



**R.D. Laing y
D.G. Cooper**

**Razón
y violencia**

**Una década
de pensamien-
to sartreano**

**Psicología
social y socio-
logía Paidós**

RAZON Y VIOLENCIA
Una década de pensamiento sartreano

BIBLIOTECA DE PSICOLOGIA SOCIAL Y SOCIOLOGIA
Volumen 39

R. D. Laing y D. G. Cooper

Razón y Violencia

*Una década
de pensamiento sartreano*

Prefacio de
JEAN-PAUL SARTRE



EDITORIAL PAIDOS

Buenos Aires

Título del original inglés

REASON AND VIOLENCE

Publicado por

TAVISTOCK PUBLICATIONS
Londres

Versión castellana

MARTHA EGUÍA

*Supervisión de la
versión castellana*

EDUARDO J. PRIETO

Ex profesor de la Universidad de Buenos Aires
y de la Universidad del Litoral

© Copyright de todas las ediciones en castellano by
EDITORIAL PAIDOS, S. A. I. C. F., Defensa 599, Buenos Aires

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.
La reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma que
sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "Multi-
graph", mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola
derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

INDICE

<i>Prefacio</i>	Jean-Paul Sartre	9
<i>Introducción</i>	D. G. Cooper y R. D. Laing	11
 <i>Primera parte</i>		
Problemas de método	D. G. Cooper	27
I. Marxismo y existencialismo		29
II. El problema de las mediaciones y las disciplinas auxiliares		36
III. El método progresivo-regresivo		42
 <i>Segunda parte</i>		
La obra de Sartre sobre Genet	D. G. Cooper	55
 <i>Tercera parte</i>		
Crítica de la razón dialéctica	R. D. Laing	77
<i>Introducción</i>		79
Libro I. De la praxis individual a lo práctico-inerte		91
Libro II. Del grupo a la historia		109

PREFACIO

He leído con atención la obra que tuvieron ustedes la amabilidad de entregarme y experimenté el gran placer de encontrar en ella una exposición muy clara y fiel de mi pensamiento. Mucho más que su perfecta comprensión de la *Crítica de la razón dialéctica*, lo que me seduce en este libro, como en sus obras anteriores, es su constante preocupación por llegar a un enfoque “existencial” de los enfermos mentales. Pienso, como ustedes, que no es posible entender las dolencias psíquicas *desde afuera*, a partir del determinismo positivista, ni reconstruirlas mediante una combinación de conceptos que se mantengan exteriores a la enfermedad vivida. Creo también que no se puede estudiar ni curar una neurosis sin un respeto fundamental por la persona del paciente, sin un esfuerzo constante por captar la situación básica y por revivirla, sin un proceso que trate de encontrar la respuesta de la persona a esa situación, y pienso —como ustedes, según me parece— que la enfermedad mental es la salida que el organismo libre, en su unidad total, inventa para poder vivir una situación no vivible. Por ese motivo considero altamente meritorias sus investigaciones, en particular el estudio que intentan del medio familiar tomado como grupo y como serie, y estoy convencido de que sus esfuerzos contribuyen a acercarnos al momento en que la psiquiatría será por fin *humana*.

Les agradezco la confianza que me han testimoniado, y les ruego que crean en mi más alta estima.

JEAN-PAUL SARTRE

INTRODUCCION

Las tres obras que se analizan en este volumen, *Saint Genet, comédien et martyr* (1952),¹ *Questions de méthode* (1960)² y *Critique de la raison dialectique* (1960),³ componen, juntas, un vasto edificio verbal.

Es evidente que la condensación a un décimo de la escala del original crea sus propias dificultades. Hemos elegido el camino más riguroso, y para algunos lectores quizás el más árido, a saber: el de seguir los lineamientos principales del pensamiento de Sartre, sin dedicar mucho espacio a sus propias ejemplificaciones, con frecuencia demasiado largas.

Sin embargo, los modelos y mapas cumplen sus propias funciones, y es de esperar que esta obra ayude a orientarse por sí mismo al lector que desee correr el riesgo de internarse por el territorio sartreano.

Se asigna a Marx la afirmación de que no tuvo tiempo para escribir libros breves. Puede decirse que éste es un breve libro largo: largo de escribir, y sin duda largo de leer. Pero a cada momento nos encontramos con ideas claves y fundamentales. Las decisiones teóricas adoptadas en este plano tendrán sus consecuencias más claras en algunos aspectos más evidentemente prácticos. Es necesario subrayar que aquí nos ocupan los desarrollos decisivos de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, tan importantes para la desmixtificación de la actualidad como las formulaciones de Freud y Marx, por ejemplo, lo fueron en su momento. En este caso nos encontramos con una empresa teórica más ambiciosa que la que intentaron Freud o Marx: nada menos que con una *totalización*, como diría Sartre, de todo el conocimiento socio-histórico existente. Aquí, por primera vez, hay una teoría sistemática que abarca toda la gama de la fantasía individual, las relaciones interpersonales, los sistemas sociotécnicos y las relaciones entre grupos. Pero este pensamiento sistemático no es un sistema cerrado y acabado,

1. 2. 3 París, Librairie Gallimard. ¹ Traducción inglesa, *Saint Genet*, Nueva York, Knopf, Londres, W. H. Allen, 1963. ² Traducción inglesa, *Search for a Method*, Nueva York, Braziller, 1963; *The Problem of Method*, Londres, Methuen, 1964. [Hay eds. castellanas: *San Genet, comediante y mártir*, Bs. Aires, Losada, 1968; ³ *Critica de la razón dialéctica* —precedida de *Cuestiones de método*—, 2 vols., Bs. Aires, Losada, 1963.]

esta totalización en progreso abdica perpetuamente toda pretensión o intención de alcanzar una totalidad acabada.

En las páginas que siguen haremos, primero, algunos comentarios sobre varios de los términos y conceptos centrales de Sartre; segundo, sobre la relación de las obras que aquí se estudian con la filosofía lingüística, la sociología, el psicoanálisis, el marxismo y el estructuralismo; y en tercer lugar incluiremos algunas observaciones de nuestra propia cosecha.

Sartre tiende a emplear sus términos claves más bien que a definirlos. Esto concuerda con su estrategia dialéctica, pues en cada plano del mundo concreto adquieren nuevos significados y subsumen los antiguos dentro de síntesis más amplias.

La dialéctica es para Sartre un método para elaborar la experiencia de lo concreto y para desarrollar un esquema conceptual adecuado a esa experiencia. Pero esta estrategia experiencial-conceptual no es todo. Aunque el conocer es un necesario juego recíproco entre percepto y concepto, en el cual cada uno alimenta al otro, sigue en pie el problema de lo que se percibe y concibe.

En opinión de Sartre, existe un dominio del ser en el cual los principios dialécticos son constituyentes de la naturaleza de lo conocido. Se trata del dominio de la historia humana. En cuanto a los procesos del mundo no humano, el dominio de la ciencia natural, la dialéctica puede proporcionar principios reguladores, pero no constituyentes. Así, en el plano de lo humano, Sartre utiliza la dialéctica para caracterizar la relación entre el conocedor, lo conocido y la naturaleza de lo conocido. En una presumible alusión a Durkheim, afirma que los hechos sociales son cosas en la medida en que las cosas son hechos sociales.

Recordemos que la tabla de las categorías de Kant está compuesta por cuatro grupos de tres. Al tercero de cada grupo se llega por síntesis del primero y segundo. El concepto de síntesis de Kant es por lo menos germinalmente dialéctico en el sentido de Hegel-Marx-Sartre. El primer grupo de Kant es particularmente pertinente a la obra actual de Sartre. La síntesis de pluralidad y unidad es una totalidad, una multiplicidad-en-la-unidad, o una multiplicidad unificada. Pero para Sartre no existen totalidades finales en la historia. Hay sólo totalizaciones-des-totalizaciones-retotalizaciones. Parece usar el término totalización tanto para el acto de totalizar el campo de lo dado como para el campo que es totalizado. Estos objetos o sujetos totalizados o totalizantes, multiplicidades sintéticamente unificadas por los otros, o por los individuos mismos que las componen, proporcionan una clave para la comprensión de la historia.

Una totalización, en cierto modo disociada del acto que la constituye, establecida como entidad acabada de una vez para siempre, sería una totalidad. Pero Hegel y Marx mostraron que la condición

misma del cambio, de la historia, es la de que cada totalización se encuentra sometida a la destotalización.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel trató de mostrar que muchas facetas de la realidad pueden ser unificadas en una visión coherente del mundo, en función de la cual los sucesos particulares, las experiencias, las acciones, encuentran su lugar y se los puede componer de acuerdo con ello. Pero también es posible hallar otra síntesis, igualmente autocoherente, igualmente sistemática y en apariencia omnicomprendensiva, a la luz de la cual los mismos sucesos o la misma situación pueden componerse de modos que contradicen por completo la anterior. Cada perspectiva particular, cada punto de vista particular, es decir, precisamente, cada persona, es el centro de su propio mundo, pero no el centro del mundo de ningún otro, aunque muchas personas se esfuerzan por lograrlo, y lo anhelan. Cada punto de vista es un absoluto, y el mismo tiempo absolutamente relativo: los choques entre puntos de vista son ocasión de la interminable inestabilidad de la humanidad, y las transacciones son esfuerzos para lograr cierto grado de estabilización.

El método de Hegel para la investigación de la interminable e implacable cancelación de un punto de vista por otro, fue su famosa dialéctica. Tal es, en esencia, el método de la película *Rashomon* y de la novela *El cuarteto de Alejandría*, de Lawrence Durrell, por ejemplo. Cada punto de vista parece al comienzo la verdad total. Luego, desde otro ángulo, el segundo punto de vista parece tan plausible que la primera síntesis de la situación, la primera *totalización*, como dice Sartre, resulta ser relativa y, así lo sospechamos, incluso totalmente falsa. Pero entonces se descubre que hay una tercera, o cuarta, o quinta perspectiva, cada una de ellas tan plausible, tan convincente y tan sistemática como las otras en la elaboración de una síntesis.

Y se empieza a sospechar que ninguna totalización contiene la verdad entera, pero que ninguna tiene por qué ser totalmente falsa. Cada una es relativa. Pero cada una puede tener una validez relativa. Y en todo esto se descubre uno haciendo una síntesis, por turno, de todas esas otras síntesis, e incluso es posible llegar a enorgullecerse de que la síntesis de uno contenga la verdad general, hasta que se descubre que algún otro la ha incorporado a la de él, destotalizado la totalización de uno, y así sucesivamente, *ad infinitum*.

Un grupo comienza a formarse por el *acto* de percibir a una *cantidad* de personas como *una*. Este acto de rudimentaria síntesis de grupo encierra, por así decirlo, a una cantidad de seres humanos. Yo los encierro a usted y a él, los percibo a usted y a él, y los pienso como Tú o Ellos. "Tú" o "Ellos" es ahora una entidad social, una *Gestalt* social, que he *constituido* haciendo de dos individuos aislados un todo social. Uno y uno hacen uno.

Pero este nuevo total, esta fusión de unidad y pluralidad, no es una simple suma o multiplicación. Sartre explora la naturaleza de estas

totalizaciones humanas. Explora en términos no analógicos. Estudia sus propiedades fenomenológicas y los medios por los cuales podemos pensar en ellas y pensamos. Afirma que las categorías de lo que él denomina razón analítica y positiva no nos sirven en este caso, y que sólo en y por una forma de razón adecuada a la realidad que tenemos ante nosotros podemos pensar tal realidad, si es posible usar el verbo "pensar" en forma transitiva. Para Sartre, pensar es un tipo de praxis, y el pensamiento de un objeto es un tipo de acción. Aunque hasta este punto de su obra no se refiere explícitamente a Vico, parece que, para ambos, *verum factum*.

Según Sartre, si no pensamos dialécticamente falsificamos nuestras percepciones para adaptarlas a nuestras concepciones, mediante la deformación de nuestra experiencia concreta por cosificaciones secundarias, por extrapolaciones y abstracciones, de modo que la amasamos en una forma con la cual la razón analítica pueda trabajar. Persistentemente nos vemos llevados a usar falsas analogías, y en verdad tratamos de constituir la realidad humana en una forma que violenta su propia naturaleza.

La razón analítica —opina Sartre— fue el reflejo de la forma en que se constituyó el escenario social en cierto período de la historia, pero es evidente que la Sociedad ya no está constituida así. La razón analítico-positiva no puede ofrecernos una comprensión de nuestras actuales formas de alienación; no puede concebir el significado social de la nada y la negación, ni tiene medio alguno de pensar el cambiante movimiento de la historia como no sea cayendo en un historicismo determinista totalista o en su antípoda, un hiperempirismo.

Un término absolutamente clave en ese pensamiento es, por necesidad, el *aufheben* de Hegel. El término de Sartre es *dépasser*. Una totalización ocupa el terreno. Es desafiada por otra totalización. La primera pierde su validez absoluta, conserva una validez relativa y es absorbida en la segunda, si ésta resulta lo bastante amplia. De tal modo se niega un absoluto, se lo conserva como relativo y se lo subsume en una síntesis posterior. Y esta síntesis, a su vez, será subsumida en otra, y ésta en otra, etcétera.

Al ser *superados* de esta triple manera, un punto de vista, una síntesis, una totalización, se convierten en un momento histórico.

Hemos empleado una variedad de términos para las ricas inflexiones de las principales connotaciones triples de *aufheben* y *dépasser*. La palabra francesa es envidiablemente corriente y cortés. Puede empleársela para un coche que pasa a otro y lo deja atrás. En ocasiones hemos acuñado una transliteración inglesa de una de las formas de esta palabra, a saber, *indépassable*, pero en general utilizamos términos tales como negar, anular, conservar, ir más allá, trascender.

Sartre se pregunta cuáles son las diferentes formas en que se constituyen las totalizaciones; por ejemplo, las diferentes formas en que yo o usted o él o nosotros, ustedes o ellos, nos agrupamos, o nos

unimos uno contra otro. La totalización será distinta si yo y usted nos constituimos como *nosotros*, o si yo los constituyo a usted y a él como *ellos*, o si él es quien me constituye a mí y a usted como *ellos-para-él* cuando usted y yo podríamos no desear constituirnos como *nosotros*, etcétera. ¿Cuáles son las propiedades de ciertas totalizaciones claves?

Habrà totalizaciones de distinta transitoriedad y permanencia, y con diferentes grados y tipos de estructura y proceso, de organización e institucionalización.

Puede verse que estas totalizaciones son realidades sociales de uno u otro tipo, y que hay muchas subdivisiones de ellas. ¿Qué tipo de seres son? ¿Cuál es su categoría ontológica? ¿Son realidades objetivas? ¿Son realidades subjetivas? ¿Son hechos o ficciones, y en qué sentido? Por ejemplo, ¿cuál es el ser de los "judíos" para un nazi, o de los "negros" para un linchador blanco, o de un "rojo" para un anticomunista furioso?

Nos "constituimos" y constituimos a los demás en colectividades sociales por medio de actos de totalización. Sartre considera que tales colectividades son reales y actuales. Existen en la medida en que las hemos constituido y existen sólo en la medida en que continuamos constituyéndolas o, como a veces dice el propio Sartre, en la medida en que las *inventamos*. Distingue distintas formas de buscar permanencia para diferentes totalizaciones, diversas tentativas de garantizar contra destotalizaciones que amenazan desde distintas fuentes, algunas necesarias *a priori*, otras contingentes.

Ahora bien, si en última y decisiva instancia, hasta el grupo humano en apariencia más permanentemente institucionalizado es mantenido, en definitiva, por la invención concertada de su ser, entonces uno resulta alertado en cuanto a las técnicas que se deben emplear para mantener juntos a estos grupos, pues parece, sin preguntarnos por el momento por qué, que nos encontramos en continua lucha para constituir y conservar, atacar y destruir a estos peculiares "seres" constituidos, cuando no a los individuos que los componen. Por desgracia, a menudo es difícil destruir el "ser" de un grupo sin destruir a los individuos que lo componen. He aquí otro problema crucial. ¿Cuál es la relación del "ser" del grupo con los seres humanos que lo constituyen?

Los esfuerzos para articular la respuesta han llevado a menudo, en corto circuito, a una solución basada en un pensamiento analógico: el grupo como un Leviatán, como un supraindividuo, como un todo respecto de las partes, como un organismo, como un mecanismo. No es posible dar una respuesta generalizada positiva, pero Sartre emprende un análisis detallado en el caso de cada tipo de totalización. Como su esfuerzo consiste en llegar a lo concreto, perceptual y conceptualmente, en seguir su movimiento dialéctico en espiral, de síntesis sobre síntesis, pasamos en nuestro recorrido ante muchos teóricos sociales que se empeñan en seguir la dirección opuesta.

Sin embargo, a la luz de la totalización que Sartre hace de las percepciones y concepciones de las colectividades, se puede ubicar el tipo y grado de abstracción, extrapolación y cosificación empleados en distintas teorías. a sabiendas o sin quererlo y, por consiguiente, la violencia que en términos perceptuales y conceptuales se inflige a la realidad humana en su ser pleno y concreto.

Se pueden desarrollar teorías que son resultado de diferentes niveles de abstracción y extrapolación de la plena naturaleza concreta de lo humano. Se puede elaborar una teoría del espíritu sin vinculación con el cuerpo, una teoría de la conducta sin relación con la experiencia, una teoría del individuo sin vínculos con la sociedad, una teoría de la sociedad no relacionada con el individuo, una teoría de las personas o la sociedad sin relaciones con el mundo material.

Sartre ve las distintas teorías de la sociología y el psicoanálisis como realizaciones más o menos parciales de algún momento o momentos de la dialéctica. Como no son captadas por la razón dialéctica, se las magnifica hasta convertirlas en teorías totales, e inevitablemente chocan con contradicciones que sus autores tratan de solucionar por medio de hipótesis *ad hoc* o, sencillamente, de ignorar.

Así se elabora toda una teoría de la sociedad a partir del conflicto entre las clases, sin una adecuada comprensión de que las clases mismas han sido constituidas por una dialéctica previa, que comienza por la praxis.

Además, se postula de este modo un pluralismo total de agentes individuales, sin advertir que el individuo concreto está siempre acribillado por las metamorfosis particulares que sufre al ser miembro de ciertos grupos particulares. No existe un ser humano que sea un individuo no agrupado. Siempre y en todas partes las acciones del individuo se producen dentro del contexto de experiencias de grupo concertadas, de estructuras de derechos-obligaciones, de órdenes-obediencia, etc., por lo cual el esquema para la inteligibilidad de sus acciones exige muchas más espirales dialécticas que las necesarias para la concepción de un individuo imaginario que se encuentre en una relación inmediata de persona a persona, o de persona con el mundo.

El lector que toma la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, puede experimentar la sensación incómoda y quizás irritante de ser mixtificado por esta epopeya de la desmixtificación filosófica, sociológica y psicológica. Busca jalones o indicadores, y nada encuentra, o más bien halla indicadores que lo engañan, que lo llevan a callejones de especulación, en los cuales pierde muy rápidamente de vista la rumorosa calle principal del discurso. Hay algunas referencias a unos pocos escritores, en especial a Hegel y a Marx, pero muy pronto descubre que ni siquiera éstas son indicaciones directas de continuidad o discontinuidad de una tradición. El lector se esfuerza por identificarse con este pensamiento, como requisito previo para la obtención de un distanciamiento crítico. Pero este pensamiento modifica perpetuamente su perspectiva:

en un momento dado estudia su objeto, en el instante siguiente se piensa reflexivamente a sí mismo, se inventa al examinarse. Si no empieza por vivir él mismo esta aventura totalizadora, el lector puede llegar a la desesperación. Sea como fuere, es probable que experimente una especie de vértigo.

Si a pesar de la guía y orientación que proporciona la obra *Problemas de método*, el lector tiene esta dificultad para orientarse él mismo y para orientar lo que lee en relación con la tradición de otros filósofos, tampoco resulta fácil basarse en los escritos anteriores de Sartre. Para utilizar una de las expresiones favoritas de éste, dichas obras son ahora algo *dépassé*. El ser-para-sí y el ser-en-sí, las categorías fundamentales de *El ser y la nada*, son absorbidos por la praxis y el proceso. En rigor, el para-sí se menciona una sola vez, casi como desechándolo, en una nota al pie de la *Crítica*. Puede que esto parezca desconcertante, pero no es un rechazo, por parte de Sartre, de su pasado filosófico. Las posiciones claves de la obra anterior se conservan en la posterior, pero se conservan por medio de una transformación dialéctica, como un momento de la síntesis posterior.

Por fortuna, en la medida en que formula una posición filosófica, *San Genet* puede ser considerada como una transición de la filosofía anterior a la posterior. En esa obra seguimos encontrando las categorías de *El ser y la nada*: buena y mala fe, la dialéctica de la libertad, las tres dimensiones ontológicas del cuerpo. (Éstas ya no aparecen en la *Crítica*.) Pero junto con el análisis biográfico en función de estas categorías descubrimos una preocupación cada vez más explícita y sistemática por la relación entre la persona individual y los grupos, las instituciones y la clase a las cuales pertenece. Entendemos el abandono de Genet por su madre y la familia campesina adoptiva del Morvan como su modo de inserción en la realidad social e histórica. La fenomenología de la serialización institucional es explorada en detalle (por ejemplo, la forma en que Genet se experimenta a sí mismo como un número en el registro de la Casa Cuna). Las relaciones entre las "sociedades" de productores y consumidores, la fusión y desarrollo de un grupo basado en la lealtad recíproca y su progresiva institucionalización por las delinquentes "femeninas", en oposición a los "hombres" duros, son elaborados como formas en que la persona resulta metamorfoseada por su participación en distintas formas de socialidad. Todas las relaciones de Genet con el otro, como las describe Sartre, son *relaciones de grupo*. Genet es otro para el otro, y también un "tercero" para él mismo y el otro. A lo largo de este estudio, la relación negativa del análisis existencial, tanto con el psicoanálisis como con la explicación marxista, se ejemplifica en forma concreta, pero no con plena claridad y rigor, pues es evidente que ello requeriría una obra especial.

Tan amplia actividad por parte de un filósofo parecería carecer de puntos de contacto con el escenario filosófico británico, en particular si nos referimos a la tradición dominante que parte de Russell y

G. E. Moore, pasa por el Wittgenstein de las fases primera y última, para llegar a los filósofos profesionales y organizados del análisis lingüístico. No es este el lugar para delinear la disyunción entre el núcleo más o menos constante de suposiciones del análisis lingüístico y las concepciones de Sartre, pero quizá se nos permitan algunas reflexiones sobre teorías opuestas del lenguaje.

Señalar las ambigüedades de lenguaje es una cosa, querer eliminarlas es otra distinta. Puede haber buenos motivos para que un trozo de lenguaje coloquial o una proposición filosófica sean ambiguos. La ambigüedad puede ser el resultado de una actitud mental mixtificada y mixtificante, pero, por otra parte, puede reflejar, en forma muy adecuada, un hecho ambiguo.

E inclusive podría ser que la realidad humana en que vivimos sea ambigua en su esencia, y que esto sea también realidad para los filósofos. Sartre trata de demostrarlo, no sólo en las obras que aquí consideramos sino en todos sus trabajos filosóficos, sus novelas y su teatro.

Los hechos ambiguos son evidentes cuando consideramos a una persona, desde distintas perspectivas, con diferentes marcos conceptuales. En términos psicológicos, la afirmación "¡te odio!" puede significar lo que parece decir, pero al mismo tiempo, cuando se la entiende dentro del contexto total de una relación, puede significar también "te amo". De nada sirve decir que el significado de los signos "¡te odio!" que figuran en esta página es en realidad "¡te amo!" Lo que es más, las palabras pronunciadas pueden expresar sentimientos simultáneos de amor y de odio. En términos sociales y políticos, la toma de conciencia que me lleva a exclamar "soy un burgués" puede significar que además me encierro en un papel de clase vivido como parte de mi esencia o naturaleza, pero a la vez puede significar una liberación, si me revela nuevas posibilidades de modificar este aspecto de lo que soy mediante actos políticos que ayuden a cambiar la estructura de clase de la sociedad. En el plano ontológico, soy un ser vinculado conmigo mismo en forma ambigua. Existe un sentido en el cual debe reconocerse mi identidad; hay también un sentido en el cual no soy lo que soy. Como ha dicho Sartre, soy un ser de tal naturaleza, que mi ser se encuentra en duda para sí mismo. Esta ambigüedad ontológica de la realidad humana es el eje mismo de *El ser y la nada*, y esta noción impregna la síntesis posterior de la *Crítica*, aunque no expresada en tales términos.

El lenguaje se ha desarrollado dentro de límites evidentes, impuestos por el grado de conciencia de sí alcanzado por el hombre. El enfoque analítico-instrumental del mundo y de uno mismo implica un lenguaje que exprese los resultados del proceso analítico, pero el lenguaje expresa entonces una realidad analíticamente *reducida*. Todos los lenguajes existentes se encuentran adaptados en forma imperfecta a la expresión de algunos aspectos de la realidad. Pero, ¿según qué ley nos sometemos nosotros mismos y sometemos nuestra visión filosófica a

tales lenguajes, o a versiones lógicamente perfeccionadas de los mismos, en las cuales cada "proposición atómica" "refleja" cada "hecho atómico"? Esta atomización del mundo y del lenguaje es el producto de una praxis humana, un proyecto de atomización pero, como veremos, la noción de proyecto implica la noción de una persona como unidad sintética. Uno se ve empujado, por la realidad que uno es, a una meta-posición reflexiva en relación con tales concepciones.

Cuando tenemos que enfrentar hechos ambiguos en un lenguaje que trata de ser no ambiguo, llegamos, de modo inevitable, a un nuevo plano de ambigüedad. Los escritos de Sartre están llenos de ambigüedades, pero son ambigüedades que él explota al servicio de la comunicación. Reconoce que el prosista, en su momento de éxito, luego de haber llegado a significados que superan el lenguaje, significados que en cierto sentido son segregados por las entrelíneas de sus páginas, no puede hacer otra cosa que revelar lo que no logra decir. Toda prosa es un fracaso. Pero el escritor debe desarrollar este juego con desesperación si quiere hacer honor a su compromiso de escribir una filosofía que no sea trivial.

La disyunción entre el lenguaje cotidiano y el lenguaje metafísico es más aparente que real. Un niño se experimenta a sí mismo, a veces en un asombroso momento de revelación, como existiendo ⁴ cierta identidad. Es él mismo, y no otro. Él es un hecho absolutamente separado, absolutamente contingente en el universo, pero su destino se encuentra en sus manos y en ninguna otra parte. Entonces se reúne con el mundo. Regresa a su familia y, casi siempre, pierde pronto su yo en el pantano succionador de las fuerzas alienadoras, serializadoras, masificadoras. Según todas las probabilidades, jamás tratará de recapturar, definir y expresar su experiencia en "lenguaje filosófico", pero si decide escribir, ¿qué lenguaje usará? La suya no fue una experiencia cotidiana, pero él toma palabras de todos los días y desarrolla significados especiales ubicándolos de cierta manera en determinados contextos. Además, puede o no neologizar a partir de raíces clásicas. Tiene conciencia de la interacción dialéctica entre términos o soluciones y su contexto lingüístico (su relación con otros términos y otras soluciones), y la controla y explota. El lenguaje de todos los días no será adecuado para expresar el significado de la experiencia infantil ni, quizá, de todas las otras realizaciones germinales a partir de las cuales se desarrollan las totalizaciones filosóficas. Pero el lenguaje debe ser utilizado, aunque ello implique volverlo contra sí mismo, explotar sus deficiencias, su vaguedad y sus contradicciones.

