí, que al para-sí se le aparecía como algo sólido con el que nada podía hacerse. Sartre no concibe una auténtica contemporaneidad del pasado en el presente, como si hicieron otras corrientes del marxismo como la Escuela de Frankfurt (piénsese en Benjamin o en Adorno). Y desde ya había leído a Marcel Proust, con quien no debería haberle resultado tan difícil llegar a recorridos sino cercanos, por lo menos, similares a los frankfurtianos. ¿No afecta esa irrupción del pasado en el presente a los grupos, como por ejemplo en el Juramento? ¿Y la cita de una generación pretérita no constituye un modo por el que ese grupo se involucra en las disputas por la hegemonía? En términos similares a lo que decíamos respecto a la

hegemonía, no creemos que haya objeciones para plantear un diálogo entre la dialéctica constituida y esas frecuentaciones del espectro a las que se refiere Derrida (Derrida, 1998).

Si recurrimos a la *Crítica de la razón dialéctica* fue porque nos parecía, entre varias cosas, un intento remarcable por otorgarle a la política toda la complejidad que esta posee. De ahí que creemos que expone una concepción realista de la política que prosigue, aunque por itinerarios bien distintos, líneas trazadas por Maquiavelo o por Gramsci. Ambos reproches –respecto a la hegemonía y al lugar del pasado en ella, entre otros que puedan hacerse– responden a esa misma continuidad que busca estudiar a la política desde las exigencias que su misma práctica establece.

Bibliografía:

- Althusser Louis 2010 (1963) La revolución teórica en Marx (México DF: Siglo XXI)
- Amoros Celia 1990 “Los escritos póstumos de J.P. Sartre (I)” Revista de Filosofía 3ra época, Volumen III, número 4.
- Anderson, Perry 2012 (1985) Teoría, política e historia, un debate con E.P. Thompson (Madrid, Siglo XXI)
- Anderson Perry 2007 (1983) Tras las huellas del materialismo histórico (México: Siglo XXI)
- Derrida Jacques 1998 (1995) Espectros de Marx (Madrid: Trotta)
- Jameson Frederic 2013 Valencias de la dialéctica (Buenos Aires: Eterna Cadencia)
- Laclau Ernesto, Mouffe Chantal 2011 (1985) Hegemonía y estrategia socialista (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Lévi-Strauss Claude 1997 (1963) El pensamiento salvaje (Bógota: Fondo de Cultura Económica).
- Merleau-Ponty Maurice 1993 (1945) Fenomenología de la percepción (Barcelona: Planeta)
- Merleau-Ponty Maurice 1967 (1955) Las aventuras de la dialéctica (Buenos Aires: Leviatán)
- Hardt Michael, Negri Antonio 2002 (2000) Imperio (Buenos Aires: Paidós)
- Sartre Jean-Paul 1963 (1960) Crítica de la razón dialéctica (Buenos Aires: Losada) Tomo I, Libro I: Teoría de los conjuntos prácticos.
- Sartre Jean-Paul 1963 (1960) Crítica de la razón dialéctica (Buenos Aires: Losada) Tomo I, Libro II: Del grupo a la Historia.
- Sartre Jean-Paul 1991 (1985) Critique of dialectical reason (Londres: Verso) Volume II: The intelligibility of History.
- Sartre Jean-Paul 1965 (1961) Historia de una amistad, Merleau-Ponty vivo (Córdoba: Nagelkop).
- Sartre Jean-Paul 2011 (1943) El ser y la nada (Buenos Aires: Losada)
- Sartre Jean-Paul 1996 (1989) Verdad y existencia (Barcelona: Paidós)