En rigor, es preciso poner muy fundamentalmente en tela de juicio, por medio de consideraciones de la "naturalidad" del filosofar, la concepción de que el lenguaje metafísico es diferente del lenguaje cotidiano o más propenso que éste al sinsentido. El sinsentido, cuando

⁴ Para usar este verbo, como lo hace Sartre, en forma transitiva.

existe, es una medida de la discrepancia entre el lenguaje y la experiencia, pues ésta supera perpetuamente las posibilidades de expresión lingüística. Es preciso referir las afirmaciones de una persona a la totalidad concreta de su vida, si es que ya la ha vivido, o a nuestra totalización de su totalización-en-proceso, si todavía vive.

En el primer año de vida, la experiencia, o más bien nuestras limitadas inferencias al respecto desde nuestra perspectiva objetivadora adulta, no recibe expresión verbal. Fantásticos mundos de aidez primitiva, de envidia, de destrucción canibalista de partes del cuerpo del *otro*, y de otras personas enteras, preceden a las primeras palabras distinguibles. Estas fantasías persisten a través de todas las totalizaciones posteriores de la experiencia, conservadas en su violencia primitiva a través de todas las etapas de autosuperación del yo. La experiencia preverbal del primer año de vida forma un continuo prerreflexivo con la experiencia paralingüística del niño mayor y del adulto.⁵ Aquí debemos limitarnos sencillamente a indicar el problema de la transformación en lenguaje de las experiencias que ocurren fuera de él.

Mi experiencia busca a la vez su expresión verbal y huye de ella. Mis palabras se convierten en otras-para-el-otro. El lenguaje es objetivación, es la ocasión de la apropiación, por el *otro*, de mi realidad subjetiva. Sartre se refiere más de una vez, en su producción anterior, a la ilusión paranoide de que los pensamientos de uno son "robados" por el otro. Pero esta locura es una expresión confusa de la verdad ontológica del lenguaje, a saber, que su estructura es siempre la de ser-para-el-otro. No existe lenguaje privado, interior, que no tenga esta estructura. Las afirmaciones inaudibles de mi hablar conmigo mismo reflejan el hecho de que soy un casi-otro para mí.

No hay lenguaje-en-sí, distinto de la objetivación de sí mismo del filósofo para el otro, y en relación con el cual se pueda adoptar la perspectiva crítica de la mayoría de los análisis lingüísticos. Se puede tener la seguridad de que se hará una crítica de la *Crítica* en una vena similar, pero los que se tomen la molestia y tengan la capacidad de reexaminar en lo fundamental sus propias concepciones de la racionalidad, encontrarán en dicha obra una delineación de tipos de racionalidad, y de sus límites y relaciones, que señalarán un nuevo punto de partida para la filosofía, a la vez que constituirán la base para una antropología estructural e histórica, lo cual constituye su objetivo explícito.

Las tres obras que examinamos en este volumen, aparte de su presentación de una gran totalización filosófica, se dirigen a quienes tra-

⁵ Laing, R. D., *The Self and Others*, Londres, Tavistock Publications, 1961, Chicago, Quadrangle Books, 1962.

⁶ Véase Cooper, D. G., *Psychiatry and Antipsychiatry*, Londres, Tavistock Publications, 1967. La introducción examina este problema.

bajan en disciplinas específicas. En particular, constituyen un desafío para los sociólogos y psicoanalistas.

Sartre se refiere en forma explícita sólo a un campo limitado del pensamiento científico social norteamericano, al cual menciona, en términos más bien genéricos, como "sociología norteamericana". Critica el método de Kurt Lewin de contemplar a un grupo desde afuera, y lo llama "fetichismo de totalidades". También ataca la "estructura de la personalidad básica" de Kardiner, producida en cualquier sociedad dada por las "instituciones primarias" de crianza de los niños, específicas de esa cultura. El pensamiento de Kardiner es esencialista y mecanicista. Es esencialista en la medida en que se impone a cada sociedad cierta "naturaleza humana"; esta naturaleza, por inferencia, es insuperable, si bien puede cambiar por un proceso de aculturación impuesto desde afuera. Es mecanicista en la medida en que las cualidades hiperorgánicas son cosificadas y se les atribuye una especie de intencionalidad: "Las instituciones primarias fueron responsables de la estructura de la personalidad básica, la que a su vez fue responsable de las instituciones secundarias."⁷ Esta crítica, aunque necesaria, no hace suficiente justicia a la obra de Kardiner que, por tendenciosas que sean sus soluciones, por lo menos esboza con claridad los problemas planteados por una obra tal como la de Ruth Benedict, en la cual las relaciones entre instituciones en una sociedad son analizadas analógicamente en función de la psicopatología de una persona. Sartre no encara en forma adecuada los trabajos posteriores sobre la dinámica de grupo que se deben a Lewin, ni la labor de Talcott Parsons, Bales, Shils y otros. No hay indicios de que tenga conciencia de la medida en que algunas de sus críticas fundamentales han sido anticipadas por los propios sociólogos norteamericanos, por ejemplo, por Znaniecki en su exposición acerca de la contradicción, en sociología,⁸ entre el punto de vista de la "estructura social" y el punto de vista del "cambio social", contradicción cuyo resultado es que el análisis parte de dos perspectivas aisladas y los resultados luego simplemente se suman.

Pero Sartre también critica a los presuntos críticos marxistas de la sociología norteamericana, quienes juzgan en forma global que la mayor parte de esta sociología proporciona herramientas ideológicas a la clase gobernante, y que éstas la ayudan a mantenerse en el poder. Dicha crítica puede ser cierta en formas específicas y en casos específicos, pero esa sociología ha logrado grandes éxitos concretos, y sus progresos metodológicos deben ser conservados por el futuro pensamiento social. Sin embargo, carece de una orientación filosófica, y su propia crisis interna así lo señala. En un sentido muy real, la sociología norteamericana se encuentra al borde de una visión totalizadora que

⁷ Kardiner, A., "Basic Personality Structure", en *Psychological Theory*, comp. de Melvin H. Marx, Nueva York, Macmillan, 1951, pág. 553.

⁸ Znaniecki, F., "Basic Problems of Contemporary Sociology", *Amer. sociol. Rev.*, vol. 19, octubre de 1954.

el marxismo, cuando supere su tendencia a traicionarse convirtiéndose en un idealismo mecanicista antidialéctico, debería proporcionar.

El psicoanálisis, como la sociología, es una "disciplina auxiliar" que debe encontrar su lugar dentro del esquema totalizador. Como la sociología, proporciona mediaciones vitales que faltaban en los análisis marxistas convencionales y convencionalizados. No anticiparemos aquí el argumento de Sartre, de que el psicoanálisis (aparte de las vacilantes empresas especulativas e intentos de construcción de sistemas por parte de unos pocos pensadores de poca monta entre los psicoanalistas) no entra en conflicto con un marco filosófico marxista porque carece de base teórica y es simplemente una técnica muy buena para investigar un sector vital de la realidad humana. Sin embargo, trataremos de comprender qué entiende Sartre por psicoanálisis.

El psicoanálisis es para él, ante todo, una iluminación de los actos y experiencias actuales de una persona, en función de la forma en que ha vivido sus relaciones familiares. Si cierto tipo de pensamiento psicoanalítico reduce las realidades complejas de la conducta y la experiencia a "seudoirreductibles" tales como un dato constitucional insuperable, a una proporción innata, digamos, del instinto de vida y muerte, entonces la crítica existencialista debe ubicarlo en el camino correcto y ayudarlo a descubrir la elección inteligible del yo, el proyecto fundamental de convertirse en cierto tipo de ser personal. Si vemos la vida personal, en los términos de Sartre, como "constituída-constituyente", como *una unidad sintética de lo que hacemos con aquello de lo cual estamos hechos*, de modelarnos con aquello de lo cual hemos sido modelados, debemos llegar a la conclusión de que la teoría psicoanalítica, en sus aspectos más débiles, hace caso omiso del momento activo constituyente, del momento de hechura, del modelamiento de la unidad personal, con lo cual reduce a la persona a una resultante de abstracciones vectoriales instintivas que no dejan lugar a la intencionalidad en cada vida.

Esta crítica exige una exposición autorizada y detallada, pero Sartre, tanto en las obras que estamos analizando como en la parte intitulada "Psicoanálisis existencial" de *El ser y la nada*, limita sus enfoques del psicoanálisis a varias de las posiciones metapsicológicas primitivas de Freud. No examina de modo explícito, en relación con su tesis, toda la gama de escritos psicoanalíticos.

Esta limitación autoimpuesta se vuelve particularmente evidente en *San Genet*. La incorporación de la fantasía inconsciente como modo de experiencia habría agregado otra dimensión de riqueza concreta al análisis de la elaboración del proyecto de Genet, a saber, el logro de la identidad y la autonomía personales eligiendo ser lo que otros querían que fuese. En *Notre-Dame des Fleurs*, por ejemplo, el personaje Divine, de Genet, hace un "inventario" de objetos que tienen significación personal para él. Su operación de "fantasía" consiste en este caso en proyectar porciones de sí mismo, aspectos "buenos" y "malos" (ri-

dículos) de su personalidad, sobre los objetos inanimados (identificación proyectiva), para constituirlos en una serie más o menos unificada —el inventario— y luego reinteriorizar el resultado integrado como modo de integrarse a sí mismo. Esta transacción se produce en la experiencia de Divine, y el Divine de Genet es muy estrechamente autobiográfico. Al escribir acerca de Divine, Genet exterioriza y luego reinterioriza importantes aspectos de sí mismo, en un proyecto autointegrativo similar, pero en otro plano. Esta es una ampliación concreta de lo que, en un plano ontológico de su discurso, Sartre llamó proyecto de *recupération*. Entender esto como praxis por parte de Divine-Genet no lo coloca a uno en la falsa posición metafenomenológica de recurrir a la constitución biológica insuperable, que vicia gran parte de los escritos psicoanalíticos.

La diferencia entre la posición de Sartre y la de muchos psicoanalistas se advierte con más claridad en relación con el problema de los límites del psicoanálisis. En cierto punto del proceso de explicación, algunos psicoanalistas consideran necesario cambiar de perspectiva, pasar de aquella en la cual el observador realiza sus observaciones desde el núcleo de una relación, una situación interaccional de influencia y cambios recíprocos, a aquella otra en la cual el analista trata de formular juicios acerca del analizando (una persona), desde una posición de total exterioridad en relación con una entidad biológica. La persona desaparece. Sartre, por otra parte, rastrea la vida de la persona hasta sus últimas soluciones, que sólo pueden encontrarse dentro de la propia vida personal. Este "proyecto original" definitivo, o elección original del yo, proporciona la base inteligible para todos los actos y experiencias de la persona. El biologismo reductivo predominante en el pensamiento psicoanalítico lo explica todo y no explica nada. Lo explica todo en el sentido de que, dentro del marco conceptual limitado de un dualismo psico-organísmico (por "holísticamente" refinada que sea su expresión), las técnicas bioquímicas y neurofisiológicas definitivamente perfeccionadas, y las unidades de conducta instintiva delineadas con cuidado, pueden explicar de modo "correlativo" todos los "impulsos psíquicos" que podamos concebir. No explica nada, en la medida en que la persona de la cual el psicoanalista presumía estar ocupándose se ha evaporado del campo del discurso y nos encontramos hablando de otra cosa y, en verdad, de nada. Sólo por el descubrimiento de una libertad, por una elección de autofuncionamiento frente a todas las determinaciones, a todos los condicionamientos y predestinaciones, podemos llegar a la comprensión de una persona en su realidad plena.

El proyecto original, que es siempre una relación del yo con el ser, no puede expresarse en una metáfora de carácter físico y en una analogía biológica sin una confusión y ambigüedad fatales. Por desgracia, hasta los mejores trabajos psicoanalíticos están escritos en estos términos, o caen en ellos. En verdad, a menudo resulta poco claro cuándo el escritor psicoanalítico supone que se muestra metafórico o

analogizante, y cuándo intenta una explicación. A menudo parece que lo real es esto último, y sin embargo la obra queda ridiculizada porque exhibe un culto fetichista de elementos seudoirreductibles.

Hay lugar de sobra para un examen fenomenológico de la "fantasía inconsciente", en la medida en que esta última es concebida en su realidad como experiencia, y no como una serie de mecanismos que deben imponerse a un sujeto objetivado en la situación psicoanalítica.

En este punto podríamos proponer un matrimonio entre el análisis existencial y el estructuralismo de Jacques Lacan, que articula en forma tan experta el lenguaje del inconsciente. Las pequeñas disputas respecto de la "historia" o de la "Historia" no deben demorar la ceremonia. Sartre afirma y sostiene con gran energía, y mediante muchos e impresionantes argumentos, la concepción de que el marxismo es la única filosofía posible para nuestra época, y luego se dedica a examinar posiciones epistemológicas fundamentales del marxismo, así como tipos específicos de "análisis concreto de la situación" efectuados por escritores marxistas o presuntamente tales. En este punto logra lo que es a la vez una crítica radical y una confirmación radical del marxismo. Muestra que el marxismo ha sufrido ciertas deformaciones y se ha convertido en un pensamiento mecanicista e idealista, y que padece de una esclerosis metodológica. Pero esto está lejos de ser revisionismo; el revisionismo, como él afirma, es la vuelta al premarxismo, y por lo tanto es insostenible. Desea más bien proyectar el modo de devolver al marxismo su impulso vital primitivo. La burocracia conservadora de la época de Stalin arruinó y finalmente paralizó este impulso, y aún hoy, en las sociedades socialistas poststalinistas, rara vez se permite que el marxismo cobre vida, que sea vivido en su prístina realidad de "desilusión".

El silencio general de los marxistas sobre Sartre es notable, pero quizá no resulte tan sorprendente. En el mismo año en que se publicó la *Crítica*, apareció en Moscú, bajo la dirección del "viejo bolchevique" O. Kuusinen, una obra intitulada *Fundamentos de marxismo-leninismo*. En esta obra se pueden encontrar, en ciertas partes, todos los viejos clisés stalinistas de denuncia, por ejemplo acerca del existencialismo, sin prueba alguna de que los autores hayan leído la filosofía existencial y, en verdad, sin pruebas de que hayan trabajado con textos existenciales. Uno se ve obligado a preguntarse si existen en realidad escritores marxistas capaces de presentar una valoración crítica autorizada de la *Crítica*.

Sean cuales fueren las inhibiciones que los marxistas "ortodoxos" actuales puedan tener en cuanto a leer o discutir en público la obra de Sartre, es probable que el pensamiento marxista sólo logre continuar su desarrollo cuando sus partidarios emprendan un nuevo examen radical de sus posiciones filosóficas fundamentales según los lineamientos indicados por Sartre. Esto es necesario, pues el pensamiento dialéctico,

por su propia definición, no sólo debe captar su objeto, sino que, además, debe captarse reflexivamente a sí mismo.

El alcance de las obras que aquí analizamos es inmenso. *San Genet* es una encarnación y aplicación maduras de los principios de biografía existencial de Sartre. En la medida en que el método es válido, proporciona un prototipo para todas las exposiciones biográficas subsiguientes, inclusive la biografía "clínica". Es quizás el intento más radical de un hombre en lo referente a entender la vida de otro hombre viviente, en los términos más fundamentales que se hayan registrado en la literatura. En la *Crítica*, Sartre trata de establecer las bases dialécticas de una antropología estructural. Esta obra es crítica en la medida en que, mediante un enfoque que es a su vez dialéctico, trata de trazar los límites y validez de la razón dialéctica, de determinar afinidades y oposiciones de la razón dialéctica y analítica. En ese primer volumen de la *Crítica*, se nos presenta una teoría de las distintas formas en que se constituyen y perpetúan inicialmente las totalizaciones. En el segundo volumen, Sartre promete examinar la posibilidad de una totalización de totalizaciones, es decir, la posibilidad de la Historia misma.

Si este proyecto tiene éxito, Sartre no será el filósofo de la época, pues abdicó en forma explícita del papel de protagonista de un sistema filosófico, pero será el motor principal de una de las más grandes revoluciones sincréticas del pensamiento humano.

Aunque *San Genet*, como hemos dicho, representa una transición hacia *Problemas de método* y la *Crítica*, y aunque Sartre ha dicho que *Problemas* debería seguir lógicamente a la *Crítica*, hemos preferido introducir al lector a las dos grandes obras a través de *Problemas de método*, pues este libro nos permite pasar de un modo menos imponente de las categorías de pensamiento predominantes al replanteo audaz y sistemático que Sartre presenta en las obras que analizaremos a continuación.

PRIMERA PARTE

Problemas de método

I

PROBLEMAS DE METODO

I. MARXISMO Y EXISTENCIALISMO

La filosofía no existe. No es otra cosa que una abstracción hipostasiada. Sólo hay filosofías, o más bien, sólo tiene vida una filosofía por vez. Una filosofía da expresión al movimiento general de la sociedad, y en la medida en que está viva, sirve de medio cultural para los hombres de esa época. Se presenta simultáneamente en aspectos muy distintos, que ella misma unifica. Ante todo, es una cierta forma en que la clase en ascenso adquiere conciencia de sí. En la primera fase del capitalismo, la burguesía de comerciantes, juristas y banqueros tuvo alguna percepción de sí misma en el cartesianismo, mientras que un siglo después, en la fase primitiva de la industrialización, la burguesía de fabricantes, técnicos y hombres de ciencia se descubrió oscuramente en la imagen kantiana del hombre universal.

Pero para ser filosófico de verdad, este espejo debe presentarse como totalización de todo el conocimiento contemporáneo. Debe desarrollarse de modo sistemático, en función de ciertos esquemas directivos que traduzcan al reino del discurso filosófico las actitudes y técnicas de la clase en ascenso, y al hacerlo, debe unificar todas las ramas específicas del conocimiento. Cuando los detalles han sido puestos en tela de juicio y destruidos, los esquemas siguen en pie, pero requieren hechos que los mantengan unidos, por así decirlo, en la misma proporción en que los hechos necesitan de ellos. El objeto filosófico se conserva en el "espíritu objetivo", como una idea reguladora que indica una tarea infinita. Pero mientras se mantiene con vida, no es jamás esa unidad inerte, pasivamente determinada. Nacido del movimiento social, es movimiento en sí mismo, y muere en el futuro. Esta totalización concreta es al mismo tiempo el proyecto abstracto de llevar la unificación a sus límites últimos. Toda filosofía es práctica, inclusive la que parece ser más puramente contemplativa. Una filosofía mantiene su eficacia sólo mientras tiene vida la praxis que la produjo, la praxis que la mantiene y que ella a su vez ilumina.

Las épocas de creación filosófica en ese sentido son raras. Entre los siglos xvii y xx, Sartre reconoce sólo tres de tales momentos filosó-

ficos: primero, el de Descartes y Locke; segundo, el de Kant y Hegel, y tercero, el de Marx. Estas tres filosofías se convirtieron a su vez en la materia nutricia (*humus*) de todos los pensamientos particulares y en el horizonte de toda la cultura. No era posible ir más allá de ellos, pues el momento histórico que expresaban no había transcurrido aún. En nuestra actual situación histórica, un argumento "antimarxista" no es otra cosa que una idea premarxista, y la presunta superación del marxismo sólo es, en el peor de los casos, un regreso al premarxismo o, en el mejor, un redescubrimiento de una idea ya contenida en la filosofía supuestamente superada. En cuanto al "revisionismo", es, o bien un truismo, o bien un absurdo. No es posible readaptar una filosofía viviente, pues ella misma se readapta a lo largo de innumerables investigaciones particulares, porque es una sola cosa con el movimiento de la sociedad. Ahora bien, si el movimiento de la filosofía se interrumpe, sucede una de dos cosas: o bien la filosofía ha muerto, en cuyo caso el edificio caduco debe ser rechazado en bloque y no revisado, o bien se encuentra en estado de crisis. En este último caso, la crisis filosófica es la expresión particular de una crisis social, y su inmovilidad está condicionada por las contradicciones que desgarran a la sociedad. En tal circunstancia, la revisión sólo podrá ser una mixtificación idealista, sin posibilidades de producir efecto real alguno. El movimiento mismo de la historia, el conflicto de los hombres en todos los planos de la actividad humana, es el único que libera el pensamiento cautivo y le permite llegar a su pleno desarrollo. En ese sentido preciso, la filosofía marxista se encuentra en un estado de crisis.

Es mejor no considerar como filósofos a aquellos que están ubicados después de los grandes momentos filosóficos de creación, y que dan una función práctica a las teorías, utilizándolas como herramientas para la construcción y la destrucción. Se nutren del pensamiento vivo de los grandes filósofos, y los sostiene el movimiento de las masas del pueblo. A estos seres *relativos*, Sartre los denomina *ideólogos*. Cuando habla del existencialismo, lo entiende como una ideología, un sistema parásito que existe al margen del Conocer, que al principio se opuso al Conocer pero que ahora trata de integrarse en él.

La más amplia totalización filosófica fue la efectuada por Hegel. Sartre compara a Kierkegaard con Hegel. Por cierto que el primero no fue un filósofo, y él mismo rechazó ese título.

"Para Hegel el Significante (en un cierto momento de la historia) es el movimiento del Espíritu (que se constituirá como significante-significado y significado-significante, es decir, absoluto-sujeto); el Significado es el hombre vivo y su objetivación; para Kierkegaard, el hombre es el Significante: él mismo produce las significaciones, y ninguna significación le alcanza desde afuera..."¹

¹ Véase *Crítica de la razón dialéctica* (tomo I, pág. 20), Buenos Aires, Losada, 1963.

El hombre nunca es el significado, ni siquiera significado por Dios. Al tratar de ubicar a Kierkegaard en el marco de su época, Sartre dice que éste tiene razón en su oposición a Hegel, en la misma medida en que Hegel tiene razón en su oposición a Kierkegaard. Hegel tiene razón en la medida en que, a diferencia de Kierkegaard, no se preocupa de las paradojas fijas y empobrecidas que en definitiva se refieren a una subjetividad vacía. En sus conceptos fija lo verdaderamente concreto, y la mediación enriquecedora entre el Conocer y el Ser está siempre presente. Por otra parte, Kierkegaard tiene razón en la medida en que el dolor, la necesidad y el sufrimiento son realidades humanas brutales que no pueden ser superadas o cambiadas solamente por el conocer. Por supuesto, su subjetivismo religioso puede ser considerado como un idealismo extremo, pero en relación con Hegel avanza hacia el realismo en la medida en que insiste en la primacía de cierta realidad y en su irreductibilidad al pensamiento.

Ciertos psicólogos y psiquiatras consideran la evolución de nuestra vida interior (*intime*) como el resultado del *trabajo* que realizamos sobre nosotros mismos. En este sentido, la "existencia" de Kierkegaard es el trabajo de nuestra vida interior, de resistencias superadas e incessantemente renovadas, de fracasos temporarios y victorias precarias; y este trabajo se opone en forma directa al conocimiento intelectual. A diferencia de Hegel, pero gracias a él, Kierkegaard estableció la incommensurabilidad de lo Real y del Conocer. Esta incommensurabilidad puede ser el origen de un irracionalismo conservador, pero es necesariamente la muerte del idealismo absoluto. Las ideas por sí solas no cambian a los hombres. Pero cuando hay, como ocurre actualmente en nuestra sociedad, una contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, el productor es alienado de su objetivación en su producto, y su trabajo mismo se le aparece como una fuerza ajena a él. Es necesario vivir esta contradicción en la propia carne, en la sangre y los huesos, vivir sus conflictos con los propios sentimientos. En una palabra, trabajarse o trabajar a través de sí (*se travailler*).

Marx, por supuesto, dirigió el mismo reproche a Hegel, aunque desde un punto de vista completamente distinto. Para él, Hegel había confundido la objetivación, la simple exteriorización del hombre en el universo, con la alienación, que vuelve la exteriorización del hombre contra él mismo. La objetivación permite al hombre, que incesantemente produce su vida, que se transforma a medida que cambia la naturaleza, contemplarse en un mundo que ha creado. Pero la verdadera historia se basa en la alienación real, no en un juego de conceptos, y ninguna prestidigitación hegeliana puede ayudar al hombre a escapar de ella.

Marx subraya la prioridad de la acción (el trabajo y la praxis social) con respecto al pensamiento. Como Kierkegaard, afirma que el hecho humano no puede ser reducido al conocimiento, debe ser vivido

y producido. Sin embargo, no confunde esto con la objetividad vacía de un pequeño burgués puritano y mixtificado, sino que lo convierte en el tema de una totalización filosófica. El hombre concreto, en la lucha con las cosas y otros hombres, está ubicado en el centro de sus investigaciones.

Marx tiene razón al oponerse a la vez a Hegel y Kierkegaard. Como a Hegel, le preocupa el hombre concreto en su objetividad real; como Kierkegaard, afirma la especificidad de la existencia humana. En tales condiciones, parece que el existencialismo, como protesta idealista contra el idealismo, no tiene ya lugar y, en verdad, ha sido eclipsado. En su lucha contra el marxismo, el pensamiento burgués se basó al principio en los postkantianos, en el propio Kant y en Descartes. Sólo en el siglo xx, en una etapa en que por primera vez el pensamiento burgués se vio reducido a una posición de defensa, reapareció Kierkegaard, en el momento en que los pluralismos, las ambigüedades y las paradojas se usaban contra la dialéctica marxista. Entre las dos guerras mundiales, apareció un existencialismo alemán como sigiloso intento de resucitar lo trascendente. Sartre dice que se refiere, en ese sentido, por lo menos a Jaspers, y que el caso de Heidegger es demasiado complejo para ser examinado (*exposé*) en su libro. En esencia, Jaspers hizo muy poco más que comentar a su maestro Kierkegaard. Su originalidad consiste sólo en ubicar ciertos temas en relieve, y en encubrir otros. Por ejemplo, al comienzo lo trascendente parece estar ausente de su pensamiento, pero en realidad lo acosa de un modo permanente. Aprendemos a percibirlo gracias a nuestros fracasos y reveses, pues se supone que lo trascendente constituye la significación profunda de tales fracasos. Este tema tuvo menos relieve en Kierkegaard, quien vivió en una época de religión revelada. Jaspers guarda silencio acerca de la revelación religiosa y nos lleva, por el camino de la discontinuidad, el pluralismo y la impotencia, a una subjetividad pura y formal que se descubre a sí misma y a su trascendencia en el curso de sus fracasos. El éxito, como objetivación, permite que la persona se inscriba en las cosas y de tal manera la obliga a superarse. La meditación sobre el fracaso le viene muy bien a la burguesía parcialmente descristianizada que lamenta la fe que ha perdido porque perdió su confianza en su ideología racionalista y positivista. Kierkegaard había llegado ya a considerar todas las victorias como sospechosas, porque apartan al hombre de sí mismo. Jaspers extrae de esta posición un pesimismo subjetivista que lo conduce a un optimismo teológico que no se atreve a anunciarse como lo que es. Lo trascendente, para Jaspers, permanece velado y sólo es aprehendido por su ausencia. El pesimismo no es superado, pero se presente (*pressentir*) la reconciliación mientras se permanece en el plano de una contradicción insuperable. Esta condenación de la dialéctica se dirige, no contra Hegel, sino contra Marx. Jaspers ya no rechaza el conocer; rechaza la praxis. Kierkegaard se negó a ser un concepto en el sistema hegeliano, pero Jaspers se niega a ser un individuo en la

historia marxista. Kierkegaard progresó a partir de Hegel, al afirmar la realidad de lo experimentado, pero Jaspers es históricamente regresivo, pues huye del movimiento real de la praxis hacia la subjetividad abstracta, cuya finalidad es la de llegar a cierta cualidad interna (*intime*), a la vez inmanente y trascendente, que él denomina existencia. En términos filosóficos, este pensamiento blando y clandestino constituye una supervivencia de poco interés, pero hay otro existencialismo que se ha desarrollado al margen del marxismo, y no contra él, y ese existencialismo es el que Sartre proclama y del cual nos ocuparemos.

Cuando era estudiante, Sartre leyó *El capital* y *La ideología alemana*, y dice que entonces lo entendió todo y, a la vez, absolutamente nada. Entender es cambiarse uno mismo, ir más allá en el proceso de comprensión, pero en la universidad su lectura de Marx no lo modificó. Por lo contrario, lo que más tarde lo cambió fue la *realidad* del marxismo, la maciza presencia en su horizonte de la clase obrera que practicaba y vivía el marxismo. Las universidades carecían de una tradición hegeliana, y sólo se permitía estudiar el marxismo para poder "refutarlo". Sartre hace aquí inteligible su progreso hacia el marxismo, y luego formula el interrogante: "¿Por qué el existencialismo conservó, entonces, su autonomía? ¿Por qué no se disolvió en el marxismo?"

En un pequeño volumen intitulado *Existencialismo y marxismo*, Lukács, el filósofo húngaro, cree haber contestado a esta pregunta. Postula la tesis de que los intelectuales burgueses se vieron obligados a abandonar el idealismo a la vez que conservaban totalmente sus resultados y cimientos, debido a la necesidad histórica de la conciencia burguesa, en el periodo del imperialismo, de contar con un "tercer camino" entre el idealismo y el materialismo.

Sartre afirma que mostrará los estragos que este tipo de conceptualización *a priori* provocó en el corazón del marxismo, pero por el momento observa que Lukács no tuvo en cuenta el hecho principal del marxismo y existencialismo de Sartre, a saber, su convicción de que el materialismo histórico proporciona la única interpretación válida de la historia, *y al mismo tiempo*, que el existencialismo es el único enfoque concreto de la realidad. Sartre reconoce las contradicciones de su actitud, pero dice que Lukács ni siquiera sospecha ese hecho. Muchos intelectuales viven la tensión de esta doble necesidad, que nace de una circunstancia que Lukács conoce demasiado bien, pero acerca de la cual parece incapaz de decir nada. Luego de haber liquidado todas nuestras categorías burguesas de pensamiento y transformado todas nuestras ideas, el marxismo nos deja bruscamente en la estacada, incapaz de satisfacer nuestra necesidad de entender el mundo desde la situación particular en que nos encontramos ubicados. Nada nuevo puede enseñarnos porque se encuentra detenido.

En la primera fase histórica de la Unión Soviética, cuando ésta se encontraba sola, cercada por los Estados capitalistas, y comenzaba su gigantesca tarea de industrialización, la ideología estuvo subordinada

a las necesidades de la seguridad y de la construcción del socialismo en ese país, es decir, a las necesidades de la unidad. Paradójicamente, el resultado del impulso de unidad consistió en que la práctica y la teoría quedaron separadas por la transformación de la práctica en un empirismo sin principios y de la teoría en un conocimiento puro y rígido.

Sartre considera luego ejemplos del pensamiento marxista actual. El marxista de la actualidad no encara totalidades vivas, como lo hizo Marx, sino entidades fijas, lo que Sartre denomina *singularidades generales*. Analiza una interpretación marxista (antisoviética) de la insurrección húngara. Según esta construcción, la política soviética, vacilante e insegura, es conceptualmente establecida como la entidad "burocracia soviética", y la realidad de los consejos obreros desaparece en la entidad abstracta "democracia directa". Las unidades formales de estas nociones abstractas y universales quedan entonces dotadas de poderes reales. Estos pensadores se hacen de este modo culpables de una fetichización de sus propias entidades puramente formales. Nos quedamos en medio de una contradicción entre dos ideas platónicas.

El marxismo vivo es heurístico: en relación con su investigación concreta, sus principios y su conocimiento antecedente aparecen como *reguladores*. El propio Marx encara totalidades vivientes (como la pequeña burguesía del 18 Brumario),² que se definen a lo largo de su exposición. Si no se trabaja con totalidades vivas, la importancia que los marxistas asignan al *análisis* de la situación resulta carente de sentido. El análisis de la situación no basta por sí mismo, es el primer momento de una reconstrucción sintética, pero *es* necesario para la posterior reconstrucción del juego recíproco de acontecimientos complejos. Sin embargo, hoy el análisis se encuentra reducido a una simple ceremonia, y ya no consiste en un estudio de los hechos según la perspectiva general del marxismo para enriquecer nuestro conocimiento e iluminar las acciones. El análisis consiste en eliminar detalles, en introducir forzosamente significación en ciertos acontecimientos y en desnaturalizar los hechos a fin de extraer, como sustancia de ellos, "nociones sintéticas" inmutables y fetichizadas. Los conceptos abiertos del marxismo se encuentran ahora cerrados, ya no son claves, esquemas interpretativos, sino que aparecen como un conocimiento ya totalizado. En lugar de buscar el todo por medio de las partes, y enriquecer de ese modo la especificidad de cada una de las partes mediante el examen de sus significaciones polivalentes, que es el principio heurístico, encontramos la liquidación de la particularidad.

En la sociología norteamericana hay verdaderas adquisiciones, pero inseguridad teórica. El psicoanálisis levantó vuelo al comienzo, pero ha mostrado tendencia a volverse fijo y rígido, con una gran proporción de conocimientos detallados, pero carente de base teórica. El

² El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte. El 18 Brumario, en el calendario revolucionario, se refiere al *coup d'état* de Napoleón, el 9 de noviembre de 1799.

marxismo, por otra parte, tiene una base teórica, abarca toda la actividad humana, *pero ya no lo conoce todo*, sus conceptos son *Diktats*. Su objetivo no es ya el de adquirir conocimiento, sino el de constituirse *a priori* como un conocimiento absoluto. En contra de esta doble ignorancia (la sociología y el psicoanálisis por una parte, y el marxismo por la otra), el existencialismo ha podido renovarse y mantenerse. Sartre deja establecido con claridad que al referirse al existencialismo se refiere al suyo, y no a otro tipo de existencialismo. El existencialismo y el marxismo tienen el mismo objeto, pero el marxismo ha absorbido al hombre en la idea, en tanto que el existencialismo busca al hombre *dondequiera que se encuentre*, en el trabajo, en la calle, en sí mismo. El hombre *no es incognoscible, pero es desconocido*. Resulta sorprendente que la historia, en nuestra época, se haga sin conocimiento reflexivo, como siempre ha sucedido. La esencia misma del marxismo, su poder y riqueza, consistía en que esto ya no debía ser así, pero durante los últimos veinte años el marxismo oscureció la historia con su sombra. Dejó de vivir *con* la historia, y trató de reducir el cambio a la identidad por medio del conservadorismo burocrático.

Esta esclerosis no es un proceso normal de envejecimiento. Lejos de encontrarse agotado, el marxismo es joven, está casi en su infancia. Comienza su desarrollo con gran dificultad. Sigue siendo la filosofía insuperable de nuestra época porque las circunstancias que le dieron nacimiento no han sido superadas. El existencialismo, como el marxismo, enfoca la experiencia para descubrir síntesis concretas. Estas síntesis sólo pueden ser concebidas en el interior de una totalización en movimiento, dialéctica, que es la historia, o —desde el punto de vista estrictamente cultural que adoptamos aquí— el mundo-del-devenir de la filosofía. *La verdad deviene*. Está y estará deviniendo. Es una totalización que incesantemente se totaliza a sí misma. Los hechos particulares no significan nada, no son verdaderos ni falsos, salvo en la medida en que se encuentran relacionados, por la mediación de diferentes totalidades parciales, con la totalización-en-progreso.

Sartre declara su acuerdo con ciertas afirmaciones fundamentales sobre el marxismo hechas por Garaudy³ y Engels.⁴ Acepta la definición marxista de materialismo como "primacía de la existencia sobre la conciencia" —que Lukács usó para distinguir el marxismo del existencialismo—, y nos dice que para el existencialismo, como hasta su propio

³ La afirmación a que se refiere Sartre es: "El marxismo, en la actualidad, es en rigor el único sistema de coordenadas que nos permite situar y definir el pensamiento de cualquier tipo, desde la economía política hasta la física, desde la historia hasta la ética." (Garaudy, *L'Humanité*, 17 de mayo de 1955.)

⁴ "...Los que hacen la historia son los hombres, pero en un medio dado que los condiciona, sobre la base de condiciones reales anteriores, entre las cuales las económicas, por más influidas que puedan estar por las otras, o sea las políticas e ideológicas, en última instancia no dejan de ser las determinantes, que constituyen de una a otra punta el hilo conductor que nos guía hacia la comprensión." (Engels citado por Sartre, *Problemas de método*, ed. cit., pág. 30.)

nombre lo indica, esta primacía es el objeto de una afirmación de principio.

La única teoría del conocimiento válida en la actualidad es la que se basa en un principio de la microfísica, que afirma que el experimentador forma parte del sistema experimental. Sólo una teoría con esa base puede eliminar toda ilusión idealista y mostrarnos a un hombre real en medio de un mundo real, pero este realismo implica un punto de partida reflexivo: es decir, el descubrimiento de una situación se logra en y por la praxis que la modifica. Ello no significa que la conciencia se ubique como fuente de la acción, sino que la vemos, en la fuente, como un momento necesario de la acción misma.

Pero la teoría del conocimiento sigue siendo un punto débil del marxismo. Cuando Marx escribe que "la concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal como es, sin ningún aditamento extraño", se coloca en una posición de pura exterioridad desde la cual contempla la naturaleza "como es", como un puro absoluto objetivo. Luego de eliminar de esa manera toda subjetividad, y de convertirse en parte de una pura verdad objetiva, se pasea por un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. Lenin, por otra parte, escribe que la conciencia "es sólo el reflejo del ser, y en el mejor de los casos, un reflejo aproximadamente exacto". De tal modo, parece que en la epistemología marxista existe una conciencia constituyente que afirma *a priori* la racionalidad del mundo (con lo cual cae en el idealismo), y que determina la conciencia constituida de cada hombre como simple reflejo (con lo cual termina en un idealismo escéptico). Ambos conceptos quiebran la relación real entre el hombre y la historia. En el primero, el conocimiento es pura teoría, observación no situada, en tanto que en el segundo es simple pasividad. Estas concepciones no pueden ser asimiladas entre sí por medio de una "teoría dialéctica del reflejo", pues son en esencia antidialécticas y "pre-marxistas". Se puede caer en el idealismo, no sólo por la disolución de la realidad en la subjetividad, sino por la negación de la subjetividad real en nombre de la objetividad. La verdad es que la subjetividad no es todo ni nada: es un momento del proceso objetivo (el de la interiorización de la exterioridad), y este momento se elimina perpetuamente a sí mismo, y renace perpetuamente.

II. EL PROBLEMA DE LAS MEDIACIONES Y LAS DISCIPLINAS AUXILIARES

Sartre comienza la segunda parte de *Problemas de método* con este interrogante: si aceptamos la primacía de la existencia sobre la conciencia, y si aceptamos (como lo hace Sartre) la definición más precisa del materialismo que da Marx en *El capital*, es decir, "el modo de pro-

ducción de la vida material en general domina el desarrollo de la vida social, política e intelectual”, ¿por qué no somos, entonces, simplemente marxistas?

Porque consideramos las afirmaciones de Engels y Garaudy como *principios directivos*, indicaciones de tareas y problemas, y no como verdades concretas. *En esta etapa no constituyen conocimiento; todo queda por hacer, todavía es necesario encontrar un método y constituir una ciencia.*

La errónea aplicación de estos principios directivos a una situación, para obtener un espurio conocimiento *a priori* que no extrae sus conceptos de la experiencia, es ilustrada por la tesis de Lukács, de que el existencialismo de Heidegger se transformó en un activismo bajo la influencia de los nazis, en tanto que el existencialismo francés, liberal y antifascista, expresa la rebelión de una pequeña burguesía oprimida durante la ocupación alemana. Este esquema forzado es invalidado por Sartre en un magnífico trozo pleno de ironía. Por lo menos una corriente del existencialismo alemán rechazó todo contubernio con los nazis y sobrevivió: a saber, la de Jaspers. *El ser y la nada* de Sartre surgió de investigaciones emprendidas por él en 1933, en Berlín, bajo la influencia de Husserl, Scheler y Heidegger, es decir, en una época en que Heidegger se encontraba presumiblemente en un estado de pleno “activismo”. Sartre había elaborado el método y las conclusiones principales de su obra en el invierno de 1939-40, antes de su experiencia durante la Ocupación. Heidegger jamás fue activista en sus escritos. Sartre llega a aconsejar a Lukács que lea a Heidegger y que lo estudie frase por frase, aunque dice que no conoce a marxista alguno capaz de ello. Hay toda una dialéctica, y muy compleja, que va de Brentano a Husserl y a Heidegger. Esto constituye lo que Sartre denomina una “historia regional”, y no puede ser rechazado como un puro epifenómeno.

¿No podemos considerar la fenomenología de Husserl como un momento conservado y superado por el sistema de Heidegger? Esto no requiere cambio alguno en los principios del marxismo, pero la situación se vuelve mucho más compleja. Si la situación es compleja, es posible que ello sea de lamentar, pero hay que aceptarla en su complejidad.

Sartre caracteriza la mala fe que acosa a los marxistas contemporáneos al afirmar que se ocultan a sí mismos el hecho de que recurren a explicaciones teleológicas. Así, muchas explicaciones marxistas definen la empresa histórica que se estudia por los resultados finales a que conduce, o a menudo la empresa es reducida a la propagación de un movimiento físico en un marco de inercia. Pensar, para la mayoría de estos marxistas, es pretender totalizar. Lo que en verdad sucede es que lo particular es reemplazado por un universal. Hay un pretendido proceso de avance hacia lo concreto, pero en rigor esto se reduce a la presentación de determinaciones fundamentales, pero abstractas. Hegel, por lo menos, permitió que lo particular subsistiera como particular

superado, pero los marxistas sienten ahora que desperdiciarían su tiempo si trataran de entender una forma de pensamiento burgués en su *originalidad*. Para ellos se trata simplemente de reducirlo a un modo de idealismo que se propone como realidad concreta. Para ellos, el ser del pensamiento burgués es su permanente reductibilidad a un *idealismo-sustancia*, cuando por lo contrario carece, esencialmente, de sustancia. De esto nace una perpetua fetichización.

Pero un marxista, Henri Lefebvre,⁵ es quien nos proporciona un método que Sartre encuentra irreprochable para integrar la historia y la sociología en la perspectiva del materialismo dialéctico. Lefebvre advierte que al estudiar, por ejemplo, la realidad de un campesinado, hay ante todo una *complejidad horizontal* que se refiere a un grupo humano, con sus técnicas productivas agrícolas, su relación con dichas técnicas y la estructura social que determinan, que a su vez condiciona al grupo. Este depende de las colectividades en escala nacional e internacional, etcétera. Luego hay una *complejidad vertical* que es histórica: la coexistencia, en el mundo rural, de formaciones de distintas épocas y duración. Estas dos complejidades accionan y reaccionan una sobre la otra. Para estudiar semejante situación, conservándole su plena complejidad, Lefebvre delinea un método con tres momentos. *Primero*: una frase de descripción fenomenológica, de observación informada por la experiencia y por una teoría general. *Segundo*: un momento analítico-regresivo, una regresión hacia atrás, en la historia del objeto para definir y fechar sus etapas anteriores. *Tercero*: un momento progresivo sintético, que sigue siendo histórico-genético, pero que va del pasado al presente en un intento por redescubrir a este último, tal como es elucidado y reconstituido a la luz del procedimiento fenomenológico completo, analítico-sintético, regresivo-progresivo.

Sartre afirma que este método es válido, con modificaciones, para todos los dominios de antropología,⁶ y más tarde también lo aplica a los individuos y a las relaciones concretas entre éstos.

Si queremos entender, digamos, a Valéry, un intelectual que proviene del grupo histórico concreto de la pequeña burguesía francesa de fines del siglo pasado, no debemos recurrir a los marxistas. Estos sustituirían a ese grupo bien definido por la *idea* de su situación material y de sus relaciones con otros grupos y sus contradicciones internas. De tal modo volvemos a las categorías económicas, y vemos las oscilaciones de la actitud social de la pequeña burguesía en función del peligro simultáneo que representan para ella la concentración capitalista, por una parte, y la revancha popular por la otra. Este esqueleto de

⁵ Henri Lefebvre, "Perspectives de sociologie rurale", *Cahiers de Sociologie*, 1953.

⁶ La antropología debe ser entendida aquí en el sentido más amplio que se le da en Europa continental, como una teoría general del hombre y de la condición humana, y no en el sentido de disciplinas específicas tales como la antropología y la etnología física y cultural.

universalidad es muy cierto *en su plano de abstracción*. Pero a nosotros nos interesa Valéry, un *hombre particular*.

Todas las características del pensamiento de Valéry son determinadas dialécticamente en relación con el materialismo marxista, presentado siempre como la variable independiente que jamás se somete a otro pensamiento o depende de él. En cierto punto se interrumpe la esquematización abstracta y el marxista considera terminada su labor. En cuanto a Valéry, se ha esfumado.

Según Sartre, también pretendemos que el idealismo es un objeto porque lo nombramos, lo enseñamos, y lo aceptamos o combatimos. Fue una filosofía viva, y ahora es una filosofía muerta. Fue testimonio de ciertas relaciones entre los hombres. Pero no lo vemos como una cosa, sino como una idea-objeto, un tipo especial de realidad. Tiene presencia real y profundidad histórica. La ideología de Valéry debería ser vista como el producto concreto, singular, de un ser que se caracteriza, en parte, por su relación con el idealismo, pero que debe ser descifrado en su particularidad, a partir del grupo concreto del cual provenía.

No cabe duda de que es un intelectual pequeño burgués, pero no todos los intelectuales pequeños burgueses son Valéry, y esto resume la deficiencia heurística del marxismo contemporáneo.

Lo que falta en el marxismo es una *jerarquía de mediaciones*, necesaria para captar el proceso mediante el cual una persona y su producto son producidos en el interior de determinada clase y sociedad, en un momento histórico dado. Al escribir acerca de Valéry y su obra idealista, el marxista sólo encuentra en ambas lo que él mismo ha puesto en ellas. Esto lleva a eliminar lo particular definiéndolo como el simple efecto del azar. Como dice Engels, si Napoleón no hubiera existido, habría habido otro que ocupara su lugar. El existencialismo, por otra parte, insiste en descubrir mediaciones a fin de captar al individuo concreto y singular.

Los marxistas actuales muestran que el realismo de Flaubert se halla en relación recíproca con la evolución social y política de la pequeña burguesía del Segundo Imperio. Pero ello no muestra la génesis de dicha reciprocidad, ni por qué Flaubert prefirió la literatura por encima de todo, ni por qué escribió esos libros y no, por ejemplo, los de los Goncourt. El marxismo deja esto a cargo de otras disciplinas que carecen de principios fundamentales. Nada tiene que decir acerca de esta importantísima expresión: "*Pertenecer a la burguesía.*" Los niños no nacen a la edad en que ganan sus primeros jornales o son dueños de su capital y explotan a su primer obrero. El niño no experimenta ante todo su alienación y cosificación en el transcurso de su propio trabajo, sino en el del trabajo de sus padres. No fue la renta de la propiedad ni la naturaleza intelectual de su trabajo lo que hizo que Flaubert perteneciera a la burguesía, sino el hecho de que nació en una familia que ya era burguesa. Aceptó los roles y los gestos que se le

imponían en una época en que no podía entender su significación. Pero como todas las familias, la de Flaubert era una familia particular, y frente a las contradicciones particulares de esta familia realizó Flaubert su aprendizaje de burgués. No estaba implícito en ello cambio alguno. Vivió, en su particularidad, el conflicto entre la renaciente pompa religiosa de un régimen monárquico y el agnosticismo de su padre, que era un pequeño burgués hijo de la revolución.

Hoy, sólo el psicoanálisis nos permite estudiar el proceso por medio del cual un niño, a tientas en la oscuridad, trata al principio de representar el rol que le imponen sus padres. Sólo el psicoanálisis nos muestra si el niño elude el rol, si éste le resulta fatal o si lo asimila por completo. Sólo él nos permite encontrar en el adulto al hombre entero, con el peso total de su historia. Sería muy erróneo ver esta disciplina como opuesta al materialismo dialéctico, aunque es preciso admitir que algunos psicoanalistas incautos han formulado teorías de la sociedad y de la historia que terminan en el idealismo. El marxismo ya no puede prescindir de la mediación que le permita pasar de las determinaciones abstractas, generales, al individuo singular.

El psicoanálisis carece de principios y de una base teórica, y es lógico que en Jung y en ciertas obras de Freud recurra a una mitología perfectamente inofensiva. En realidad, el psicoanálisis es un método que se preocupa ante todo por el establecimiento de la forma en que el niño vive sus relaciones de familia en el interior de determinada sociedad. Esto de ningún modo pone en duda la prioridad de las instituciones; muy por lo contrario, la familia del niño, como tal familia particular, es sólo la singularización de la estructura familiar propia de esa clase particular en esas condiciones.

A diferencia del marxismo en su estado actual, el existencialismo puede asignar al psicoanálisis su lugar correcto. Este descubre el punto de inserción de un hombre en su clase. Es decir, descubre la familia particular como mediación entre la clase universal y el individuo. La familia se constituye en y por el movimiento general de la historia, y en la profundidad y opacidad de cada infancia particular es vivida como un absoluto.

Sartre asegura a los marxistas que nada tienen que temer de los nuevos métodos del psicoanálisis y el existencialismo, que simplemente se proponen el objetivo de reinstaurar regiones concretas de la realidad. Las enfermedades de la persona adquieren su verdadera significación cuando son vistas como traducción concreta de la alienación del hombre. El existencialismo, auxiliado por el psicoanálisis, sólo puede estudiar hoy las situaciones en que el hombre se ha perdido desde la infancia, pues en una sociedad basada en la explotación no existen otras situaciones.

Cada uno de nosotros vive sus primeros años en un estado de vagabundeo y de búsqueda a tientas, y en ese plano la interiorización de la exterioridad es un hecho irreductible. En el interior de una totalización

dialéctica, el psicoanálisis se encuentra, por una parte, con las estructuras objetivas, las condiciones materiales y, por la otra, con la acción que nuestra insuperable infancia ejerce sobre nuestra vida adulta. A partir de ese momento resulta imposible vincular a Madame Bovary directamente con la estructura político-social y la evolución de la pequeña burguesía. La obra debe ser vinculada con una realidad presente vivida por Flaubert a lo largo de su infancia.

La concepción marxista de que las acciones sociales de una persona son condicionadas por los intereses generales de su clase, no es en modo alguno incompatible con la idea del condicionamiento de la acción actual por la experiencia infantil. La mayoría de nosotros no ha superado los prejuicios, creencias e ideas de nuestra infancia; nuestras reacciones irracionales surgen de nuestra ceguera en la infancia, de la prolongada locura de los primeros años de vida. Pero, pregunta Sartre, ¿qué es esa infancia insuperable, sino un modo particular de vivir los intereses generales del medio?

Sartre considera ciertos tipos de sociología. Los principios de estas sociologías constituyen a menudo un idealismo encubierto. Lewin, por ejemplo, hace de la totalización un fetiche; en lugar de ver el movimiento real de la historia, lo hipostasía en totalidades ya constituidas. Hay una síntesis de exterioridad por medio de la cual el sociólogo se mantiene exterior a esa totalidad dada. La sociología se opone al marxismo, no en la medida en que afirma la autonomía provisional de su método —que en realidad nos proporciona los medios para integrarla—, sino en la afirmación de la autonomía radical de su objeto en tres sentidos. En primer lugar, la *autonomía ontológica*: a pesar de todas las precauciones, el grupo así concebido se convierte en una unidad sustancial, *inclusive y especialmente si* se define su existencia por su simple funcionamiento; en segundo lugar, la *autonomía metodológica*: la sustitución del movimiento dialéctico por totalidades reales, completas. Una ciencia basada en leyes estructurales referidas a la función, o en relaciones funcionales entre las partes de un todo, puede estudiar lo que Lefebvre llama complejidad horizontal. No puede estudiar la historia del individuo o la del grupo. Luego, en tercer lugar, está la *autonomía recíproca* del experimentador y del grupo experimental. El sociólogo no se encuentra ubicado, o si lo está, adopta precauciones para desubicarse. Puede integrarse provisionalmente al grupo, pero sólo con la idea de que más tarde se desembarazará de él.

En rigor, el sociólogo y su "objeto" forman un par en el cual cada uno es interpretado por el otro, y en el que la relación misma debe ser descifrada como un momento de la historia.

Aun así, la sociología, tal como existe en la actualidad, como momento provisional de totalización histórica, con su ausencia de bases teóricas y con la precisión de sus métodos auxiliares —tests, estadísticas, etcétera—, revela nuevas mediaciones entre personas concretas y las condiciones materiales de su vida, entre relaciones humanas y re-

laciones de producción, entre personas y clases (o cualquier otra forma de grupo).

El grupo, para Sartre, no tiene ni puede tener el tipo de existencia metafísica que algunos sociólogos aspiran a darle. De acuerdo con el marxismo, Sartre afirma que sólo hay, en lo que se refiere a los grupos, hombres y relaciones reales entre hombres. El grupo no es otra cosa que una multiplicidad de relaciones, y de relaciones entre relaciones. Esta certidumbre deriva de nuestra consideración de la relación del sociólogo con su objeto como una relación de reciprocidad; el investigador nunca puede estar "fuera" del grupo sino en la medida en que se encuentra "dentro" de otro grupo, salvo en los casos limitados en que este "exilio" del grupo es la consecuencia de un verdadero *acto de exclusión*.

Sartre expone luego el tema, desarrollado más ampliamente en la *Crítica*, de que la realidad de los objetos colectivos de estudio consiste en la *recurrencia*. Esta recurrencia muestra que jamás se logra la totalización, y que la totalidad nunca existe de otra manera que como una totalidad destotalizada. Estos objetos colectivos existen de tal manera que se revelan inmediatamente a la acción y a la percepción. Siempre encontraremos en cada uno de ellos una materialidad concreta (movimiento, construcciones, palabras, etcétera) que sostiene y manifiesta un proceso que la corroe.

No se trata de agregar otro método al marxismo. El desarrollo mismo de la filosofía dialéctica debería producir, en un solo acto de síntesis, una totalización a la vez horizontal y vertical.

Sartre nos advierte que si el marxismo se niega a hacer tal cosa, otros lo intentarán.

Desde el momento en que la investigación marxista adquiera la dimensión humana (es decir, el proyecto existencial) como base para el conocimiento antropológico, el existencialismo dejará de tener una *raison d'être*. Absorbido y conservado, es decir, superado por el movimiento totalizador de la filosofía, dejará de ser una investigación particular y se convertirá en el cimiento de todas las investigaciones. Las formulaciones de Sartre en este ensayo tienen como mira apresurar el momento de dicha disolución.

III. EL METODO PROGRESIVO-REGRESIVO

Sartre acepta sin reservas la tesis de Engels, quien sostiene que "los hombres hacen su historia, pero en un medio dado que los condiciona". Mas esta tesis es pasible de muchas interpretaciones distintas. El marxismo idealista parece haber elegido la interpretación más fácil, a saber, la de que el hombre es un producto pasivo, un manajo de reflejos condicionados, totalmente determinado por circunstancias

anteriores que en último análisis son condiciones económicas. Este objeto inerte se inserta de alguna manera en el orden social, junto con otros objetos similarmente condicionados y, gracias a su naturaleza recibida, apresura o retrasa el desarrollo del mundo. Modifica a la sociedad del mismo modo en que una bomba, obedeciendo el principio de inercia, destruye una ciudad. Desde este punto de vista, no hay diferencia entre el hombre y una máquina.

Pero si queremos hacer justicia a lo que Sartre considera la posición marxista correcta, debemos decir que el hombre, en un período de explotación es, al mismo tiempo, el producto de su propio producto y un agente histórico que no puede ser considerado como un producto. Esta no es una contradicción estática, sino que debe ser captada en el movimiento mismo de la praxis. Entonces iluminará la afirmación de Engels: los hombres hacen su historia sobre la base de condiciones anteriores reales (caracteres adquiridos, deformaciones impuestas por el modo de trabajo y de vida, alienación, etcétera), *pero son ellos, los hombres, quienes hacen la historia, y no las condiciones anteriores*. De lo contrario, serían simplemente vehículos de fuerzas inhumanas. Por supuesto, las condiciones anteriores existen, y sólo ellas pueden proporcionar una dirección y una realidad material a los cambios que se producen. Pero el movimiento de la praxis humana supera estas condiciones, a la vez que las conserva.

Es cierto que los verdaderos efectos de las acciones de los hombres se les escapan con frecuencia. No es en absoluto necesario que el proletariado, como sujeto histórico, realice en forma clara su unidad, y a la vez se vuelva plenamente consciente de su papel histórico. Pero si mi historia se me escapa, ello no significa que yo no haga mi historia. "Se me escapa" porque *los otros también* hacen la historia.

Marx formuló este pensamiento en términos precisos. Por ejemplo, si uno desea influir o actuar (*agir*) sobre un educador, es preciso modificar o actuar sobre los factores que lo condicionan. En el pensamiento marxista encontramos inseparablemente unidos los caracteres de determinación exterior y los de la progresiva unidad sintética que es la praxis humana. El plano más profundo de la teoría marxista se refiere a esta voluntad de trascender las oposiciones de exterioridad e interioridad, multiplicidad y unidad, análisis y síntesis, naturaleza y *antiphysis*. Pero, dice Sartre, éstos son sólo indicios que deben ser desarrollados, y sería un grave error considerar fácil esta tarea.

Sartre desarrolla la noción de sujeto histórico mediante el examen de la exposición de la guerra campesina en Alemania por Engels. La falta de unidad de los numerosos movimientos campesinos provinciales hizo que cada grupo careciera de un verdadero sentido de *empresa*. Los resultados de los movimientos campesinos locales pueden haber parecido exitosos cuando se los veía desde la perspectiva local, pero dentro del marco de una totalización su efecto era radicalmente distinto. El hombre hace historia, es decir, se objetiviza y aliena en ella. La

historia es la obra (*oeuvre*) de *toda* la actividad de *todos* los hombres, y aparece para ellos como una fuerza extraña, exactamente en la medida en que no reconocen la significación de su empresa en el resultado objetivo total (aunque su empresa logre cierto éxito *local*). Al establecer treguas separadas, los campesinos de cierta provincia conquistaron una victoria local, pero con ello debilitaron su clase, y este último efecto se volvió luego contra ellos.

Al adquirir conciencia de sí, el proletariado se convierte en un sujeto histórico, es decir, el proletariado se reconoce en la historia. Mediante la unificación de los explotados y la reducción en número de las clases en conflicto, la historia tendrá finalmente un significado para los hombres. Pero todavía no nos encontramos en ese punto. Hay proletariados (en plural), hay distintos proletariados nacionales en desarrollo. Pero sería tan erróneo dejar de apreciar la solidaridad de estos proletariados como subestimar su separación. Es cierto que las divisiones y sus consecuencias teóricas, a saber, la decadencia de la ideología burguesa y la detención temporaria del marxismo, obligan a nuestra época a hacerse sin conocerse, pero no es cierto que la historia sea una fuerza completamente extraña a nosotros.

La actual pluralidad de significación de la historia significa que la historia sólo puede descubrirse y presentarse a sí misma sobre la base de una futura totalización, como una función de esa futura totalización, y en contradicción con ella. Nuestra tarea cotidiana consiste en acercarnos a esa totalización. Todo se mantiene oscuro, y sin embargo todo está a plena luz del día. Poseemos los instrumentos teóricos y podemos establecer un método. Nuestra tarea histórica, en el corazón de este mundo polivalente, consiste en acercarnos cada vez más al momento en que, en cierto sentido, la historia tenga un solo significado total: al momento en que la historia se disuelva en los *hombres* concretos que la harán juntos.

El proyecto

La alienación puede modificar los resultados de una acción, pero no su realidad profunda. Nos negamos a confundir el hombre alienado con una cosa, o la alienación con las leyes físicas. Afirmamos la especificidad del acto humano que penetra en el ambiente social y que transforma al mundo sobre la base de condiciones dadas. El hombre se caracteriza, ante todo, por la superación de una situación, porque es capaz de *hacer* o *deshacer* lo que se ha *hecho* de él, aunque jamás se reconozca en su objetivación. Encontramos esta superación en la raíz de lo que es humano, y ante todo la encontramos en la necesidad (*besoin*). Entre los hombres de las Marquesas, por ejemplo, esto es lo que vincula la escasez de mujeres, como hecho estructural del grupo, con la institución matrimonial de la poliandria. Esta escasez no es

una simple carencia orgánica. Aun en su forma más desnuda, es una situación social, y encierra un esfuerzo de superación. La conducta más rudimentaria debe ser determinada a la vez en relación con los factores, reales, presentes, que la condicionan, y en relación con cierto objeto futuro al cual trata de dar nacimiento. Esto es lo que llamamos *el proyecto*. Puede definirse una doble relación simultánea: en relación con lo dado, la praxis es negatidad, pero siempre implica también la negación; en relación con el objeto a que apuntamos, es positividad, pero esta positividad se abre hacia lo no existente, hacia lo que todavía no es. El proyecto es a la vez negación y realización: contiene y revela lo superado que ha negado en su propio movimiento de superación. De tal manera, el conocimiento es un momento de la praxis, y aun de la praxis más rudimentaria, pero este conocimiento nada tiene que hacer con el Saber absoluto. Este conocimiento se define por la negación de la realidad que se rechaza en nombre de la realidad que todavía debe producirse. Se mantiene cautivo de la acción a la cual ilumina, y desaparece junto con ella. Es perfectamente cierto, entonces, que el hombre es el producto de su producto; las estructuras de la sociedad creada por el trabajo humano definen, para cada uno de nosotros, un punto objetivo de partida. Podría afirmarse que la verdad del hombre es la naturaleza de su obra y de sus jornales, pero esta naturaleza es perpetuamente superada por el hombre en su praxis. Esta superación sólo es concebible como la relación de un existente con sus posibilidades. Las condiciones materiales de la vida de un hombre limitan su campo de posibilidades; por ejemplo, si está demasiado fatigado por su trabajo no puede ser activo en su sindicato. El campo de sus posibilidades es la meta hacia la cual el hombre avanza en la superación de su situación objetiva. El campo de posibilidades, a su vez, depende en forma estricta de la realidad social e histórica. Decir que *es un hombre* es decir al mismo tiempo lo que *puede ser*, y a la inversa.

El hombre tiene siempre ante sí un campo de posibilidades, por reducido que pueda ser. Este campo no debe ser considerado como una zona de indeterminación, sino, por lo contrario, como una región bien estructurada, que depende de la historia en su totalidad, y que contiene sus propias contradicciones. En la superación de lo dado hacia el campo de las posibilidades, y en la realización de una posibilidad entre todas, el individuo se objetiviza y contribuye a la elaboración de la historia. El proyecto del agente asume entonces una realidad, *que el agente mismo puede no conocer*, pero que, por el conflicto que manifiesta y al que da origen, influye sobre el curso de los acontecimientos. La posibilidad debe ser concebida como doblemente determinada. Por una parte, se encuentra en el corazón de la acción particular, como presencia del futuro, como lo que falta, y como lo que revela la realidad por esa ausencia misma. Por otra parte, tiene un sentido más positivo como futuro real, permanente, que incesantemente man-

tiene y transforma lo colectivo. A la vez que define de manera positiva las posibilidades, todo hombre es definido en forma negativa por esa colección de posibilidades que son imposibles para él, es decir, por un futuro más o menos cerrado. En términos positivos y negativos, las posibilidades sociales son experimentadas como determinantes esquemáticos del futuro individual. La posibilidad más individual no es otra cosa que la interiorización y enriquecimiento de una posibilidad social.

Los marxistas no pueden ser excusados en su materialismo mecanicista cuando se considera su conocimiento y aprobación de los inmensos planes socialistas. Para un chino, el futuro es más cierto que el presente. Si no se han estudiado las "estructuras del futuro" de una sociedad determinada, no se ha entendido nada de su socialidad.

Sartre dice que no puede considerar en este punto la verdadera dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo. Sería necesario mostrar la necesidad conjunta de la "interiorización de lo exterior" y la "exteriorización de lo interior". La praxis, en efecto, es el paso *desde* lo objetivo, a través de la interiorización, *hacia* lo objetivo. El proyecto, como superación subjetiva de la objetividad hacia la objetividad, se extiende entre las condiciones objetivas del ambiente y las estructuras objetivas del campo de posibilidades. Representa la unidad móvil de la subjetividad y la objetividad, esos momentos cardinales de la actividad. Lo subjetivo aparece como un momento necesario del proceso objetivo, lo objetivo como un momento necesario de la subjetividad.

Sean cuales fueren los ejemplos que tomemos, encontraremos que los procesos objetivos se refieren siempre a una realidad experimentada. Una disminución del poder adquisitivo jamás lleva a los trabajadores a la revancha, a menos que experimenten una necesidad en su propia carne. El obrero de este ejemplo sabe lo que siente y lo que estarán sintiendo otros obreros. Pero sentir es ya superar lo dado hacia la posibilidad de su transformación objetiva. En la experiencia vivida, la subjetividad se elimina como subjetividad pura y se libera de la desesperación por medio de la objetivación. De tal modo, la subjetividad contiene dentro de sí la objetividad a la cual niega y supera hacia una nueva objetividad, y esta nueva objetividad, como objetivación, exterioriza la interioridad del proyecto como una subjetividad objetivada. O sea, que lo experimentado como tal encuentra su lugar en el resultado (la subjetividad objetivada), y el significado proyectado de la acción aparece en la realidad del mundo para asumir su verdad en el proceso de totalización. Sólo el proyecto, como mediación entre dos momentos de objetividad, puede explicar la historia, es decir, la creatividad humana.

Sartre emprende la tarea de formular el problema de la temporalidad dialéctica de la historia y señalar sus dificultades. Debido al hecho de que no logró desarrollarse en investigaciones reales, el marxismo utiliza una dialéctica detenida que opera la totalización de las acciones humanas dentro de un continuo homogéneo, infinitamente

divisible, que no es ni más ni menos que el tiempo del racionalismo cartesiano. Esta temporalidad-medio no está fuera de lugar cuando se examinan los procesos del capital, pues precisamente ese tipo de temporalidad es el que produce la economía capitalista, que significa producción, circulación monetaria, crédito, etcétera. Pero esta descripción es una cosa y la determinación dialéctica de la temporalidad real es otra (la temporalidad real, es decir, la que se refiere a la verdadera relación de los hombres con su pasado y su futuro). La dialéctica, como movimiento de la realidad, se disuelve si el tiempo no es dialéctico, es decir, si uno niega el futuro como tal a una determinada acción. Ni los hombres ni las actividades están *en* el tiempo, sino que los hombres crean el tiempo, como característica concreta de la historia, sobre la base de su temporalización original. El marxismo comenzó a captar la verdadera temporalidad cuando criticó las nociones burguesas de progreso, que necesariamente implican un medio homogéneo y coordinadas fijas que permitan "situar" un punto de partida y uno de llegada. Pero el marxismo, sin decirlo en forma abierta, renunció a estas investigaciones críticas, y prefirió sustituirlas por sus propias nociones de progreso.

Tenemos que elegir: o bien reducimos todo a la identidad (en cuyo caso el materialismo dialéctico se transforma en materialismo mecánico), o convertimos a la dialéctica en una ley celestial que se impone al universo, en una fuerza metafísica que engendra el proceso histórico a partir de sí misma (idealismo hegeliano), o le acreditamos al hombre la capacidad de superar su situación por medio del trabajo y la acción. Sólo esta última posición nos permite basar en la realidad el movimiento de totalización. Debemos buscar la dialéctica en las relaciones entre el hombre y la naturaleza, en las "condiciones de partida", y en las relaciones entre hombre y hombre. Allí tiene su fuente como resultante del punto de encuentro de los proyectos. El desarrollo de estas consideraciones pertenece a la *Crítica*, y en *Problemas*, Sartre se limita a esbozar tres observaciones que deberían ayudarnos a ver esta exposición como una problemática sumaria (*problematique sommaire*) del existencialismo.

1. Lo dado, que superamos en cada instante que vivimos por el solo hecho de que lo vivamos, no es reductible a las condiciones materiales de nuestra existencia. *También superamos nuestra infancia y niñez*. En la niñez aprehendimos en forma oscura nuestra clase y nuestro condicionamiento social a través de nuestra experiencia del grupo familiar; cuando niños, realizamos un intento más o menos ciego de superar esta situación. Esta experiencia, unida a nuestro esfuerzo de arrancarnos de ella, terminó por inscribirse en nosotros como un *carácter*. En este plano aprendemos los gestos de un burgués o de un socialista, y los roles contradictorios que nos comprimen y nos desgarran (por ejemplo, el rol de Flaubert, de niño piadoso y soñador, y su rol de médico,

hijo de un médico ateo). También en este plano se encuentran las huellas de las primeras rebeliones y de los intentos de superación de una realidad sofocante, y las diversas torsiones y desviaciones que resultan de ello. Pero superar estas cosas es también conservarlas: pensamos *con* esas primeras desviaciones, actuamos *con* los gestos aprendidos de los cuales queremos apartarnos. Al proyectarnos hacia nuestras posibilidades de escapar a la contradicción de nuestra existencia, develamos dichas contradicciones, ellas se revelan en nuestras acciones, aunque éstas sean más ricas que ellas y nos conduzcan a un mundo social en que las nuevas contradicciones nos llevan a nuevas formas de conducta. Así, en forma simultánea, superamos incesantemente nuestra clase, y esa superación misma nos manifiesta nuestra realidad de clase. La realización de una posibilidad conduce a la producción de un objeto o de un suceso en el mundo social, y de ese modo nuestra objetivación y nuestras primeras contradicciones reflejadas en ella dan testimonio de nuestra alienación.

Los marxistas contemporáneos olvidan que el hombre alienado, mixtificado, cosificado, etcétera, sigue siendo, sin embargo, un hombre. Cuando Marx escribe acerca de la cosificación, no pretende mostrarnos que nos hallamos transformados en cosas, sino que somos hombres condenados a vivir humanamente la condición de cosas materiales.

Si examinamos la avaricia o la mezquindad, que son comunes en ciertos sectores de la burguesía francesa, perderemos de vista la realidad concreta si entendemos a la persona avara como simple resultado de una economía maltusiana, porque la avaricia se origina en la infancia, cuando el niño no sabe qué es el dinero, pues la avaricia es también un modo desafiante de vivir el propio cuerpo y su situación en el mundo, y tiene relación con la muerte. Debemos estudiar esas características concretas *sobre la base del* movimiento económico, pero sin dejar de entender su *especificidad*. Sólo de este modo podemos apuntar a la totalización.

También debemos recordar que vivimos nuestra niñez *como nuestro futuro*. Nuestros gestos y roles son enseñados y aprendidos en la perspectiva de lo-que-está-por-venir. Son inseparables del proyecto que los transforma. Superados y sin embargo conservados, constituyen lo que Sartre llama la *coloración interna del proyecto*. La motivación es el "porqué" del proyecto y la especificación del proyecto es el "qué". Motivación y especificación constituyen una sola realidad que es el proyecto. El proyecto jamás tiene contenido, pues sus objetivos están simultáneamente unidos a él y lo trascienden.

Pero la coloración del proyecto, es decir, en términos subjetivos, su sabor o gusto, y en términos objetivos su estilo, no es otra cosa que la superación de nuestras primeras desviaciones, pues dicha superación no es un movimiento instantáneo, sino un trabajo prolongado. Cada momento de este trabajo es a la vez una superación y, en la medida en que se presenta a sí mismo, es el simple y puro subsistir de esas

primeras desviaciones en un determinado plano de integración. Por ese motivo la vida de una persona se desarrolla en espirales. Pasa repetidamente por los mismos puntos, pero en distintos planos de integración y complejidad.

Para tomar un ejemplo, Flaubert, de niño, se sintió frustrado por su hermano mayor en la conquista del afecto de su padre. Su hermano Aquiles se parecía al padre, y a fin de complacer a éste, Flaubert, de joven, tuvo que imitar a Aquiles, cosa que se negó a hacer con resentimiento y hurañez. La misma situación se repitió en la universidad —donde Aquiles había obtenido, nueve años antes, calificaciones superiores—, para complacer al profesor de medicina, que a su vez había sido un estudiante brillante. Flaubert habría tenido que repetir otra vez todos los actos de su hermano, y de un modo no formulado se negó a hacerlo. Se resistió al éxito y sólo llegó a ser un buen estudiante, cosa que constituía un deshonor en la familia Flaubert. El problema familiar fue tan serio para Flaubert que dominó sus relaciones con sus condiscípulos. Si se sentía humillado por los éxitos de éstos, ello sólo se debía a que confirmaban la superioridad de Aquiles. El tercer momento es un enriquecimiento y reordenamiento de la situación primitiva; en este caso Flaubert decidió que, para estar seguro de ser *distinto* de Aquiles, tenía que ser *inferior* a él. Detestó su futura carrera como prueba de su inferioridad y tuvo crisis histéricas. Este movimiento que va de la primera infancia a la crisis histérica no era una simple repetición, sino una perpetua superación de lo dado, que en definitiva condujo al compromiso literario de Flaubert. Aquí hemos encarado, todo el tiempo, lo pasado como superado (*passé-dépassé*), pero al mismo tiempo lo pasado como superador (*passé-dépassant*), es decir, como *futuro*. Nuestros roles son siempre estructuras *futuras*. Son tareas a realizar, trampas a eludir, etcétera.

Los complejos, el estilo de vida y la revelación del pasado como superador, como un futuro que se debe crear, constituyen una y la misma realidad. Es el proyecto como vida orientada, como afirmación del hombre por la acción, pero es al mismo tiempo esa bruma de irracionalidad inubicable, existente entre nuestros primeros recuerdos y nuestras elecciones racionales adultas, que se reflejan recíprocamente. Sartre dice que es necesario formular la perspectiva, cuando habla de irracionalidad. Se refiere a la *irracionalidad para nosotros*, y no a la irracionalidad en sí misma. Admite también que es exageradamente esquemático en relación con los complejos problemas reales de Flaubert, pues su única intención es la de mostrar los motivos e intenciones persistentes, que aparecen en las distintas transformaciones del escritor.

La totalización debe descubrir la unidad multidimensional del acto; nuestros viejos hábitos de pensamiento y el estado actual del lenguaje no son adecuados para explicar esa unidad. El conocimiento dialéctico del hombre, desde Hegel y Marx, necesita una nueva racional-

lidad. Por no haber construido tal racionalidad, cada palabra escrita y dicha acerca de nosotros, tanto en el Este como en el Oeste, no puede ser otra cosa que un grosero error. Sartre, sin embargo, matiza esta afirmación aparentemente general en una nota al pie, cuando dice que inclusive los errores contienen trozos de conocimiento verdadero.

2. Al estudiar a Flaubert, a quien en libros sobre literatura se presenta como padre del realismo, nos enteramos de que dijo: "Madame Bovary soy yo." Descubrimos que sus más sutiles contemporáneos, sobre todo Baudelaire, ya habían adivinado esa identificación.

Nos enteramos de que el padre del realismo, durante su viaje a Oriente, soñó con escribir la historia de una virgen mística de los Países Bajos, que era el símbolo de su propio culto del Arte. Por último, al pasar a su biografía, describimos su dependencia, su obediencia y su "ser relativo" (*être relatif*), en realidad, todas las características que ahora acostumbamos llamar *femeninas*. Parece, además, que sus médicos lo trataron como a una solterona nerviosa, y que se sintió vagamente halagado con ello. A pesar de todo, no cabe duda de que en realidad no es un homosexual. Sus cartas a Luisa Colet muestran que es un narcisista y un masturbador, pero también se jacta de aventuras amorosas que probablemente fueron ciertas, pues se dirigía a la única persona que podía ser a la vez testigo y juez.

Sin abandonar la obra, nos veremos entonces llevados a preguntarnos por qué el autor (es decir, la pura actividad sintética de la cual surgió *Madame Bovary*) se transformó en una mujer. ¿Qué significado tiene esta metamorfosis *en sí misma*? Ello presupone un examen fenomenológico de Ema Bovary en el libro. Luego nos preguntamos *quién* debe haber sido Flaubert para haber tenido, en el campo de sus posibilidades, la posibilidad de representarse a *sí mismo* como una mujer.

Sartre hace luego la importante afirmación de que la respuesta a estos interrogantes es independiente de toda biografía, pues la pregunta podría plantearse en términos kantianos: "¿Cuáles son las condiciones en que es posible la feminización de la experiencia?"

Para contestar a esta pregunta no debemos olvidar nunca que el estilo de un autor se encuentra vinculado en forma directa a cierta concepción del mundo. La estructura de sus frases, párrafos, su empleo de sustantivos y verbos, etcétera, todas estas particularidades del estilo traducen presuposiciones secretas que podemos determinar diferencialmente sin tener que recurrir a la biografía. Con todo, sólo llegamos a problemas.

Es cierto que las intenciones de sus contemporáneos nos resultan aquí útiles: Baudelaire afirmó la identidad de la significación profunda, por una parte, de *La tentación de San Antonio*, en la cual hay una total confusión de los grandes temas metafísicos de la época (el destino del hombre, la vida, la muerte, Dios, la religión, la nada, etcétera),

y, por otra, de *Madame Bovary*, obra que (por lo menos en apariencia) es seca y objetiva. ¿Quién podía y debía haber sido Flaubert para expresar su propia realidad en forma de un idealismo insano y de un realismo que es más perverso que impasible? ¿Quién podía y debía haber sido Flaubert para objetivarse, en obras separadas entre sí por varios años, como un monje místico y como una mujer decidida y un tanto masculina?

Para continuar nuestro análisis más allá de este punto debemos recurrir a la biografía, es decir, a hechos reunidos por sus contemporáneos y verificados por los historiadores. La obra de Flaubert provoca interrogantes acerca de su vida. Pero debemos entender en qué sentido su obra, como objetivación de la persona, es en realidad más completa, más total que su vida. Por cierto que tiene sus raíces en su vida y la esclarece, pero sólo encuentra su explicación total en sí misma. Sin embargo, todavía es demasiado pronto para que esta explicación se nos presente. La vida de Flaubert es iluminada (*éclairé*) por su obra como una realidad cuya determinación total se encuentra fuera de ella, a la vez en las condiciones que la producen y en la creación artística que logra.

Así, la obra, cuando la recorremos, *se convierte a la vez en hipótesis y método de investigación* para iluminar la historia vital: interroga episodios concretos de la historia vital y los conserva como respuestas a sus interrogantes. Pero estas respuestas no son suficientes. Se limitan a la medida en que la objetivación en el arte no es reductible a la objetivación en la conducta cotidiana. Hay una brecha entre la obra y la vida. El hombre y sus relaciones así iluminados se nos aparecen como un conjunto sintético de interrogantes. Las obras de Flaubert revelan su narcisismo, su onanismo, su idealismo, su pasividad, etcétera, pero estas características, a su vez, son problemas para nosotros. Estas preguntas regresivas nos proporcionan los medios para examinar su grupo familiar como una realidad vivida y superada por el niño, ayudados por una doble fuente de información: por un lado, la evidencia objetiva sobre la familia, sus características de clases y sus peculiaridades individuales, y por el otro, los juicios violentamente subjetivos de Flaubert acerca de ella. En ese sentido, debemos recurrir a cada rato a las obras del autor, advertir que contienen la verdad biográfica que no se encuentra en su correspondencia, que está repleta de sus deformaciones, pero es preciso darse cuenta también de que las obras jamás revelan los secretos de la biografía, que sólo pueden ser el esquema que nos permita descubrir dichos secretos en la vida misma.

Estos hechos regresivos muestran las huellas de un movimiento dialéctico, pero no el movimiento mismo. Sin embargo, sólo en este punto podemos utilizar el método progresivo. Debemos descubrir el movimiento enriquecedor de totalización que entrega cada momento a partir de su momento precedente, el movimiento que pasa de las prime-

ras oscuridades vividas por el niño a su objetivación final de sí mismo en el mundo. Este, en rigor, es el proyecto por medio del cual Flaubert, a fin de escapar de la pequeña burguesía, se abrió paso a través de los distintos campos de posibilidades hacia la objetivación alienada de sí como autor de *Madame Bovary* y como ese pequeño burqués que se negó a ser. Este proyecto no es una simple negatividad, una huida. Por el proyecto, el sujeto se "produce" en el mundo como una totalidad objetiva. La elección de Flaubert no fue la simple elección abstracta de escribir, sino de escribir de cierta manera, para manifestarse en el mundo de cierto modo. Su proyecto es la significación singular que él dio a la literatura como negación de su condición original y como solución objetiva de sus contradicciones. Tenemos una serie de huellas significativas, desde el condicionamiento material y social hasta la obra, y debemos descubrir la tensión existente entre una objetivación y la otra. Debemos inventar un movimiento, o recrearlo, pero nuestra hipótesis es inmediatamente verificable; para ser válida, debe realizar, en un movimiento creador, la unidad transversal de *todas* las estructuras heterogéneas.

Sartre define a continuación el enfoque metodológico del existencialismo como un método regresivo-progresivo y analítico-sintético. Es un movimiento recíproco enriquecedor, entre el objeto (que contiene toda la época como significaciones jerarquizadas) y la época (que contiene el objeto dentro de su totalización). Además, cuando el objeto es redescubierto en su profundidad y singularidad, en lugar de mantenerse exterior a la totalización entra inmediatamente en contradicción con ella. La simple e inerte yuxtaposición de objeto y época es reemplazada por un conflicto viviente.

3. Un hombre se define por su proyecto. La verdadera estructura de una vida es esta relación inmediata, más allá de lo dado y lo constituido, con lo otro-que-no-es-uno-mismo: esa incesante producción del yo por el trabajo y la praxis. No es una necesidad o un sentimiento, sino que nuestras necesidades, sentimientos e inclusive nuestros pensamientos más abstractos participan en ella. Se encuentran en perpetuo estado de estar-fuera-de-sí-mismos-hacia. Esto es lo que llamamos existencia, y resulta claro que con este término no entendemos una sustancia estable que reposa en sí misma, sino un perpetuo desequilibrio. Como este impulso hacia la objetivación adquiere diversas formas según el individuo, y como nos impulsa a través de un campo de posibilidades, de las cuales realizamos algunas con exclusión de otras, también lo llamamos elección o libertad. Sin embargo, sería un error entender esto como una introducción a lo irracional, o como una libertad fetichizada, separada del mundo. Semejante reproche sólo podría hacerse desde el punto de vista de una filosofía mecanicista, que redujera la praxis, la creación y la invención a los datos elementales de una vida, es decir, una filosofía que quisiera *explicar* las obras o las actitudes

de una persona por los factores que las *condicionan*. Este enfoque es un intento encubierto de reducir lo complejo a lo simple, de negar la especificidad de las cosas y de reducir el cambio a la identidad. El método dialéctico apunta a algo completamente opuesto a esta reducción. Su movimiento es de superación, e implica una conservación, pero los términos contradictorios que han sido superados no pueden explicar la superación ni la síntesis posterior. Por lo contrario, esta última es la que esclarece las contradicciones y nos permite entenderlas. Lo que tenemos que examinar e indagar es la elección que da a la vida su singularidad; por su elección de escribir, Flaubert nos reveló la significación de su temor infantil a la muerte, y no a la inversa. El hombre construye signos, como el ser que en su ser mismo es la superación dialéctica del simple dato. La irreductibilidad del orden cultural al orden natural está implicada en la noción de libertad que Sartre desarrolla.

Para entender la significación de cualquier conducta humana debemos usar lo que los psiquiatras e historiadores alemanes han llamado "comprensión". Esto no denota un don especial o facultad intuitiva. Este tipo de conocimiento es, simplemente, el movimiento dialéctico que explica el acto por su significación final, apartándose de su situación original.

Sartre da el siguiente ejemplo de comprensión: trabajo con un amigo en una habitación que se ha vuelto calurosa y asfixiante. Sobre la base de las condiciones materiales de la habitación, comprendo las acciones de mi amigo, quien se pone de pie y se encamina hacia la ventana. Sus acciones no están implícitas en las condiciones materiales, ni son desencadenadas o provocadas por estas condiciones. Aquí nos encontramos con una conducta sintética que unifica el campo práctico de la habitación al unificarse ella misma. Mi amigo adapta sus movimientos a las circunstancias particulares, tales como la disposición de los muebles en la habitación. Para superar la sucesión de gestos hacia la unidad que logran, me es necesario experimentar el ambiente sofocante de la habitación como la superación vivida de la situación original. En la habitación, la puerta y las ventanas no son realidades totalmente pasivas. El trabajo de los hombres les ha dado significaciones instrumentales específicas, y yo comprendo dichas significaciones. La conducta de mi amigo revela el campo práctico como un "espacio hodológico" y, a la inversa, las indicaciones implícitas en los objetos materiales se convierten en la significación cristalizada que me permite comprender la empresa de mi amigo. La conducta de éste unifica el interior de la habitación, y ésta define su conducta. El movimiento de comprensión es simultáneamente progresivo (hacia el resultado objetivo), y regresivo (regreso a la condición original). La comprensión no es otra cosa que mi vida real, es decir, el movimiento totalizador que nos reúne a mí, a la otra persona y al ambiente en la unidad sintética de una objetivación que se está haciendo.

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

Cualquier simple observación del campo social debería hacernos entender que la relación con fines es una estructura universal de las empresas humanas, y que sobre la base de esta relación los hombres entienden las acciones y las instituciones. La comprensión del otro sólo se logra al comprender los fines de sus actos y proyectos. Se puede contemplar desde lejos a un hombre que trabaja y sentir que no se comprende lo que hace, hasta que se advierte el fin hacia el cual apunta en su trabajo, de modo que todos sus distintos movimientos se unifican a la luz de ese fin. Los fines no son entidades misteriosas o una especie de apéndice de los actos. Representan, sencillamente, la superación de lo dado en un acto que pasa del presente al futuro.

SEGUNDA PARTE

La obra de Sartre sobre Genet

II

LA OBRA DE SARTRE SOBRE GENET

Jean Genet —bastardo, vagabundo, pederasta, ladrón, proscrito, dramaturgo, poeta— es el tema de la más amplia aplicación de esas ideas a la historia de una vida. En su libro *San Genet, comediante y mártir*, Sartre trata de mostrar que la realidad concreta de la vida de un hombre sólo puede entenderse mediante una consideración de la dialéctica de la libertad actuante en condiciones materiales dadas. Muestra una libertad particular en pugna con el destino, al comienzo aparentemente aplastada y sofocada por el hado, y más tarde corroyendo a ese hado trozo a trozo. Si Genet es un genio, su genio no es un don legado por Dios o por sus genes, sino una salida inventada por Genet en momentos particulares de desesperación. Sartre trata de redescubrir la elección que Genet hace de sí mismo, de su vida y de la significación del mundo, para convertirse en escritor, y para mostrar de qué modo la especificidad singular de esta elección impregna incluso los intersticios del carácter formal del estilo de Genet, la estructura de sus imágenes y la particularidad de sus gustos. En una palabra, apunta a recorrer otra vez, en riguroso detalle, “la historia de una liberación”.

Sartre emprendió su biografía equipado de un íntimo conocimiento de todos los textos de Genet, y basándose en su relación personal con el propio Genet. En oposición con ciertas opiniones críticas que se han formulado, creemos que Sartre logra transmitir una comprensión radical de Genet como un todo viviente, a la vez que lo evoca ante el lector como una presencia real. Sartre parece haber sido fascinado por Genet, y el lector encuentra contagiosa esta fascinación, incluso a través de páginas de la más formidable dialéctica. En verdad, Sartre explora los complejos sentimientos de fascinación provocados en él por Genet, y los usa para entender su tema.

Los hechos desnudos de la vida de Genet son los siguientes: nació en París en 1910, y fue abandonado por su madre en la Casa Cuna. Era “ilegítimo”, y nunca conoció a su padre. Fue adoptado por una familia campesina del Morvan, y a la edad de 10 años, después de haber sido sorprendido robándolos en varias ocasiones, se lo envió a un reformatorio de Mettray. Pasó varios años en esa institución, y luego se

escapó para incorporarse a la Legión Extranjera, de la que muy pronto desertó. Como vagabundo y ladrón anduvo errante por toda Europa, y pasó algún tiempo en las cárceles de varios países. Mientras se encontraba en la cárcel, en 1942, escribió su primer libro, *Notre-Dame des Fleurs*, seguido en los cinco años siguientes por novelas, obras de teatro y poemas. En 1948, luego de diez condenas por robo en Francia, se salvó de la prisión perpetua por el indulto que le concedió el presidente de la república, quien había recibido peticiones en ese sentido de una cantidad de eminentes escritores y artistas, entre ellos Cocteau, Picasso y el propio Sartre.

En diez años de trabajo como escritor, en opinión de Sartre, Genet logró algo equivalente a una cura psicoanalítica. Cada uno de sus libros representa una crisis de catarsis, cada uno es un psicodrama, cada uno reproduce el tema de sus predecesores —de la misma manera que sus nuevas relaciones amorosas reproducen sus antiguos amores—, cada uno lo hace un poco más dueño del demonio que lo posee. Ahora nos referiremos a la exposición de Sartre acerca de la infancia de Genet.

Durante sus primeros años en el campo, en Morvan, Genet vivió en lo que Sartre llama “una dulce confusión en el mundo”. Su existencia se dispersó en el seno de la naturaleza. Acariciado por los pastos silvestres y el agua, se mantuvo en un estado de inocencia. Creció piadosamente, fue un niño amable y respetuoso, más pequeño y débil que sus compañeros de juego, pero más inteligente. Al cura le pareció que tenía una naturaleza religiosa, pero Genet era ya víctima de una cruel mixtificación. Este mito de la inocencia infantil, el estado de gracia original en que se encontraba sumergido, suena falso, y no podía sostenerse, pues Genet era un niño falso. Sin una verdadera madre propia, sin herencia, no pertenecía a nadie, y nada ni nadie le pertenecía. Su mera existencia perturbaba el orden social. Una Institución, con su registro de nombres y su burocracia, se interpuso entre Genet y la raza humana. Por cierto que había nacido de una mujer, pero este origen físico no se conservaba en la memoria colectiva. Llegó al mundo desde un útero desconocido, casi como un artículo producido por una fábrica moderna que no ostenta rastros del productor humano. Como perteneció primitivamente a un aparato administrativo, sus actividades posteriores tendieron a dirigirse hacia las instituciones: el reformatorio y la cárcel.

Desde sus primeros años, la madre desconocida fue una de las principales figuras en la mitología de Genet. Para él, el reformatorio de Mettray fue, en cierto sentido, su madre. La colonia aparecía “con todo lo que es peculiar a las mujeres: la ternura, eructos un tanto nauseabundos de la boca entreabierta, el seno profundo, levantado por la hinchazón, en una palabra, todo lo que hace que la madre sea Ma-

dre".¹ Las experiencias posteriores de Genet, de rechazo por la sociedad, se encuentran en forma germinal en su sentimiento de rechazo por su propia madre y por su familia adoptiva. Cuando trata de encontrar sus verdaderos orígenes más allá de la burocracia de la cual él parece ser una emanación, descubre que su nacimiento coincide con un gesto de rechazo. En sus fantasías de niño, la mujer lo arrancó de sí, como parte viva y sangrante de sí misma, y lo arrojó hacia afuera y más allá del mundo. Estaba maldecido para siempre. Desde ese momento en adelante fue el no amado, el inoportuno, el supernumerario. Genet se sintió indeseable en su ser mismo, y no como el hijo de esta mujer, sino como su excremento. Para él, en su nacimiento estaba implícita una condena, era un nacimiento que en rigor (como todos los nacimientos "ilegítimos") perturbaba el orden del mundo o, como dice Sartre, al pasar del plano psicológico, empírico, al plano ontológico, introducía una fisura en la plenitud del ser.

Sartre muestra luego de qué manera Genet es "defectuoso", no sólo desde el punto de vista del ser, sino también desde el punto de vista del tener. Sabía que no pertenecía por completo a sus padres adoptivos, y que podía ser reclamado por la administración. Nada podía pertenecerle, la posesión material le estaba prohibida, toda su vida debía ser un continuo esfuerzo de desmaterialización de objetos y construcción de sus dobles metafísicos, que era lo único que él podía poseer. El niño Genet tenía dos juegos solitarios favoritos: el de ser un santo (para compensar su insuficiencia de ser) y el de ser un ladrón (para compensar su incapacidad de tener). Estaba siempre solo, no poseía la experiencia de la madre omnisciente, omnipotente, que conoce al hijo en su más profunda intimidad, incluso hasta el punto de escuchar su voz secreta e interior. No hubo ceremonia familiar alguna para consagrar la unión de su identidad para sí mismo con su identidad para los demás. Solo, sin siquiera un testigo imaginario de sus secretos, Genet vivió en un estado de concubinato consigo mismo, hizo un culto de sí y recurrió a los mitos arcaicos del doble. Entonces eligió a Dios para que fuese el testigo de su vida interior. Dios desempeñó el papel de la madre ausente. Al convertirse en el objeto de los cuidados de un Ser infinito, Genet adquirió un ser para sí, se convirtió en un santo por no poder ser un hijo.

Su otro juego consistía en robar a sus padres adoptivos y a los vecinos de éstos para alcanzar la experiencia imaginaria de la apropiación. El dueño es quien tiene y usa sus posesiones sin tener que decir "gracias". Por lo tanto, Genet tomó en secreto las posesiones de los demás, a fin de usarlas en soledad. Sin herencia ni derecho de nacimiento, sus primeros hurtos fueron intentos ciegos de establecer una relación de posesión con las cosas, una relación que en otros sentidos

¹ *Saint Genet*, pág. 15. [Las citas han sido traducidas del original francés. (T.).]

le estaba prohibida, pues todo lo que recibía de la Casa Cuna o de sus padres adoptivos era un regalo por el cual quedaba en deuda.

Recurrió a esa doble actividad compensatoria porque no podía destruir el sistema de valores que le negaba su lugar en el mundo. Sus latrocinios y sus sueños de santidad no se oponían a la moralidad campesina, sino que en rigor eran consecuencias de ella. Genet había sido instruido en una moral destinada a justificar y santificar la propiedad, y esa moralidad fue la que lo condenó.

Para el niño que trata de tener o ser por medio de acciones solitarias, esa sigilosa actividad no existe del todo, a menos que sea conocida por los adultos. Para tener y ser, Genet tenía que ser visto, y por lo tanto condenado.

Este, pues, es el cuadro que pinta Sartre acerca del niño Genet antes de su "crisis". Dios reemplaza a su madre ausente, y el robo reemplaza a la propiedad. Su estado de dulce confusión con la naturaleza sería interrumpido por momentos por un robo, o por un éxtasis, y esto bastaba para mantener su equilibrio interno. Pero mientras robaba en inocencia y soñaba con la santidad, Genet no tenía conciencia de que se forjaba un destino.

La exposición que hace Sartre de lo que denomina "crisis original" de Genet, adquiere una significación fundamental en el análisis. Esta crisis original no fue una sola experiencia aislada, decisiva para el desarrollo posterior de Genet, sino, más bien, un modo prototípico en que éste se experimentaba a sí-mismo-para-otros en una etapa de su infancia.

Para Sartre no tiene mayor importancia el que la experiencia de crisis original que describe fuese real o imaginaria. Genet se refiere en repetidas ocasiones a experiencias de este tipo —reales o imaginarias, o ambas a la vez—, como cuando escribe que el "niño melodioso" fue asesinado en él por "un mundo vertiginoso". Este asesinato puede haberse producido como resultado de un golpe verbal, o a consecuencia de repetidos "traumas" de tipo similar.

Sartre describe la experiencia de la siguiente manera: un día, cuando tenía diez años de edad, Genet estaba jugando en la cocina. De pronto, en un espasmo de angustia, sintió su soledad, y se hundió en un estado extático (*absenté*). Su mano penetró en un cajón abierto. Tuvo conciencia de que alguien había entrado en la habitación y lo contemplaba. Bajo la mirada de esa otra persona, Genet "volvió en sí", en cierto sentido, por primera vez. Hasta el momento había carecido de identidad. En ese instante quedó confirmado. De pronto se convirtió en un determinado Jean Genet. Quedó cegado y ensordecido. Era una campana de alarma que sonaba sin cesar. Muy pronto toda la aldea conocería la respuesta a la pregunta "¿quién es Jean Genet?" Sólo el niño mismo permaneció ignorante. Y entonces una voz anunció su identidad: "...¡Eres un ladrón!"

Su acción, que para Genet no fue otra cosa que el funcionamiento irreflexivo de su subjetividad, quedó transformada de pronto en lo objetivo, y Genet se experimentó a sí mismo como un objeto para el otro. "El ladrón" era un principio monstruoso que había residido, sin que lo notara, dentro de él, y que ahora quedaba revelado como su Verdad, su esencia eterna. Si hubiese tenido dieciséis o diecisiete años, Genet habría podido rebelarse contra el juicio y desafiar los valores de sus mayores; pero era un niño, un niño tímido y respetuoso, criado religiosamente, con un amor apasionado por la bondad y la santidad. La "gente honesta" penetró en las profundidades de su corazón y dejó un residuo permanente de "alteridad", una parte del propio Genet que era distinta de él mismo. Cuando buscó refugio de la condena de otros retirándose dentro de sí, en contró en su interior una condena aún peor. Se convirtió en su propio carcelero. Hasta el deseo en apariencia más inocente se convertía en el deseo de un ladrón, y por lo tanto estaba cargado de culpa. A través de esta experiencia de acusación Genet salió de su estado de "dulce confusión con la naturaleza" y descubrió que, sin saberlo, se había transformado en una persona, que esa persona era un monstruo, y que hiciera lo que hiciese de su vida, en adelante le estaría prohibida una cosa: aceptarse.

Sartre describe la forma en que la "buena gente" logró esa metamorfosis del niño por motivos sociales, utilitarios, debido a su necesidad de disponer de un chivo emisario. Para la buena gente, la bondad es equivalente al ser, a lo que ya es, y la maldad a lo que pone en tela de juicio al ser, a la negación, al no ser, a la alteridad. No podemos reproducir aquí la argumentación en detalle, pero en esencia es la siguiente: el "hombre bueno" niega perpetuamente el momento negativo de sus acciones. Afirma sin negar lo contrario de lo que afirma. Sus acciones permitidas consisten en mantener, conservar, restablecer, renovar. Estas son las categorías de repetición, opuestas a las de cambio. Pero el espíritu, como dice Hegel, es inquietud, y esta inquietud inspira horror al hombre bueno. Entonces separa de su libertad el momento negativo de ésta y lo proyecta fuera de sí. En este sentido, el hombre bueno se convierte en la más abstracta negación, la negación de su propia negación.

El hombre malvado es una invención del hombre bueno, la encarnación de la alteridad de lo que él es, su propio momento negativo. Todo mal, para Sartre, es proyección.² La gente honrada puede odiar en Genet la parte de sí misma que ha negado y proyectado en él. Sartre describe, a modo de analogía, la industria que floreció otrora en Bohemia, a la cual se dedicaban personas honradas de ese tipo, que tomaban a los niños pequeños, les partían los labios, les comprimían el cráneo y los encerraban día y noche en cajas para demorar su crecimiento. De tal manera producían monstruos que luego podían exhi-

² *Saint Genet*, págs. 33 y sigs.

bir con provecho. De la misma forma, pero por medios más sutiles, la gente transformó a Genet en un montsruo, por motivos de utilidad social.

Como niño, Genet no disponía de defensas contra esta técnica practicada contra él por los adultos que lo rodeaban. Afirmó la prioridad del objeto que él era ante ellos, sobre el sujeto que era para sí mismo, y sacrificó sus sentimientos íntimos de certidumbre intuitiva acerca de sí al principio de autoridad de los adultos. Su ser un objeto para los otros tuvo prioridad sobre su ser un sujeto para sí, y se experimentó como siendo, en las profundidades de sí, un ser distinto de él mismo. Sartre se dedica a seguir los pasos de la autoalienación de Genet, el proceso por medio del cual se convirtió en un extraño para sí mismo a consecuencia de su progresiva interiorización de la sentencia pronunciada contra él por los adultos.

Sartre examina las posibilidades que parecen haberse presentado a Genet luego de su condena. Ante todo, ¿qué sucedería si preguntaba a la gente honrada cómo podía reparar su maldad? Pero la única respuesta posible es "sé abyecto", y ésta no era una solución para Genet, pues ya había caído en la abyección y deseaba escapar de esa manera de ser. Se trata sólo de una alternativa aparente, pues elegir esa "salida" de una posición insostenible, que le ofrece la gente honrada, sólo puede llevarlo a internarse más profundamente en la trampa que ellos le tienden, es decir, a *aceptarse* como lo que ellos han hecho de él.

Otra salida habría podido ser la de volverse loco, pero Genet es demasiado recto, demasiado real, demasiado pleno de voluntad (*trop "volontaire"*) para recurrir a evasiones imaginarias. Pero aquí Sartre parece ser culpable de una *petitio principii* en la medida en que Genet, por ser *trop volontaire*, demasiado henchido de la capacidad de elegir, difícilmente *podía* elegir ese modo de abdicación de la elección que es la psicosis, tal como la entiende Sartre. Es lamentable que éste no explique detalladamente lo que quiere decir en este punto de su argumentación.

Por otra parte, el camino del suicidio está excluido por el "optimismo" de Genet, por lo que, según Sartre, es "la orientación misma de su libertad" (*par là fentends désigner l'orientation même de sa liberté*).³ Sartre compara a Genet con aquellos que se encuentran en ciertas situaciones extremas y que, cuando se pasa de cierto límite de horror, sólo tienen conciencia del absurdo del mundo y abandonan sus derechos a la vida. Genet se aferra con desesperación a su vida, en la creencia irrazonable de que "saldrá al otro lado", de que su situación extrema tendrá alguna *salida*. En realidad, como no eligió suicidarse, se hizo *necesario* que su situación original tuviera una salida, a pesar de la evidencia. Esa salida fue la poesía.

³ *Saint Genet*, pág. 50.

No será posible considerar en este capítulo la detallada elaboración del proyecto de Genet de convertirse en poeta, pero en la primera situación de la crisis prototípica Sartre encuentra la estructura germinal del poeta. Escribe con admiración acerca de este niño que, a una edad en que la mayoría de nosotros nos dedicamos a esfuerzos serviles para complacer a nuestros padres, galvanizó inflexiblemente su voluntad:

“Une volonté si farouche de survivre, un courage si pur, une confiance si folle au sein du désespoir porteront leur fruit: de cette résolution absurde naîtra vingt ans plus tard le poète Jean Genet.”⁴ [“Una voluntad tan feroz de sobrevivir, una valentía tan pura, una confianza tan loca en el seno de la desesperación, darán sus frutos: de esa absurda resolución nacerá, veinte años más tarde, el poeta Jean Genet.”]

Y más tarde Genet escribe, acerca de ésta, su primera y extrema elección: “J’ai décidé d’être ce que le crime a fait de moi” [“Decidí ser lo que el delito hizo de mí.”]

Como no podía escapar a la fatalidad, se convirtió en su propia fatalidad. Como los otros hacían que su vida no fuese vivible, viviría esa imposibilidad de vivir como si hubiese creado ese destino exclusivamente para sí. Este es el destino que quiso, incluso trataría de amarlo.

Sartre se esfuerza por subrayar que la “crisis original” de Genet sólo puede entenderse cuando se la ve en el marco de la comunidad aldeana de Francia, con su estrecho y rígido sistema de prohibiciones, su alto grado de cohesividad, y el valor absoluto asignado a la propiedad privada. En ese marco se puede entender la reacción de escándalo y la difusión de sanciones represivas contra el ladrón de diez años.

Si hubiera sido criado en una zona industrial, Genet habría oído cómo se cuestionaba el derecho mismo a la posesión privada, y descubierto que uno *es* también lo que uno *produce* y *hace*. Sartre ofrece un análisis detallado de la interacción dialéctica de la ciudad y el campo, y de la “sociedad de productores” y la “sociedad de consumidores”, y este análisis no se puede separar de una consideración de las relaciones concretas de Genet con los demás, y de su sexualidad y trabajo creador. Pero como nuestro estudio se centra principalmente en estas últimas zonas, debe consultarse directamente la obra de Sartre en lo que respecta al tratamiento detallado de las primeras.

Luego de ofrecer una exposición objetiva (*en soi*) de la primera decisión de Genet, de ser lo que su delito lo había hecho, Sartre examina la decisión tal como fue *para Genet*, como el momento subjetivo de su conciencia en su estructura intencional. Aquí encontramos, dice Sartre, una contradicción insuperable. ¿Qué puedo decidir ser si ya soy lo que soy, si estoy “encerrado en mi ser”? La palabra “ser” adquiere para Genet un valor activo, positivo, y en la frase *J’ai décidé*

⁴ Véase *Saint Genet*, pág. 55.

d'être ce que le crime a fait de moi, ser es arrojarse en el ser de uno para coincidir con él.

La ambigüedad del proyecto de Genet es la ambigüedad de nuestra condición. Somos los seres cuyo ser está perpetuamente en cuestión; el significado de nuestro ser consiste en estar en cuestión en nuestro ser. Nadie es cobarde o valiente como esta pared es blanca o este libro es negro. Para el cobarde, la cobardía se manifiesta siempre como una posibilidad que puede ser rechazada o aceptada; se puede huir de ella, sufrirla sin participar en ella, se la puede encontrar incluso en acciones que otros consideran valientes.

Antes de su decisión de ser lo que su delito había hecho de él, es decir, un ladrón, Genet no había cuestionado su propio ser, pues él era puro sujeto y puro objeto. Este ser que él creía haber recibido de los adultos, era el de ser una persona en uno de los sentidos de la palabra latina *persona*, una máscara o un rol con pautas de conducta preestablecidas. Era un ser-en-sí y para-otros, y no un ser-para-sí. Por su decisión de ser lo que los otros habían hecho que fuera, Genet llevó a cabo una confusión forzada entre el puro querer (para-sí, subjetividad), que lo definía *a posteriori* por la totalidad de sus actos, y una sustancia (en-sí, objetividad), que era anterior a sus actos y parecía producir dichos actos por una especie de necesidad interna. Frente a una elección entre existir como pura subjetividad o pura objetividad—contradicción en apariencia insoluble—, Genet se salvó de la locura y el suicidio por un acto heroico de trampear. Pero todavía necesitaba encontrar algún lugar en el mundo, un santuario en que el Otro no estuviese instalado ante él.

Sartre ofrece lo que denomina una descripción estática de los sistemas de valores incompatibles que Genet usa de modo simultáneo para pensar en el mundo. Las significaciones especiales otorgadas por Genet a cada una de estas categorías las convierten, según Sartre, en pares incompatibles.

I. *Categorías del ser*

Objeto
 Él mismo como otro
 Lo esencial que se revela como inesencial
 Predestinación
 Tragedia
 Muerte
 Héroe
 Criminal
 Amado
 Principio masculino

II. *Categorías del hacer*

Sujeto, conciencia
 Él mismo
 Lo inesencial que se revela como esencial
 Libertad, voluntad
 Comedia
 Vida, deseo de vivir
 Traidor
 Santo
 Amante
 Principio femenino

Como veremos luego, Sartre hizo incompatibles las precedentes categorías del Ser y el Hacer, y luego les otorgó una falsa unidad mediante un nuevo juego de prestidigitación. Esta doble decisión de Genet es profundamente dinámica. Se transforma en contacto con la experiencia, vive y se enriquece a través de los años. La dialéctica del perpetuo entrelazamiento de las categorías del ser y el hacer de Genet torna ininteligible todo intento de estudiar esta seudototalidad en función de su falsa unidad sincrética. Por lo tanto, el método de Sartre consiste en avanzar mediante análisis parciales de los dos juegos de categorías, y más tarde, por un estudio de su interacción recíproca, reconstituir la totalidad concreta de la síntesis privada de Genet.

Sartre emplea este método analítico-sintético, en relación con la sexualidad de Genet, de la siguiente manera.⁵ Genet, escribe Sartre, es un *niño violado*. El primer acto de violación fue la mirada del otro en su crisis primitiva. Esta mirada lo sorprendió y *penetró*, y lo transformó para siempre en un objeto. Sartre insiste en que no dice que la crisis primitiva de Genet fuese *como* una violación. *Fue* una violación.

Los sucesos que experimentamos ocurren de modo simultáneo en todos los planos de nuestra vida, y en cada plano se expresan en un lenguaje distinto. Una violación física puede convertirse en una condena en el plano de la conciencia moral y, a la inversa, una condena puede ser experimentada como una violación en el plano de la conciencia corporal. En ambos casos, la persona resulta objetivada, y si experimenta en su corazón esta objetivación como vergüenza, en su cuerpo la experimenta como un acto sexual al cual ha sido sometida.

La parte trasera de Genet ocupa un lugar central en su culto sexual. Cuando el niño robó, fue sorprendido *desde atrás*. En todos los actos siguientes de robo, su espalda se destaca en su conciencia corporal. Con la espalda espera la mirada catastrófica del otro. Se experimenta como objetivado a través de sus nalgas y su espalda.

Su pene no es sentido como un cuchillo o una espada, sino como una *cosa* inerte que sólo se vuelve rígida para proporcionar un mejor asidero y para ser manejada con más facilidad. Es característico de la experiencia homosexual del pene, escribe Sartre, que Proust no lo llamara espada o guadaña, como hacen los jóvenes de la aldea, sino gancho de abordaje. Mientras el hombre experimenta la erección como un endurecimiento agresivo de un músculo, para Genet es más bien la eclosión de una flor. Sea que la erección experimentada constituya la acción de llenar una cámara con un gas inerte, o la de desenvainar una espada, nada se decide de antemano, pues la elección total que una persona hace de sí es la que proporciona significación a esta íntima experiencia del cuerpo. Un hombre experimenta en

⁵ La mayoría de las ideas de Sartre sobre la sexualidad de Genet se encuentran en el capítulo titulado "La eterna pareja del criminal y el santo".

el pene su trascendencia, otro su pasividad. En verdad, es cierto que la erección del pene es un proceso de endurecimiento (activo), pero también es cierto que este endurecimiento es algo sufrido (pasivo). El hecho por sí mismo es ambiguo.

La prioridad, en el sujeto mismo, del objeto sobre el sujeto,⁶ conduce a la pasividad en el amor, y en el hombre a la homosexualidad. Luego de descubrir que no podía realizar su ser sin la mediación de otros, Genet pasó a hacer de su objetividad para otros lo esencial, y de su realidad para sí, lo inesencial. Su deseo era ser manipulado pasivamente por el otro a fin de convertirse en un objeto para sí. Sartre llama prepederasta a la situación de cualquier hombre que encuentra su verdad en su ser-para-el-otro. Algo de esto hay en el caso de los actores, incluso aunque tengan una preferencia sexual exclusiva por las mujeres.

Por lo general el hombre no desea seducir a una mujer por medio de sus atributos físicos, que ha recibido y no logrado por sí mismo. La mujer debe amarlo por su potencia, su valor y agresividad, como una fuerza sin rasgos característicos, como un puro poder de hacer y tomar. Tal hombre busca un reflejo de su infinita libertad en los ojos de la mujer que se somete. Pero Genet, que no *hace* nada, que sólo actúa para ser, no trata de revelar al otro su fuerza, sino su esencia. Sus actos sólo tienen eficacia en apariencia; son *gestos*.

En su novela *Notre-Dame des Fleurs*, su personaje principal es un hombre prostituido, tan feminizado, que siente que es una mujer y se llama Divine. Genet lo designa con el pronombre "ella" a lo largo de la novela. En cierto momento "ella" trata de convertirse en hombre e intenta acciones masculinas, que sólo quedan en gestos. Silba y se introduce las manos en los bolsillos, pero esta representación es ejecutada tan mal, que durante una noche parece encarnar a la vez cinco o seis personajes masculinos distintos. Se exhibe, se convierte en un objeto. Desea ser tomada y no tomar, ser vista y no mirar.

No se nace homosexual, argumenta Sartre, sino que se puede llegar a serlo según los accidentes de la historia personal y la reacción ante dichos accidentes. Todo depende de lo que uno haga con lo que se le hace a uno. Desde ese punto de vista, la homosexualidad no es el resultado de cierta determinación prenatal, ni de un mal funcionamiento endocrino, ni es el efecto pasivo y determinado de complejos. Es un producto descubierto o inventado por un niño en un momento crítico, un momento de asfixia.

También hubo otros factores que llevaron a Genet a la homosexualidad. Reaccionó ante su condena por medio de una inversión ética

⁶ Sartre ha sido criticado por mantener un falso dualismo sujeto-objeto, pero aquí es preciso advertir que lleva a cabo un estudio fenomenológico de una persona, y las experiencias de uno mismo como sujeto-para-sí y como objeto-para-otros exigen, por supuesto, una diferenciación lingüística que exprese el contraste fenomenológico en modos de autoexperiencia.

radical. Como él mismo lo dice, fue vuelto del revés como un guante; era el monstruo, lo antinatural, lo imposible. No sólo quedó excluido del mundo natural, sino que fue excluido de su propia naturaleza.

“Nos bañamos en nuestra vida, en nuestra sangre, en nuestro espermatozoide; nuestro cuerpo es un agua muy densa que nos arrastra. Basta con que nos dejemos llevar. Una Venus trivial, que no se distingue de la digestión, de la respiración, de las palpitaciones de nuestro corazón, nos inclina dulcemente hacia la mujer. Basta con que confiemos en ella y esa diosa servidora se encargará de todo.”⁷

Pero Genet está muerto, su vida no es más natural que su nacimiento. Esa vida acosa a un cadáver; Genet sólo se aferra a la vida mediante su voluntad. Si adquiere conciencia de las sensaciones sofocadas que surgen en sus órganos corporales, se experimenta a sí mismo como imposible y cae en un estado de asombro. No encuentra en sí ninguno de los poderosos instintos que respaldan los deseos del hombre honesto; sólo conoce el instinto de muerte. Sus deseos sexuales, como su propia vida, serán fantasmas. Sea cual fuere el objeto de los mismos, están condenados de antemano; para él existe una prohibición original contra el deseo. Su sexualidad invertida, su singular rechazo de las reglas de los demás, el principio de *contranaturalidad*, *antiphysis*, se reflejan en el plano de su cuerpo tal como él lo siente.

Queda por ver cómo eligió Genet entre un papel homosexual masculino y uno femenino. Para él, el compañero masculino de la pareja es el amado. Al representar este rol, el hombre se redescubre magnificado en el corazón del amante (el compañero femenino). Se encuentra a salvo y en un lugar de refugio. Pero Genet eligió el rol femenino, cuyas consecuencias son el dolor de soportar la indiferencia del otro, los celos y, por último, la desesperación por la certidumbre de la indiferencia del amado, por la seguridad de no ser amado. Pero en la ceremonia mágica de la relación sexual, el amante roba el ser del amado para incorporárselo. Genet abunda en imágenes que representan este tema, y tiene una aguda conciencia de que hace uso de ese fantástico intercambio de identidades.⁸

La primera forma de amor que recuerda Genet fue un deseo de *ser* un joven bien parecido a quien vio pasar, y no de *tener* sexualmente al joven. Divine le dice a Gabriel “Tú eres yo”, y Gabriel lanza una sonrisa fatua, inconsciente de que el otro le succiona la sangre en un acto de vampirismo mágico. El amor apasionado que el teniente siente por Querelle es el deseo de desgarrar los genitales de Querelle e injertárselos en sí.

⁷ *Saint Genet*, pág. 83.

⁸ Cfr. la distinción que hacen los psicoanalistas, de la identificación proyectiva e introyectiva en los “mecanismos” de la fantasía inconsciente. Para un tratamiento más amplio de este tema desde el punto de vista analítico fenomenológico y existencial, remitimos al lector a *The Self and Others*, de R. D. Laing, 1961.

Habrán quienes consideren absurdos estos proyectos de identificación proyectiva e introyectiva, pero, dice Sartre, ¡cuán segura está esa gente de ser ella misma! Relata que una vez, cuando oyó a un hombre que comenzó proclamando “nosotros, los médicos...”, supo que ese hombre era un esclavo. Ese “nosotros, los médicos...” era su yo coextensivo con sus otros interiorizados, las criaturas parásitas que le sorbían la sangre. “A nadie le está permitido decir estas sencillas palabras: yo soy yo.”⁹ Sólo los más libres pueden decir “yo existo”, y eso ya es demasiado. La mayoría de las personas deberían usar fórmulas tales como “yo soy él”, “yo soy tal en persona”. A esta alienación socialmente aceptada Sartre la denomina “un infierno legítimo”, y expresa su disgusto por esas “almas habitadas”. Escribe:

“Si ya eres otro para ti, si sufres de una perpetua ausencia en tu corazón, entonces puedes vivir esa ausencia como si fuese la de cualquier otro. Ese otro nunca estará más ausente que tú, pues la manera en que no es él mismo (es decir, en que él mismo es otro para sí), la manera en que tú no eres tú mismo y la forma en que tú no eres él no difieren sensiblemente.”¹⁰

Sartre compara a Genet con un palacio vacío. Las mesas están puestas, las velas encendidas, en los corredores resuenan pasos, las puertas se abren y cierran, pero nadie aparece. Sartre se ha quedado esperando, ha instalado trampas y espejos, pero todo fue inútil.

Ser amado era el sueño imposible de Genet. La gente honrada, ya lo hemos visto, proyectó en Genet sus poderes negativos e hizo que éste los encarnara. Luego Genet proyecta esa alteridad absoluta en el amado. Como ajeno a sí mismo, sólo puede amar a otro que es otro-distinto-de-sí. Sólo es amado por sí mismo, pues es él mismo, en su absoluta alteridad, quien se ama a sí mismo bajo el disfraz del otro. Lo que lo penetra no son simplemente los músculos, los pelos y el olor del otro, sino todas esas cosas como encarnación del ser, de *su* ser. Al amar esa belleza indiferente con todo su cuerpo y espíritu, Genet, el niño abandonado, logra su fin supremo de *ser amado*, pero amado, no como él mismo por otro, sino por sí mismo en su alteridad en otro.

La esencia del amado es su indiferencia, su profunda naturaleza de ser una cosa, un objeto. Genet concibe a la pareja como la unión de cuerpo y espíritu, pero esta relación no es recíproca, pues la conciencia puede ser conciencia del cuerpo, pero el cuerpo es sencillamente cuerpo, el cuerpo es completamente él mismo. El cuerpo en sí mismo, en sí, es una sustancia autónoma; la conciencia es una relación en y para sí misma. Esa autonomía de la sustancia es lo que Genet denomina indiferencia. Todas las palabras que usa para designar al amado son negaciones o negaciones disfrazadas; por ejemplo, “inmóvil y silencioso”, “inflexible”, “impenetrable”, “el propio ángel de la muer-

⁹ *Saint Genet*, pág. 85.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 85.

te, impassible como una roca". El amado está ausente, o sólo presente como apariencia. Sus virtudes más puras son sus fuerzas destructivas y su falta de cualidades positivas. En el momento del sometimiento, Genet reduce al hombre a una sombra, a una apariencia de ser que existe sólo a través de Genet. Esta es la principal fuente de la *tricherie* de Genet.

El hombre amado es ante todo el No: no vida, no amor, no presencia, no bien. El Destino, para Genet, es un pene gigante, el hombre es completamente falo, el falo se convierte en hombre. Sartre toma nota de muchas de las imágenes de Genet que ilustran su "pansexualismo" y su falicización de la naturaleza. Pero este pansexualismo es un panmoralismo, y ese universo sexualizado carece de sensualidad. Este pene es metálico: el de Paulo, por ejemplo, es descripto como un cañón. Genet no se siente perturbado por la carne de un pene, sino por su poder de penetración y su dureza mineral. Sartre se refiere al complejo de Icaro de Bachelard, y muestra que la sexualidad de Genet implica la dinámica de *la caída*. Genet cae en el corazón del otro, y cuando cae, un vertiginoso risco fálico se eleva cada vez más, y el abismo en que él cae es cada vez más profundo. Por último, en el fondo del abismo, el amante, Genet, encuentra el cadáver del amado que ha caído antes que él.

El acto sexual es para Genet una ceremonia de sumisión. Pero el acto es también, siempre, un acto de violación, pues al someterse su orgullo presenta una considerable resistencia, que encuentra un representante corporal en la resistencia de su esfínter anal.

El acto sexual es una repetición de la crisis que transformó a Genet en ladrón. En ambos es clavado por la mirada de hombres crueles y fuertes. Pero en este caso la crisis es buscada y provocada, y en opinión de Sartre tiene un valor catártico similar al del proceso psicoanalítico.

En esta austera ceremonia hay muy poca sensualidad. El compañero masculino jamás acaricia al otro, salvo con rudeza, para modificar su posición a fin de facilitar su propio placer. El orgasmo le es negado al amante durante el coito, en el cual es a la vez cierto y falso que Genet experimente placer. Hay placer "en él", pero es el otro quien toma ese placer. Después del coito, Divine se masturba, rápida y discretamente, en el lavatorio, a espaldas de Notre-Dame, su compañero masculino.

Hay dos fases en el acto sexual de Genet: la fase "fuerte", en la cual el otro está presente pero el placer ausente, y la fase "débil", en la que el placer está realmente presente y el otro ausente. Cuando el otro está presente de verdad, el placer es imaginario y meramente simulado. En la fase "débil" de masturbación el placer está presente, pero sólo va acompañado por fantasías; Divine piensa en Notre-Dame mientras se masturba, aunque Notre-Dame, dormido y roncando, lo ha olvidado.

Sartre expone en detalle la función que cumple la masturbación en la vida de Genet, en el siguiente pasaje:

“Todos los prisioneros se dedican a la masturbación, pero por lo común lo hacen a falta de algo mejor. Preferirían la prostituta más decrepita, antes que ese deleite solitario. En una palabra, hacen ‘buen uso’ de lo Imaginario. Son los onanistas honestos. Un periodista francés, en Cincinnati, disgustado por el puritanismo norteamericano, proclamó con orgullo en una ocasión: ‘¡Yo, un hombre de treinta y cinco años, condecorado con la *croix-de-guerre*, con cuatro hijos, me masturbé esta mañana!’ Ese sería el hombre honrado, pero Genet hace un ‘mal uso’ de la masturbación. Decidir que uno prefiere las apariencias ante todo, es ubicar por principio la masturbación por encima de cualquier forma de coito.”

Los recios y jóvenes “amados” de Genet dependen por completo de él para su existencia como tales: ¿por qué no habría él de eliminar por completo al otro “real”?

“Las *imágenes* bastarán ampliamente para manifestar las grandes esencias homosexuales. Me parece que la siguiente frase de Genet define de modo admirable su masturbación: ‘Sólo existo por medio de aquéllos que existen para el ser que reciben de mí.’

“Onanista por elección, Genet prefiere sus propias caricias porque el goce obtenido coincide con el ofrecido, el momento pasivo con el de máxima actividad; él es al mismo tiempo esa conciencia que se coagula y esa mano que se agita y mueve. Ser, existencia; fe, obras; inercia masoquista y ferocidad sádica; petrificación y libertad: en el momento del goce coinciden las dos componentes contradictorias de Genet; él es el criminal que viola y la santa que se deja violar. En su cuerpo, una mano acaricia a Divine. O mejor dicho, la mano que lo acaricia es la de Mignon. El onanista se desrealiza, está próximo al descubrimiento de las fórmulas mágicas que abrirán las compuertas. Genet ha desaparecido; Mignon hace el amor con Divine. Sin embargo, víctima o verdugo, acariciador o acariciado, estos aspectos deben ser finalmente reabsorbidos en Narciso; éste teme a los hombres, sus juicios, su presencia real; sólo quiere experimentar para sí un aura de amor, sólo pide un poco de distanciamiento respecto de su cuerpo, cubrir su carne y sus pensamientos con una delgada capa de alteridad. Sus personajes se fusionan; esta falta de coherencia lo tranquiliza y sirve a sus designios sacrílegos; caricaturiza el amor. El masturbador está encantado de no poder sentirse nunca lo bastante como otro, y de producir por sí solo la apariencia diabólica de una pareja que se desvanece en cuanto se la toca. El fracaso del placer es el ácido placer del fracaso. Acto demoníaco puro, la masturbación mantiene, en el corazón de la inconsciencia, una apariencia de apariencia; la masturbación es la desrealización del mundo y del propio masturbador. Pero este hombre que se hace devorar por su propio sueño sabe muy bien que su sueño sólo existe porque él lo desea; Divine no deja de absorber a Genet en sí, ni Genet de reabsorber a Divine en él. Sin embargo, por una inversión que lleva el éxtasis a su desborde, esta lúcida negación provoca acontecimientos reales en el mundo verdadero: la erección, la eyaculación, las manchas húmedas sobre los cobertores, son causadas por la imaginación. En un solo movimiento, el masturbador capta el mundo a fin de disolverlo y de insertar en el universo el orden de lo irreal: las imágenes deben *existir*, pues actúan. No, la masturbación de Narciso no es, como piensa la gente vana, una pequeña galantería que se efectúa por la noche, la agradable y pícaro compensación de un día

de trabajo; desea convertirse en un delito. Genet ha extraído su placer de su nada: la soledad, la impotencia, lo irreal, el mal, producen directamente, sin recurrir al ser, un *acontecimiento* en el mundo".¹¹

Vemos aquí, en el empleo de la masturbación por Genet, una expresión de su manera de resolver en una falsa unidad las contradicciones que él mismo inventa. Este proyecto se encuentra en la base de todo su pensamiento y sus acciones. Todas las primeras atribuciones formuladas acerca de la naturaleza de Genet, en el sentido de que su naturaleza era antinatural (*antiphysis*), ocultaban un mandato que él experimentaba como prohibición de tener cualquier pensamiento o sentimiento espontáneo, "natural". Todo deseo espontáneo que es inmediatamente dirigido hacia su propia gratificación encuentra una conciencia reflexiva que prohíbe su gratificación. Todos los sentimientos, todas las formas de conciencia primaria, son acompañados por una conciencia reflexiva parásita, que dirige, contradice o manipula a la conciencia primaria. Es probable que esta condición sea general, en cierta medida, en la gente refinada, pero en el caso de Genet constituye la regla.

"A las estructuras ambiguas, a esas falsas unidades en que dos términos de una contradicción se perciben en una ronda infernal, yo las llamo *tourniquets*." ¹²

Aunque Genet es torturado por su conciencia reflexiva, también es cierto que su optimismo y su lucidez residen en ella. Su espontánea conciencia primaria se vuelve descolorida y menos vital, y en definitiva no es otra cosa que una membrana transparente, gelatinosa, entre el mundo y su conciencia reflexiva. Genet ve el mundo a través de su conciencia primaria, antes que mediante ella. El es un vidrio antes que un ojo, sirve para disminuir el aspecto amenazador del mundo. Es el público que presencia el drama de sus propias desdichas. La de él, escribe Sartre, es una conciencia repleta de sí misma, como las crueldades de Tours.

Genet experimenta este modo de operación de su conciencia con estupor y perplejidad. A veces se pregunta si sueña, y la realidad tiene el regusto de una pesadilla. Pero su estupor es ante todo reflexivo. Sartre nos pide que imaginemos el extraño gusto que esta conciencia tiene de sí misma. "¿Quién soy yo?" "¿Por qué estoy solo y sufro tanto?" "¿Qué he hecho para estar aquí?" "¿Quién me impone estas pruebas?" Para todas estas preguntas no hay más que una respuesta: el propio Genet es la contestación. Encuentra la respuesta al encontrarse a sí mismo. A cada instante hay una promesa que cumplir, a cada momento se aferra a sí mismo como una vocación. ¿Pero quién es el que llama? ¿Qué promesa ha hecho? ¿A quién? En ocasiones

¹¹ *Saint Genet*, págs. 341-342.

¹² *Ibid.*, pág. 238. *Tourniquet* ha sido traducido al inglés como *whirligig* [perinola] por Bernard Frechtman, pero yo utilizaré aquí el término francés con la esperanza de que adquiera su connotación correcta, específica, en el contexto.

cae en un estado de asombro tan profundo, que siente que pierde la conciencia. En el reformatorio de Mettray, en el comedor, permanece sentado, con el tenedor en el aire, los ojos mirando vagamente, olvidado de comer. Las autoridades lo hacen examinar por un psiquiatra, pero, dice Sartre, esos "estupores" eran una prueba de su salud mental. A diferencia de los filósofos contemporáneos, como Camus, que creen haber descubierto el absurdo del mundo y del hombre en el mundo, Genet encuentra que el mundo está demasiado henchido de significación. Para Camus, la delgada costra de las significaciones se funde a veces y revela una realidad brutal, carente de significado. Para Genet la realidad es corroída por una plétora de extrañas significaciones. En su "estupor", Genet, asombrado, comprende simultáneamente la realidad y los resultados de sus propios actos de desrealización. El estupor es un modo de "contacto con" y comprensión de la realidad, pero de la realidad comprendida en el modo de su extrañamiento respecto de ella.

Sartre proporciona muchos ejemplos de los *tourniquets* de Genet, las técnicas reflexivas por medio de las cuales Genet encara las paradojas de su existencia. Presenta un juego de principios generales o esquemas en los cuales se basa la construcción de los *tourniquets*. Genet ha desarrollado un tipo de antilógica, una *logique du faux*. Una rápida oscilación de una posición a su contradicción produce una semejanza de identidad, una falsa unidad, que puede ser seguida inmediatamente por otra contradicción, tratada luego de la misma manera. Como la falsa unidad es imposible, sólo se la da como límite, como término de un movimiento, un movimiento que no puede ser progresión, pues el progreso implica una síntesis de términos antitéticos. El movimiento de los pensamientos de Genet es circular. Sartre compara el desorden de la razón de Genet con el desorden sistemático de los sentidos de Rimbaud. Al recordar los dos sistemas de categorías irreconciliablemente opuestas del Ser y el Hacer, uno encuentra complicadas dialécticas que operan dentro de cada sistema y entre ellos.

Si Genet afirma la proposición "Soy el hombre más débil de todos, y el más fuerte", ¿qué dice en realidad? ¿Acaso que es débil desde ciertos puntos de vista y fuerte desde otros, o que es débil "en apariencia" y fuerte "en realidad"? Pero Genet no establece tales distinciones. Es a la vez fuerte y débil en todo momento y desde todo punto de vista, en apariencia y en realidad. Él se refiere aquí a dos sistemas opuestos de valores, y se niega a elegir uno u otro. En el primer sistema, el "alcahuete homosexual activo" es el Destino, la maravillosa apariencia del puro mal, y Genet sólo es el más vil gusano que se arrastra, esclavizado por su estricto amo. En el segundo sistema, Genet, con su lúcida conciencia, aprisiona el alcahuete con sus palabras y sus encantos, y lo lleva al desastre por medio de su acicalada trampa. Pero cada sistema implica el otro. Si el alcahuete sólo es un muñeco de cuyas cuerdas tira Genet, ¿cómo encuentra placer en

el proceso? De alguna manera debe conservar su superioridad sobre Genet, de modo que este último, al engañarlo, adquiere sus buenas cualidades. A la inversa, cuando el alcahuete le propina puntapiés, Genet el santo debe conservar su sentido de la superioridad, de modo que el mal sea perfecto, y completa la injusticia. Es el más fuerte cuando es el más débil, y el más débil cuando es el más fuerte. Si operamos aquí en términos de sado-masochismo, no encontramos estados compuestos o alternados de placer sádico o masoquista, sino un sadismo que tiene una dimensión secreta de masochismo, y a la inversa.

No es posible transmitir, en forma abreviada, el exhaustivo análisis fenomenológico que hace Sartre sobre la función de los objetos naturales, las herramientas y los adminículos, y el lenguaje del mundo de Genet. La relación de éste con los objetos la muestra muy bien su experiencia de un robo. Genet llega a conocer la densidad del ser mediante el esfuerzo requerido para destruirlo. El robo es un acto sagrado de destrucción. En un robo debe levantar barreras, desgonzar puertas, matar perros, inutilizar alarmas. Si todo va bien, entonces *entra en un hombre*, un hombre desnudo, paralizado, indefenso. La habitación refleja los gustos, hábitos y vicios de ese hombre.

“Yo no pienso exactamente en el propietario del lugar, pero todos mis gestos lo evocan... Cuando saqueo la propiedad, me baño en una idea de propiedad. Recreo al propietario ausente. No existe frente a mí, sino en mi alrededor. Es un elemento fluido que respiro, que entra en mí, que hincha mis pulmones.”¹³

Pero esta presencia no sólo es violada, sino que además es mutilada. Manos enguantadas buscan a tuntas dentro del vientre abierto. Arrancan el hígado y toman un álbum de fotografías de familia. Esta violación seguida por un asesinato es simbólica, y los ladrones tienen tanta conciencia de ello que tratan de lograr la realización corporal. Ciertos ladrones acerca de los cuales escribe Genet, se sientan y comen en la cocina de la casa que roban, o defecan o vomitan sobre el dinero que extraen de un cajón. Luego de esta destrucción, sigue otro acto destructivo, cuando convierten el valor de un objeto de valor de uso en valor de cambio. De tal modo, el robo se convierte en la destrucción radical del objeto robado, en la desorganización de los valores de uso y de asociación sentimental, en un empobrecimiento del mundo. Nuestro acto dibuja nuestra forma en el ser, el objeto creado presenta a su creador a sí mismo en una dimensión objetiva. En la creación soy realmente exteriorizado entre los seres del mundo; en la destrucción, el universo se reabsorbe en mí.

El material presentado por Sartre encuentra con facilidad su lugar en un marco conceptual psicoanalítico, dentro del cual funcionan mecanismos tales como la identificación introyectiva y proyectiva,

¹³ *Saint Genet*, pág. 244. Genet citado por Sartre.

la idealización del objeto, la negación y la escisión. Estos mecanismos funcionan en el reino de la experiencia que se conoce como fantasía inconsciente, y tienen su origen en la vida infantil temprana, que en el caso de Genet, Sartre sólo reconoce, con frecuencia, en forma implícita y no sistemática. Podría decirse, por ejemplo, que además de los sentimientos de rechazo por parte de su madre, Genet tuvo fantasías de haberla destruido con su odio, y que la culpa por sus ataques sádicos contra su madre se encuentra detrás de su experiencia de haber sido sorprendido y llamado ladrón; y además, esta culpa fantaseada otorga otro significado necesario al "principio monstruoso" de Genet, que más tarde "fue proyectado en él" por los adultos de su mundo infantil. Se puede pensar que robar "en la realidad" coincide con fantasías de robar y arruinar los contenidos buenos de los pechos y del cuerpo de su madre, y la experiencia de Genet, de ser llamado ladrón, puede verse contra un fondo de "culpa inconsciente" relacionada con estas actividades de la fantasía.

Genet habría podido vivir el resto de su vida como la mayoría de nosotros, con sus fantasías enterradas "dentro" de él, aunque manifestándose quizás, en forma indirecta, como "síntomas", e inaccesibles a su conciencia reflexiva, si no se hubiere encontrado en una situación en que los otros trataban de establecer su presencia en él, y por lo tanto de controlarlo "desde adentro", en una forma que constituía una amenaza total para su identidad, una amenaza de alienación total que no le habría dejado nada de él para sí mismo. Ellos actuaron las más terribles fantasías de él respecto del otro, y esta situación comenzó por llevar sus fantasías del plano de la conciencia prerreflexiva, que es fantasía inconsciente en la medida en que es experiencia, al plano de la imaginación, que implica una conciencia reflexiva. Esta transformación de la fantasía (prerreflexiva) en conciencia imaginativa (reflexiva), constituye el problema central. Las fantasías de Genet se convirtieron en las imágenes de sus mitos. Él habría podido convertirse en una "víctima" psicótica de sus fantasías, pero las dominó por medio de la imaginación de sus rituales y su actividad como escritor.

Es posible considerar las primeras fantasías como parte de la "facticidad"¹⁴ de uno, de la misma manera que un cuerpo enfermo podría ser parte de la facticidad de uno. ¿En qué medida uno está libre para elegirse, frente a las fantasías que parecen determinar la percepción que uno tiene de sí mismo y de los demás, y que se originan en una fase ontogenéticamente anterior a la responsabilidad en el sentido corriente del término? Y como ya hemos hecho notar (pág. 62) acerca de un problema afín, la noción de que Genet es *trop volontaire pro-*

¹⁴ *Facticidad*. Este término, usado por primera vez por Sartre en *El ser y la nada*, se refiere a la forma en que una conciencia se encuentra necesariamente incrustada en el mundo, en la materialidad, y en el pasado de una persona.

duce dificultades en este nivel de la consideración teórica. La capacidad misma de elegirse puede ser considerada como un dato "constitucional", original, genéticamente determinado, pero, como afirma Sartre, la facticidad de la libertad consiste en que la libertad no es libre de no ser libre. Algunos de estos problemas son elucidados con mayor detalle en la *Crítica de la razón dialéctica*.

TERCERA PARTE

Crítica de la razón dialéctica

III

INTRODUCCION

A. DIALECTICA DOGMATICA Y DIALECTICA CRITICA

Existen ciertos principios básicos del materialismo dialéctico; por ejemplo, que la negación de una negación puede ser una afirmación, que en y por el conflicto interior de una persona o de un grupo éstos hacen la historia, que cada momento de una serie debe ser entendido a partir de un momento inicial y *es irreductible a él*, que la historia opera a cada instante por totalizaciones de totalizaciones, etcétera. Pero estos son principios, no dogmas. Algunos de estos principios dialécticos se encuentran en otros enfoques. Por ejemplo, el determinismo de los positivistas comtianos es necesariamente un materialismo, pero el objeto tal como lo estudian es siempre un mecanismo, en el sentido de que es condicionado desde fuera de sí mismo. Los antropólogos sociales siempre utilizan, en cierta medida, procedimientos dialécticos, y la teoría psicoanalítica contiene elementos dialécticos, pero ro todos los esquemas teóricos existentes se encuentran en un estado de confusión irremediable en lo que respecta a sus principios fundamentales.

Ahora bien, Sartre dice que él desea eludir el dogma, pero que existe una especie de hiperempirismo, de neopositivismo que lo rechaza todo *a priori*. No hay motivos para que la investigación no sea informada por principios. Lo que hay que recordar aquí es que no existe una justificación puramente racional *ni* para recurrir de modo exclusivo a la razón analítica, *ni* para elegir en forma condicionada la razón dialéctica. Debemos tomar el objeto tal como es dado y permitir que su libre desarrollo se despliegue ante nosotros.

El objeto de este estudio es el escenario humano en su realidad plena y concreta. El problema que nos planteamos ahora es: ¿cómo podemos pensar acerca del escenario humano de modo que resulte inteligible, y en qué forma pensamos si (o cuando) lo encontramos inteligible?

El más grande intento de enfrentar esta tarea lo representa la tradición marxista, pero en la actualidad existe una crisis en la cultura marxista. La teoría marxista ha quedado temporalmente detenida

por contradicciones internas que en el momento actual no se solucionan, sino que son negadas. El resultado es la parálisis teórica. Diógenes demostró el movimiento por el simple hecho de caminar, ¿pero qué hubiese sucedido si se hubiera encontrado momentáneamente paralizado?

La investigación en las ciencias naturales no debe tener necesariamente conciencia de sus propios principios fundamentales para ser operacionalmente efectiva. El conocimiento dialéctico de los objetos, por lo contrario, es inseparable del conocimiento de la dialéctica. Esta es un método de conocimiento, y un movimiento en el objeto conocido. La estructura de lo real y la de nuestra propia praxis se encuentran entrelazadas. La razón dialéctica no adopta una posición fuera del sistema al cual debe aplicarse: no avanza por medio de una hipótesis de trabajo inicial, formulada fuera del sistema que debe investigarse, y luego aplicada a él. *Supera*,¹ es decir, disuelve en sí misma, sin eliminarla, la razón analítica del siglo xvii como un momento de una síntesis más amplia.

La primera tarea para una crítica de la razón dialéctica consiste en preguntarse cuáles son sus límites y cuál su validez. La razón dialéctica puede ser criticada, y en verdad lo necesita, en el sentido kantiano del término, por el propio razonamiento dialéctico. Si bien esto es cierto, es necesario permitir que esta crítica encuentre su propia base y desarrollo. Esto no se ha hecho hasta el momento, porque dicha crítica fue bloqueada por el dogmatismo.

Este dogmatismo persistió desde el comienzo, desde que Marx volvió a Hegel del revés. En cierto sentido el dogmatismo de Hegel es superior a un dogmatismo marxista, y esta superioridad reside *precisamente en su idealismo*, pues en este idealismo mismo existieron una separación y un vínculo entre el conocer y su objeto. Esta separación es la que se pierde en Marx. Este dice que la existencia material de los hombres no puede ser reducida al conocimiento contemplativo. La praxis inunda el simple conocer. Pero inmediatamente nos encontramos en dificultades. El pensamiento es al mismo tiempo ser y conocimiento del ser. Es la praxis de un individuo o de un grupo en determinadas condiciones, en un momento determinado de la historia. Como tal, el pensamiento está sometido a la dialéctica que es su ley, de la misma manera que cualquier detalle de los procesos históricos. Pero el pensamiento como razón es también conocimiento de la dialéctica. O sea que, desde este último punto de vista, es la ley misma a la cual está sometido. ¿Existe alguna contradicción insoluble entre el conocimiento del ser y el ser del conocimiento? En la medida en que es *constitutivo del ser*,² el pensamiento manifiesta una dialéc-

¹ Véase página 14 más adelante.

² Constitutivo-constituido: cf. los principios constitutivos de la razón, de Kant, en oposición a los principios reguladores. Los primeros nos permiten extender

tica de actividad y pasividad. Es simultáneamente constitutivo y constituido.

Hegel trata de resolver este problema postulando la identidad última del ser y el conocer. Marx también es monista. Pero tanto el monismo de Hegel como el de Marx se escinden por sus contradicciones en un dualismo. Marx definió su monismo ontológico por su tesis de que el ser no se puede reducir a pensamiento. Por el contrario, Marx trata de absorber sus pensamientos en el ser. Pero esta afirmación monista es presentada como una verdad dogmática. En opinión de Sartre, el materialismo dialéctico es superior en la práctica a las ideologías contemporáneas, pues es la ideología de la clase en ascenso, por lo cual se encuentra necesariamente ocupado en desmisticarse y aclararse a sí mismo. Pero el materialismo dialéctico sería simplemente la expresión de un proceso inerte, ininteligible, cosificado, y no de una praxis, si no pudiese girar sobre sí mismo para esclarecerse a sí mismo: no sería mejor que los métodos que constituyen el liberalismo filosófico. El materialismo monista suprimió con todo éxito el antiguo dualismo de pensamiento y ser, a fin de captar el ser como un todo en su materialidad. Pero al hacerlo, niega toda relación dialéctica entre el pensar y el ser. Los marxistas contemporáneos parecen encontrarse paralizados por esta dificultad. Si el pensamiento es sólo parte del proceso histórico, visto como una especie de cosa en desarrollo mecánico, entonces ninguna ideología puede ser más cierta que la que le sigue. El marxismo monista cae en el relativismo total; *no* así una dialéctica auténticamente concebida. Sin embargo, el marxismo monista moderno, al negar en la práctica una actividad dialéctica al pensamiento, y al intentar disolver el pensamiento en una dialéctica cósmica, suprime al hombre. Lo amasa, lo disuelve, lo desintegra en el universo. Luego de haber hecho esto no queda nada, propiamente hablando, a lo cual pueda decirse que el ser se manifiesta. La dialéctica marxista de la naturaleza inventa una naturaleza sin el hombre.

El conocimiento, por lo contrario, sea cual fuere la forma que adopte, es una cierta relación del hombre con el mundo. Si el hombre ya no existe, dicha relación desaparece. Whitehead dijo, con suma exactitud, que una ley de la naturaleza empieza como una hipótesis y termina convirtiéndose en un "hecho". Cuando decimos que la tierra gira no tenemos la sensación de postular una proposición, o de referirnos a un sistema de conocimiento. Pensamos encontrarnos en presencia del "hecho" mismo, a tal punto que de pronto nos eliminamos como sujetos cognoscentes, y por una nueva treta de escamoteo eliminamos

nuestro concepto del mundo sensible más allá de toda la experiencia posible, por ejemplo, las matemáticas; los últimos postulan operaciones que deben ejecutarse sin anticipar lo que está presente en el objeto "tal como es en sí". Sartre desarrolla lo constitutivo y lo constituido como términos antitéticos activos/pasivos en una dialéctica.

nuestro acto de autoeliminación. El conoedor y el conocimiento se suprimen para convertirse cada uno, sencillamente, en el mundo como partes de éste. Ahora bien, esto rige, no sólo para los filósofos y la filosofía, sino para los hombres de ciencia y el conocimiento científico. Cuando el materialismo dialéctico pretende establecer una dialéctica de la naturaleza, no se revela como un intento de establecer una síntesis general del conocimiento humano, sino como una simple organización de "hechos". Sería totalmente erróneo pretender que uno se ocupe de "hechos", cuando éstos corren el riesgo de ser modificados en su esencia misma por el progreso de la ciencia. Este intento de hablar del mundo como si no se revelara a nadie, puede llamarse materialismo dialéctico trascendental.

Esta forma de materialismo no es en verdad dialéctica, y, sin embargo, en Marx encontramos su definición: "un concepto materialista del mundo significa simplemente la concepción de éste tal como es, sin ninguna adición extraña desde afuera". En esta concepción, el hombre se ubica en el corazón de la naturaleza como uno de sus objetos, y se supone que se ha desarrollado bajo nuestra vista, en concordancia con las leyes de la naturaleza; es decir, como una pura materialidad gobernada por las leyes supuestamente universales de la dialéctica. En esta concepción se supone que el objeto del pensamiento es la naturaleza misma como tal. El estudio de la historia se ve simplemente como un caso del estudio de la naturaleza. Este punto de vista tiene la ventaja de eliminar el problema. En él, la dialéctica de la naturaleza es trascendental y *a priori*, y la naturaleza del hombre reside fuera de él mismo, en una naturaleza extrahumana, en una historia que comienza con las nebulosas. Todo debe remontarse siempre a la totalidad de la historia natural, de la cual la historia humana es un caso. Dentro de este esquema teórico no puede concebirse el pensamiento real como praxis. Entendido dialécticamente, el pensamiento real trasciende los momentos anteriores dentro del movimiento concreto de la historia, pero en ese materialismo no dialéctico el pensamiento apenas puede ser otra cosa que un reflejo imperfecto de sus objetos que, en el mejor de los casos, deformará lo menos posible. Una idea es cierta sólo en la medida en que se la puede reducir a un objeto muerto, a una resultante. El verdadero pensamiento sería el menos humano, el menos vivo, *la resultante perfecta. La idea se convierte en una cosa, significada por cosas, y no en un acto significante.* El hombre concreto, vivo, con sus relaciones humanas, sus pensamientos verdaderos y falsos, sus acciones, sus objetivos reales, es un cuerpo ajeno a este sistema, que se ha cerrado, dejándolo afuera. En su lugar está un objeto absoluto, pues para el marxista dogmático lo que se llama sujeto no es más que un objeto considerado como centro de reacciones particulares. Pero en el momento del éxito de este objetivismo escéptico, despertamos para descubrir que nos ha sido impuesto por una actitud de dogmatismo o, en otros términos, que este objetivismo es la verdad del ser

que hace su supuesta aparición ante una conciencia universal; es de presumir que cierto tipo de mente universal *ve* esta dialéctica como la ley del mundo. El resultado de todo ello es que hemos caído en un idealismo dogmático total.

Las leyes de las ciencias naturales derivan de hipótesis experimentales que han sido verificadas por los hechos. El principio absoluto de que "la naturaleza es dialéctica" es, por lo contrario, imposible de verificar. Como hemos visto, existe con toda claridad una dialéctica *entre* el hombre de ciencia y sus objetos, pero si declaramos que existe un movimiento dialéctico *en* los objetos de las leyes establecidas por la ciencia, sin referencia al hombre de ciencia, no hay modo de demostrarlo.

La razón dialéctica nada tiene que ver con fuerzas que se supone que actúan en el reino de la física y la química. La idea de la dialéctica nació históricamente en una forma muy distinta, y fue descubierta y definida en y por las relaciones del hombre con la materia, y del hombre con el hombre.

Hay que estar atento, en este punto, a la ambigüedad del lenguaje, que a veces significa objetos y a veces los conceptos de éstos. El materialismo no se opone en sí mismo al idealismo. Hay un idealismo materialista que en el fondo no es más que un discurso sobre la idea de la materia. El verdadero opuesto del materialismo idealista es el materialismo realista. El pensamiento es el pensamiento de un hombre, y comienza por el hecho de que éste se encuentra situado en el mundo, implicado por todas las fuerzas del cosmos. Habla del universo material como de aquello que se revela en una praxis, en una situación particular.

Los marxistas doctrinarios sienten que han logrado una verdadera captación de la necesidad, cuando lo que en rigor hicieron fue precipitar sus pensamientos a través de un circuito de alienación, en la medida en que convirtieron su propio pensamiento vivido en un objeto para una conciencia universal y luego se reapropiaron esa conciencia universal como si les perteneciera.

Engels reprocha a Hegel que haya impuesto a la materia las leyes del pensamiento, pero eso es lo que hace el propio Engels. La ciencia natural es una empresa para científicos de la naturaleza, y en ese sentido es una empresa histórica y social. *La Historia y lo Social son los únicos reinos verdaderos de la razón dialéctica*. Transportar la dialéctica al mundo natural del cual el hombre de ciencia ha sido desgajado, equivale a privarla de racionalidad, porque ya no es una dialéctica que el hombre haga al hacerse a sí mismo.

Esto no significa que Sartre niegue la existencia de relaciones dialécticas en la naturaleza inanimada. Su posición es la de que se puede o no creer que las leyes de la física y la química manifiestan una dialéctica. Pero aquí se trata de la razón en un sentido regula-

tivo, no en un sentido constitutivo. Es necesario establecer los límites y la validez de la evidencia dialéctica. Una dialéctica de la naturaleza es posible pero no necesaria. Una dialéctica sólo se manifiesta a través del interior de la historia humana, es decir, en la praxis de hombres ubicados en condiciones materiales concretas, o sea, en el descubrimiento de dichas condiciones y el sometimiento del hombre a ellas. En una palabra, si existe algo que se pueda llamar propiamente materialismo dialéctico, tiene que ser un materialismo histórico, o sea un materialismo desde adentro de la historia. Yo, tú, él, ella, lo hacemos, lo sufrimos, lo vivimos, lo conocemos. Por lo mismo, este materialismo, si existe, sólo puede existir dentro de los límites de nuestro universo social, en el centro de nuestra sociedad organizada, estratificada. En contraste, la dialéctica de la naturaleza sólo puede ser una hipótesis metafísica. El procedimiento mental que consiste en: a) descubrir en y por la praxis la racionalidad dialéctica de nuestras acciones en su contexto histórico y social; b) proyectar esa racionalidad, como ley incondicionada, al mundo orgánico, y luego; c) traerla de lo inorgánico a la sociedad, so pretexto de que esta ley de la naturaleza, en su irracionalidad opaca, condiciona a la sociedad, es lo más retorcido y erróneo que pueda imaginarse. Uno se encuentra con una relación humana, que se capta porque también uno es un hombre; luego la convierte en una cosa, la despoja de todo carácter humano, y por último reemplaza la verdadera relación, que ha encontrado en primer término, por esa cosa, irracional y fabricada. En nombre del monismo, se reemplaza la racionalidad práctica del hombre que hace la historia por la ceguera de la necesidad natural. Se sustituye lo claro por lo oscuro, lo evidente por lo conjetural, la verdad por la ciencia-ficción.

Si existe una verdadera dialéctica, sabemos dónde buscar su base. Aceptaremos la idea de que el hombre es un ser material entre otros, y que no goza, como tal, de una posición privilegiada. No rechazaremos *a priori* la posibilidad de que pueda revelarse algún día una dialéctica concreta de la naturaleza. El método dialéctico puede tener valor interpretativo en las ciencias de la naturaleza, y ser utilizado por los propios hombres de ciencia bajo el control de la experiencia. Pero la razón dialéctica debe ser captada donde se entrega para que la veamos, en lugar de soñarla. Y se la ve en las condiciones materiales de la historia. Pero si por materialismo dialéctico o histórico se entiende un monismo que gobernaría la historia humana *desde afuera*, sin tener en cuenta las acciones de los hombres, entonces es necesario decir que no existe tal cosa.

El error de Engels consistió en suponer que podía derivar las leyes dialécticas de la naturaleza de procedimientos que en sí mismos eran no dialécticos: comparaciones, analogías, abstracciones, inducciones. En realidad, la razón dialéctica es un todo, y debemos encontrar su base en ella misma, es decir, por un método dialéctico.

En la polaridad del ser y el conocer, ninguno de los dos puede ser reducido al otro. Pero debemos cuidar de que este dualismo no conduzca a alguna forma de idealismo disfrazado. La única posibilidad de que exista una dialéctica es a su vez dialéctica, o si se prefiere, la única unidad posible de la dialéctica, como ley de desarrollo histórico, y de la dialéctica como conocimiento en movimiento de ese desarrollo, debe encontrarse en la unidad de un movimiento dialéctico. El ser es la negación del conocer, y el conocer extrae su ser de la negación del ser.

“Los hombres hacen la historia sobre la base de condiciones anteriores.” Cuando el hombre está puramente sometido a la dialéctica que le llega desde afuera como su ley incondicionada, el universo se evapora en un sueño. En un momento (en el sentido hegeliano) el hombre está sometido a la dialéctica como a un poder enemigo. En otro momento la crea. Este segundo momento es la negación del primero, que es la negación del hombre. Esta es la crucial negación de la negación. Estamos condenados a la necesidad de vivir dialécticamente esta contradicción. El hombre sufre la dialéctica en la medida en que la hace, y la hace en la medida en que la sufre. No está sometido a ella no dialécticamente, como a una ley divina o a una fatalidad metafísica; y no emana de él no dialécticamente, como si él fuese su creador incondicionado.

La dialéctica es la ley de la *totalización*. Los colectivos, las sociedades, la historia, son realidades impuestas o que se imponen ellas mismas sobre los individuos. Pero estas realidades están compuestas de millones de acciones individuales. El pensamiento que totaliza la historia es la resultante de la historia, pero no es su mero vehículo pasivo ni una fatalidad trascendental. Sólo él puede captar cada instante, y unificar en su praxis los impulsos hacia la dispersión y la integración. Así, en una dialéctica *materialista*, como en la hegeliana, el pensamiento debe descubrir a la vez su propia necesidad y la necesidad de su objeto.

No existe una dialéctica impuesta sobre los hechos como las categorías kantianas se imponen sobre la realidad. La dialéctica, si existe, es la aventura singular de las relaciones de cada persona con los objetos de su experiencia. No existen categorías, en la cabeza de nadie ni en el cielo; no hay un esquema preestablecido que pueda ser impuesto a estos acontecimientos singulares; la *dialéctica* no impone al hombre histórico las terribles contradicciones en función de las cuales debe vivir. Pero bajo el dominio de la escasez y la necesidad las acciones de los hombres son tales que sólo la racionalidad dialéctica las torna inteligibles. La dialéctica, si existe, sólo puede ser totalización de totalizaciones concretas, llevada a cabo por una multiplicidad de singularidades totalizantes.

A la necesidad e inteligibilidad de la razón dialéctica se une la obligación de descubrirla empíricamente en cada caso, y ello sólo

puede lograrse en términos dialécticos. Nada puede volverse dialéctico si se lo ve desde el punto de vista de la razón analítica, es decir, como exterior al objeto considerado (por ejemplo, la pasividad del hombre de ciencia respecto de un sistema, y la pasividad de un sistema frente a él). La dialéctica sólo se revela a un observador situado dentro del sistema. La dialéctica es la lógica viva de la acción. A nuestro cargo quedará la demostración de que se encuentra universal y necesariamente presente como posibilidad, como la aventura de todo. No puede ser otra cosa que su propia transparencia total. Es la racionalidad de la praxis, de la totalización, del futuro social.

O sea, que la experiencia de la dialéctica es, ella misma, la praxis dialéctica por medio de la cual se hace.

El fin verdadero de este estudio es teórico; se lo puede formular en los siguientes términos: ¿cuáles son las condiciones de la posibilidad del conocimiento de la historia en general, o de una región de la historia? ¿Cuáles son los límites de la necesidad de las relaciones en juego? ¿Cuáles son los límites y los fundamentos de la racionalidad dialéctica?

B. CRITICA DE LA EXPERIENCIA CRITICA

Si bien se pueden formular las condiciones abstractas dentro de las cuales es posible la experiencia dialéctica, ello deja aún indeterminada su realidad singular. ¿Por medio de qué serie específica de operaciones esperamos manifestar y demostrar la realidad del proceso dialéctico? ¿Cuál es su punto de aplicación? ¿Qué sistema experimental debemos construir? ¿En qué hechos debemos basarnos? ¿Cuáles son las experiencias críticas?

Ahora bien, nos interesa en este momento articular un esquema que haga inteligible el juego completo de la praxis y la totalización. El problema consiste en formular una crítica de los instrumentos del pensamiento por medio de los cuales la historia es inteligiblemente conceptualizada. Si semejante crítica es una empresa válida en sí misma, ¿cuál será el criterio de la validez de nuestro procedimiento?

La razón analítico-positiva no puede hacer inteligible la dialéctica, pero puede ser entendida en función de la razón dialéctica. La validez de la razón dialéctica se basa en su propia transparencia. No puede ser validada por ninguna otra forma de la razón, pues los "principios" de la razón dialéctica no se ubican dentro de los marcos de ninguna otra forma de la razón; no son "leyes", simples "datos", reglas inducidas o categorías.

Si la razón dialéctica existe, sólo puede ser, desde el punto de vista ontológico, la síntesis de una multiplicidad en un todo, es decir, una *totalización*; y desde el punto de vista epistemológico, la permeabilidad de esta totalización al conocimiento, en el cual el acto del conocer

es él mismo totalizante. La dialéctica es una actividad totalizante: la relación de la unificación unificante (el acto del conocer) con la unificación unificada (el objeto conocido).

Por lo tanto, la inteligibilidad fundamental de la razón dialéctica, si existe, es la de una *totalización*. De ahí el interrogante fundamental de la experiencia crítica: ¿hay un sector del ser en el cual la totalización sea la forma misma de existencia?

Es preciso distinguir con claridad una *totalidad* y una *totalización*. La totalidad está dada, completada. La unidad sintética que produce la apariencia de una totalidad sólo puede ser el sedimento o vestigio de un acto pasado; hay muchas totalidades seudoinertes: pesan sobre nuestro destino por la contradicción de la praxis (el trabajo que las ha hecho) y la inercia (el trabajo que hacen actuar para mantenerse a sí mismas).

La experiencia crítica se encuentra dentro de una totalización; es, a la vez, acto totalizante y su propia totalización; la multiplicidad se encuentra en camino de sintetizarse en un objeto unificado. El acto de totalización no puede ser autónomo de aquello que totaliza, ni exterior a ello. Es un verdadero momento de la totalización en marcha, en la medida en que ésta se encuentra encarnada en todas sus partes y se capta como conocimiento sintético de sí misma. La experiencia crítica de la dialéctica en acción es, pues, una experiencia de juego dialéctico recíproco del acto de sintetizar y de la síntesis así constituida, del vínculo inseparable entre la totalización creada y el acto de su creación. De tal modo, la experiencia de la razón dialéctica entre el concedor y lo conocido es a su vez una experiencia dialéctica.

La historia humana es el sector del ser en que la totalización es la forma de existencia.

Si la totalización se encuentra en marcha en algún sector del ser, esta totalización sólo puede ser una aventura individual en condiciones singulares: produce los universales que la iluminan, y los singulariza e interioriza. Entonces puede hablarse de *universales singularizados*. La experiencia crítica sólo puede ser un momento de esta aventura. Esta aventura totalizante se produce a sí misma como experiencia crítica de sí misma en cierto momento de su desarrollo. La abstracción, la universalización, la extrapolación formal, deben ser singularizadas en el descubrimiento de la singularidad de la aventura totalizante.

Cuando alguien se pregunta por una sola existencia humana, no se pregunta por la conciencia sino por la vida individual, su ser objetivo en el mundo de los otros, en la medida en que se totaliza a sí misma desde el nacimiento y lo seguirá haciendo hasta la muerte. El investigador individual que se pregunta por la totalidad de *todos* los seres humanos, de la historia misma, en ese mismo acto de pensar la historia revela una totalización que es totalizada y destotalizada.

La historia siempre tiene que ser reescrita, es decir, destotalizada y retotalizada, pues la historia como totalización es perpetuamente

anticuada. Jamás quedará completa hasta que el tiempo se detenga. En este caso, el individuo es el único punto de partida metodológico o posible. Gracias a la praxis del individuo, la dialéctica no es el resultado de la historia, sino el movimiento original de totalización de ésta por el individuo sobre la base de la totalización del individuo por la historia.

Así, lo que siempre y en todas partes debe ser inteligible no es sólo un sector de la realidad caracterizado por totalizaciones, sino el propio movimiento totalizador. En ello consiste la transparencia de la razón dialéctica, su segunda inteligibilidad.

O sea, que la experiencia crítica no puede establecerse sin su propia intención, a saber, la perpetua reorganización de lo dado en términos de actos iluminados por sus fines. Si queremos contemplar el objeto sin esta intención, podemos hacerlo. Nada nos impide congelar y transformar a los hombres en cosas y a los grupos humanos en sistemas mecánicos. Por esta transformación y deformación sintética, con la cual constreñimos y congelamos la experiencia dialéctica, quedamos reducidos a un pseudomonismo de subjetivismo u objetivismo, de modo que el mundo es devorado por nosotros, o nosotros lo somos por él. Dentro de esta experiencia alienada, y cuando pensamos de esa forma alienada, no descubriremos, por cierto, nuestra experiencia crítica en términos dialécticos. Pero el motivo de que esto sea así puede hacerse inteligible, como acabamos de intentarlo en esbozo, a la luz de nuestra experiencia dialéctica crítica.

Ahora bien, si la historia es totalización, y si las praxis individuales son las únicas bases de la temporalización totalizante, es necesario preguntarnos cómo una multiplicidad de individuos producen una praxis de una misma clase por medio de una multiplicidad de totalizaciones. Desearíamos disponer de un hilo de Ariadna que nos condujera de las praxis individuales a las diversas formas de colectivos humanos. Trataremos de seguir las huellas de la inteligibilidad dialéctica de estas transformaciones, por medio de las cuales la praxis se convierte en praxis-proceso. El agente individual entra en colectividades muy distintas. Tendremos que seguir las vicisitudes y transformaciones de la praxis, de serie a grupos a series: estudiaremos grupos de grupos: la clase y el ser de la clase. Si bien podemos tomar ejemplos de la clase obrera y de la burguesía, la intención primaria de este estudio no es definir a éstas ni a ninguna otra clase particular, sino más bien elaborar la forma en que se constituye una clase, su totalización y destotalización y, a la vez, su inteligibilidad dialéctica, que implica vínculos de interioridad y exterioridad, sus estructuras internas, relaciones con otras clases, etcétera.

El objetivo es, ante todo, recomponer la inteligibilidad del movimiento histórico en el interior del cual diferentes multiplicidades de hombres se definen por la forma de sus conflictos. A partir de las estructuras sincrónicas de sus contradicciones, avanzaremos hacia la inte-

ligibilidad diacrónica de las transformaciones históricas. O sea, nuestro procedimiento es una marcha sintética por medio de la razón dialéctica como razón constitutiva y constituida de multiplicidades prácticas. El hecho, la inteligibilidad y la necesidad hay que descubrirlos en cada paso.

Los dos volúmenes juntos tratan de mostrar que la necesidad, como estructura apodíctica de la experiencia dialéctica, no reside en el libre desarrollo de la interioridad ni en la dispersión inerte de la exterioridad: se impone en virtud de *un momento irreductible e inevitable, en la interiorización de lo exterior y en la exteriorización de lo interior*. La necesidad es un sello, una estampa, grabada en nuestra subjetividad, como condena que nos obliga a realizar libremente y por nosotros mismos la sentencia que una sociedad ha pronunciado sobre nosotros, y que con ello nos define.

Un momento regresivo nos lleva desde lo que Sartre denomina la dialéctica constitutiva hasta la antidialéctica y la dialéctica constituida. Un momento progresivo revela el movimiento totalizador que integra estos tres movimientos parciales en el centro de una totalización total. La verdad se revela como la praxis de esta unificación sintética. Eso es la historia.

Más abajo, Sartre dice que la praxis es comprensible cuando se la puede vincular con la intención de un organismo o un grupo. Pero además puede considerársela inteligible aunque la alienación haya divorciado la acción de la intención hasta el punto de que aquella ya no sea comprensible sobre la base de la intención de un agente identificable. Sartre nos conduce, a través de la exploración de distintas experiencias críticas, a descubrir acciones sin agentes aparentes, producciones sin productores, totalizaciones sin totalizadores, contrafinalidades, circularidades infernales. Los grupos humanos, esas extrañas multiplicidades prácticas, producen actos y pensamientos totalizados sin que los individuos que los integran sean consultados, o incluso sin que sepan nada acerca de ellos. En la sociedad, por así decirlo, existen acciones libres y flotantes, vagabundos sin autores.

LIBRO I

DE LA PRAXIS INDIVIDUAL A LO PRACTICO-INERTE

A. LA PRAXIS INDIVIDUAL COMO TOTALIZACION

Si la dialéctica es posible, se siguen cuatro interrogantes:

1. ¿Cuál es la naturaleza de la praxis como experiencia de la necesidad y de la libertad?
2. ¿Cómo se totalizan las totalidades?
3. ¿Qué es el futuro histórico?
4. ¿Qué es la materialidad de la praxis y de otras formas de materialidad?

El hombre es mediado por las cosas en la misma medida en que éstas son mediadas por él. Este es un ejemplo de la circularidad del pensamiento dialéctico. No es una verdad, sino el tipo de pensamiento de que debemos disponer si queremos que la escena humana sea inteligible y, como hemos dicho, esta inteligibilidad es ante todo cuestión de comprender la manera en que una pluralidad se constituye como algo total, como un todo, sea como sujeto total o como objeto total: una totalización es una organización unificante de una pluralidad, y la escena humana es una pluralidad de tales organizaciones. En todo esto, ¿quién totaliza qué?

La relación totalizante original de este ser material, un hombre, con el mundo material del cual forma parte se define como *necesidad*. La necesidad es una interiorización, por el hombre-en-necesidad, de una falta en el campo total exterior de las satisfacciones. Algo falta, no existe, o escasea. No hay suficiente. No tengo algo. Allá hay carencia de lo que aquí no tengo. La necesidad destotaliza la totalidad plena, indiferente, persistente, de lo inorgánico. Esta destotalización, la inyección de la nada en el mundo, es una relación unívoca, no recíproca. Mediante la liquidación de cada momento parcial, se pone en movimiento una lógica dialéctica de totalizaciones (es decir, de destotalización-retotalización de la totalidad siempre esquiva del mundo). Por lo tanto, el campo de mi praxis es totalizado, como unidad de recursos y medios, para satisfacer necesidades; este campo es una pluralidad inerte de recursos y medios, captada como la unidad de un campo instru-

mental. Sólo la praxis determina las zonas, sistemas, objetos privilegiados de esta totalidad, inerte en sí misma. El cuerpo tiene perpetua necesidad, en la medida en que se mantiene en funcionamiento. El cuerpo es función, la función es necesidad, la necesidad es praxis. La praxis como necesidad es trabajo; es decir, la dialéctica de la praxis orgánica humana y de lo inorgánico. La razón analítica sólo puede captar un momento de esta dialéctica por vez. Cuando la captamos de momento en momento, estamos utilizando la razón dialéctica para entender una situación dialéctica.

B. LAS RELACIONES HUMANAS COMO MEDIACION ENTRE DISTINTOS SECTORES DE LA MATERIALIDAD

El trabajador solitario, el hombre-en-necesidad en relación con el ambiente no humano, inorgánico, es, por supuesto, una abstracción. El hombre está siempre relacionado con la materialidad en y por otros hombres. Es decir, que las relaciones humanas median el campo material que acabamos de describir. Dicho de otra manera, este campo tiene siempre un conjunto polivalente de significaciones para una cantidad de hombres. Ello significa que las relaciones de los individuos, tales como son a su vez mediadas en y por este campo material, son experimentadas pasivamente, condicionadas por fuerzas exteriores. Como tales, en un momento de la dialéctica las relaciones entre los hombres son una función de lo inhumano, y están condicionadas por ello.

Ahora bien, en este punto deben distinguirse con suma claridad las circunstancias materiales como condiciones de la praxis, del mundo material de mis posibilidades, es decir, lo que yo hago de dichas condiciones mediante mi totalización singular de las mismas por mi proyecto, o sea, por mi trascendencia de ellas. En este momento de la dialéctica, la materia se convierte en un vehículo de significación. Pero esta materialidad circulante, inerte, me elude y se me escapa inevitablemente, pues está sometida a una multiplicidad de otras unificaciones o totalizaciones por otros hombres, que complementan o no las mías. Mi totalización de mi campo de praxis es, pues, destotalizada por ser el campo de una totalización de la praxis de otro, en la cual yo soy simplemente una parte de su totalización.

Con el fin de considerar qué implica la dispersión de los organismos humanos, Sartre nos invita a contemplar a dos individuos totalmente separados uno de otro; por ejemplo, un peón caminero y un jardinero que no se conocen entre sí, a ambos lados de una pared, cada uno de ellos observado simultáneamente por mí. Puedo comprenderlos hasta cierto punto, sobre la base de una complicidad, por así decirlo, en la empresa de cada uno. Cada persona es el centro de otra orientación respecto del mundo objetivo, un centro de otro ordenamiento del uni-

verso. El peón caminero o el jardinero están hechos por lo que cada uno hace. Cada uno es un producto de su producto. Puedo captar, sin que ellos lo sepan, la permanente posibilidad de sus realizaciones. Por lo que hacen puedo ver cuáles son las unificaciones que caracterizan sus campos. Pero la pluralidad de estos otros dos centros de unificaciones es un permanente "en otra parte" que me esquivo, aunque la única relación que tienen entre sí en el momento de mi contemplación actual de ellos es mediada por mí. Su relación entre sí sólo puede ser descripta como una ignorancia recíproca, y ello requiere un tercero que la medie. Pueden estar —y lo están necesariamente— unificados en una totalización que no les pertenece.

Ahora bien, las relaciones recíprocas y triádicas son el punto de partida o base de todas las relaciones que incluyen todas las formas de cosificación y alienación. La reciprocidad total sólo sería posible en una ciudad ideal de fines, y ello es claramente imposible *a priori* en el mundo real, que no es, *a priori*, esa ciudad ideal.

La reciprocidad puede ser positiva o negativa. En la reciprocidad, cada hombre se convierte en un vehículo del proyecto del otro, de modo que ese otro se hace vehículo del de uno. Y entonces habrá dos fines trascendentes separados, y la reciprocidad tendrá el carácter de un *intercambio*. O bien cada uno se convierte en el medio del otro para un fin conjunto, que será único y trascendente. Reconozco al otro, a la vez como medio hacia un fin mío trascendente y como generador de un proyecto para el cual soy un medio. O sea, lo veo como agente de una totalización en su movimiento hacia sus fines, en el mismo movimiento por medio del cual me proyecto hacia el mío propio; y descubro que soy un objeto e instrumento para los fines de él, por el mismo acto mediante el cual lo constituyo como objeto e instrumento para mis fines.

Si hay una negación de la reciprocidad, cada uno se niega a servir al fin del otro, y mediante el reconocimiento de su propio ser como medio objetivo en el proyecto del otro como adversario, utiliza su propia instrumentalidad para el otro, para hacer de él un instrumento de sus propios fines: ésta es una lucha o conflicto. Cada uno puede usar su propia materialidad para actuar sobre la del otro; cada uno, por medio de fingimientos, estratagemas, fraudes, maniobras de todo tipo concebible, puede dejarse constituir por el otro como un falso objeto, como un medio engañoso, engañador, para su fines. En esta lucha el fin no consiste en aniquilar al otro, en buscar la muerte del otro, como afirma Hegel. Este antagonismo concreto se basa en la escasez: su fin real es la *conquista* objetiva.

La contradicción del hombre relacionado con el hombre consiste en el hecho de que su relación con el otro es una totalización que debe ser totalizada por aquello que ella totaliza. Cada miembro de la diada puede poseer dos sistemas de referencia equivalentes y dos acciones equivalentes, pero ninguno de los dos puede realizar la unidad de la

díada. En el reconocimiento mutuo que opera en y por estas dos totalizaciones sintéticas se encuentra, en verdad, el límite de unificación. En mutuo *respeto* siguen siendo *dos* agentes, cada uno de los cuales integra el universo total. Incluso la intimidad, por la necesidad misma de cercanía, es negación de la distancia, y una negación perpetua de la unidad. Hegel suprimió la materia como mediadora entre los individuos. La desaparición del adversario es sólo un medio, no un fin necesario. El "trabajo" de la díada, la adaptación recíproca de cada uno a cada uno, el acercamiento y el apartamiento, el cuerpo como instrumento, las tareas comunes, los intereses mutuos, son bastante reales; pero la unidad de los dos, negada por cada uno, sólo es objetivamente posible gracias a la mediación permanente de las cosas que cada uno usa.

Los "terceros" son los que unifican la díada por mediación de la materialidad. Lo inanimado es un imperativo. La clase de objetos y su uso transforman a la gente que los usa y determinan la forma dada de su relación. Al utilizar esta máquina, este hombre se convierte en un obrero de este tipo particular. En la fábrica, el producto es cristalización del trabajo anónimo. La coesencialidad del otro queda afirmada en el reconocimiento y el respeto. En cada uno se constituye la interioridad absoluta de una relación sin unidad, como no sea mediante la interioridad separada de cada uno. Como hemos dicho, la unidad de la díada puede realizarse sólo en la totalización efectuada desde afuera por un tercero. La relación recíproca de la díada *per se* es acosada por su unidad, es decir, por la presencia de su ausencia, por la insuficiencia de su ser. El otro (como tercero) es el mediador no recíproco de la unificación de la díada. Puede parecer que, en verdad, la totalización de ésta por los terceros, tal como es interiorizada por cada miembro de la díada, los devora a ambos en una situación puramente diádica (dos pugilistas dominados por la lucha), pero se trata de una unidad fugitiva, una doble totalización, por cada uno, de la díada tal como existe *para un tercero* como objeto-totalidad: la unidad de la díada surge para cada uno de la presencia del tercero.

La no unidad de la díada en sí misma puede quedar ocultada también por la visión de una tarea común: el ritmo común de los remeros, el tiempo cronométrico compartido en una fábrica, etcétera. Esto puede oscurecer la heterogeneidad de la díada, que, sin embargo, se mantiene irreductible.

En general, el intento de uno o ambos miembros de una díada de interiorizar al tercero sólo puede lograr, necesariamente, una especie de revelación congelada. La unidad que proporciona el tercero es una huella, una marca, un sello, determinados por el tercero, y la metamorfosis diádica de éste, por transformación interior, lo deja como trascendente. Es claro que en cualquier tríada *el mismo individuo* puede encontrarse en acción diádica recíproca y al mismo tiempo ser un tercero para los otros dos, etcétera. Para concebir estos movimientos en

su inteligibilidad tenemos que poder pasar de la praxis, como unificación radical del campo de acción, a la negación de la pluralidad humana, que proporciona la unidad fugitiva de la díada; y de la negación de esa unidad fugitiva por la pluralidad, a las reciprocidades intercambiantes de la tríada.

Sea como fuere, la totalización es siempre mediada por la materia. La praxis totaliza el medio, y sólo por mediación de la materia pueden totalizarse las relaciones humanas. Esta totalización de las relaciones humanas es a la vez totalización hecha a la materia por las relaciones humanas como un momento, y totalización, en cierto sentido, hecha a las relaciones humanas por la materia como otro momento. El que un momento sea entendido como el primero o el segundo, depende de la elección que uno hace del punto de partida, pues la dialéctica es siempre una espiral.

C. LA MATERIA COMO TOTALIDAD TOTALIZADA Y COMO PRIMERA EXPERIENCIA DE NECESIDAD

1. *Escasez y modo de producción*

La historia humana no es sólo un pasado muerto, sino su totalización por nosotros en el presente, como parte de nuestra orientación de nosotros mismos hacia el futuro. Es la elección de lo que recordamos, la conservación totalizante del pasado en el presente, como filtro a través del cual algo del pasado llega al hombre del presente y el futuro. En la medida en que la materia inorgánica es la negación del hombre, y sin embargo es la condición de la posibilidad de la unidad totalizante de la historia, el hombre se encuentra con el hombre a través de la negación del hombre. La historia captada en este nivel tiene un aspecto terrible y desesperado —los hombres unidos por esta negación demoníaca e inerte que les arrebató su sustancia, para volverla contra todos, en forma de inercia activa—, la totalización del hombre por este exterminio.

La relación de una multiplicidad de individuos con el campo de la praxis consiste a la vez, como hemos visto, en la propia relación de cada persona con el campo, y en las reciprocidades entre ellas.

En este punto debemos tratar de entender la naturaleza de la relación del campo material con muchas de las acciones pasivas, por así decirlo, gracias a las cuales la materialidad ejerce poder sobre los hombres, al devolverles la praxis que han puesto en ella, pero que les llega ahora como si les hubiera sido arrebatada y volviera hacia ellos en forma de contrafinalidad, como un fin que contradice los fines del hombre, por la amenaza de exterminio. Esta dialéctica se pierde en el marxismo simplista. Los hombres no sólo se encuentran enfrentados a la naturaleza, al medio social, a los otros hombres, sino que encuentran que su

propia praxis se vuelve contra ellos, para convertirse en antipraxis. Esta alienación primitiva se expresa en y por otras formas de alienación, pero es independiente de ellas y es la base o condición de las otras.

Ya se trate de la relación de hombre con hombre o de hombre con materia, la relación fundamental en nuestra historia es la recíproca de necesidad-escasez. Es la determinación contingente de nuestra relación unívoca con la materialidad. La escasez en el mundo material la constituye la necesidad. Esta dialéctica también puede verse a partir de la escasez y no de la necesidad. Podemos partir del otro lado del círculo, por así decirlo. La escasez es la base de la posibilidad de nuestra historia, no su realidad concreta. Hacen falta otros factores para producir la historia, y podría haber otras historias posibles sin escasez. Incluso podría haber sociedades sin historia, basadas en la repetición. La historia nace de un brusco desequilibrio que fisura a la sociedad en todos los planos. La historia no es necesaria o esencial. La historia legendaria de algunas tribus es la negación de la historia, y vemos aún la reintroducción del arquetipo intemporal en los momentos sagrados de repetición. Pero si la historia existe es necesariamente dialéctica y exige un examen dialéctico.

La escasez determina que para cada uno todo el mundo exista como objeto de consumo. Como tal, constituye la unidad negativa de la multiplicidad de los hombres. La utilización del objeto *aquí* y *ahora* impide su uso *allí* y *ahora* o después. La escasez torna real la imposibilidad de la existencia coesencial. Bajo el imperio de la escasez, se ve a los seres humanos como un exceso, como futuros consumidores, por lo menos como innecesarios y más fundamentalmente como una amenaza. Los hombres son considerados como cantidades, como intercambiables. El hombre es puesto en duda en su ser, cada uno es uno-demás. Cada hombre existe como inhumano, como una especie extraña, como otro que no soy yo. El otro es un peligro para mí. Yo soy un peligro para el otro.

Y los hombres no sólo devoran el mundo inanimado y se destruyen entre sí, sino que consumen animales. No cabe duda de que se puede ser innecesariamente cruel con un animal, pero esta crueldad es censurada o castigada en nombre de la razón humana. ¡El hombre, esta especie comedora de carne que cría centenares de millones de animales, sea para matarlos o a fin de usar su fuerza para que realicen su trabajo, que destruye sistemáticamente a tantos otros, por motivos higiénicos, por autoprotección o por deporte! ¿Quién podría imaginar que en nombre de la razón humana se castigue a un hombre por su crueldad hacia un animal? Quizá se piense en su bondad para con el animal al que domestica en pos de un simbolismo simplista.

Cuando la reciprocidad es modificada por la escasez, se ve al otro como un exceso, como redundante, como el contrahombre, el antihombre, otra especie. Vemos sus acciones, y son las acciones del antihombre, nuestro doble demoníaco. Vemos que nada, ni los grandes animales

salvajes ni los microbios, pueden ser más terribles para el hombre que una especie inteligente y cruel de comedores de carne, que entiende y frustra la inteligencia humana y cuyo fin es la destrucción del hombre.

Por lo tanto, la reciprocidad abstracta, pura, no mediada, es desgarrada por la escasez interiorizada. La necesidad y la escasez determinan las bases maniqueas de la acción y la moral. Es posible que la violencia y la contraviolencia sean contingencias, pero son necesidades contingentes, y la consecuencia imperativa de cualquier intento de destruir esta inhumanidad consiste en que, al destruir en el adversario la inhumanidad del contrahombre, sólo puedo destruir en él la humanidad del hombre, y realizar en mí su inhumanidad. Sea que mate, torture, esclavice o simplemente mixtifique, mi objetivo consiste en suprimir la libertad de él: es una fuerza extraña, *de trop*. Mientras la escasez siga siendo nuestro destino, el mal es irremediable, y ésa debe ser la base de nuestra ética. La unidad negativa de la escasez interiorizada en la deshumanización de la reciprocidad, se reexterioriza para todos nosotros en la unidad del mundo como campo común de nuestras oposiciones, como la unidad contradictoria de múltiples totalizaciones contradictorias, y a nuestra vez reinteriorizamos esta unidad en una nueva unidad negativa. Estamos unidos por el hecho de vivir en todo el mundo tal como lo define la escasez.

El propio individuo es, pues, al mismo tiempo redundante y escaso dentro del grupo. La escasez debe especificarse siempre en sus circunstancias particulares. Sólo la investigación cuidadosa puede determinar los distintos contextos en los cuales la escasez es la condición de la posibilidad de la historia. Al hablar de escasez, algunos marxistas pueden ser a menudo muy dogmáticos. Engels es con frecuencia ininteligible y ambiguo. Una forma de escasez que olvidan en forma característica es, por ejemplo, la de tiempo.

En una palabra, la escasez como negación del hombre en el hombre por la materia es un principio de inteligibilidad dialéctica. El hombre ve que su acción es robada y deformada por el mundo en el cual él se registra. La escasez es fundamental para la comprensión de nuestra historia. Sin embargo, sigue siendo una contingencia. La alienación, en sus dos formas primarias de *alteración* y *objetivación* (véanse págs. 99 y 100), es una necesidad *a priori*. La materia sobre la cual se ha realizado un trabajo ostenta el sello del hombre. Es su objetivación. No obstante, la materia aliena además en sí misma el acto que ha trabajado sobre ella, no puramente como fuerza o puramente como inercia, sino que por medio de su inercia devuelve a cada uno la fuerza del trabajo del otro.

El proceso capitalista, como uno de los posibles momentos de alienación, revela la dominación de la materia (producto) por el hombre (el trabajador), y la dominación del hombre por la materia *a través de otros hombres*, pues su propio producto lo hace innecesario para los demás, para quienes entonces resulta redundante.

2. *La materia trabajada como objetivación alienada de la praxis colectiva e individual*

La praxis es la instrumentación de la realidad material, es decir, convierte la materia en un instrumento para fines individuales. Envuelve la cosa inanimada en un proyecto totalizador y le impone una unidad pseudoorgánica. Podemos comparar esto con el acto de poner un sello, de imprimir nuestra huella en el mundo, y así vemos —por ejemplo, en la deforestación de las llanuras por los chinos— cómo el trabajador puede convertirse en su propia fatalidad material, pues produce las inundaciones que lo arruinan. En ese sentido, la naturaleza es un límite externo para la sociedad. El hombre se convierte en *antiphysis*: materia, praxis invertida o antipraxis. También vemos el mismo proceso en la fetichización de la materia en la historia de los metales preciosos. En la importación de oro a España (Felipe II) hay dos tipos de mediación humana: uno comunal, deliberado, sintético, que une al hombre, explotado o no, en un proyecto común; el otro, una mediación *serial*: los hombres se vuelven unos contra otros, cada uno encuentra al otro contra él en su esfuerzo por adquirir el oro, que en su forma fetichizada es ahora escaso y necesario. En efecto, la praxis que se ha introducido en el mercado del oro no inviste a éste de su escasez. Por lo tanto, la idea de su escasez es producida como un hecho social.

Los hechos sociales son cosas, en la medida en que todas las cosas son hechos sociales. Ninguna materia, ni el oro ni cualquier otra, tiene o es Ser, puro de significación. Debemos reconocer, en estas consideraciones dialécticas del hombre y la materia, que ciertas automatizaciones y ciertos procesos sociales parecen impenetrables para nuestra comprensión. Hay un límite antidialéctico contra el cual chocamos. Pero no encontraremos una base inteligible para la praxis, si vemos a ésta sólo como un momento inesencial en un proceso radicalmente inhumano.

Toda filosofía que subordine al hombre a un Ser que no es el hombre, sea el idealismo existencial (Heidegger) o el marxismo dogmático, tiene como base y consecuencia el odio al hombre. El interrogante fundamental es: ¿es el hombre primero él mismo y luego otro, o primero otro y luego él mismo? La alienación sólo puede existir si el hombre primero es praxis y luego queda alienado. De la misma manera, la precondición de la esclavitud es la libertad que es esclavizada. El hombre vive en un universo donde el futuro se ha convertido en una cosa, la idea en un hecho social. Pero esto es inteligible como alienación, y la alienación es inteligible como praxis alienada por la praxis. El hombre mismo es una realidad material, y es esa realidad material por medio de la cual la materia recibe sus funciones y significaciones humanas.

La materia, *en y por el hombre*, es el motor de la historia, y constituye un futuro común. Tal como los dioses de piedra, las tablillas, las reliquias del pasado objetivaban la praxis, la materia es la memoria

social de una colectividad, una unidad trascendente y sin embargo interior, una totalidad compuesta por una multiplicidad de actividades dispersas. Es la amenaza congelada del futuro (el almacenamiento de bombas nucleares). Une a los hombres al proporcionarles el vínculo de enlace entre sí, ese vínculo por medio del cual, al objetivarme, me convierto en otro para el otro.

La praxis, como unificación de pluralidad inorgánica, otorga a la materia una unidad práctica. El hombre, como producto de su producto, se encuentra en simbiosis indisoluble con la materia. Hasta ahora hemos considerado al hombre como praxis, él mismo en necesidad, y él mismo como objeto necesitado, es decir, como escasez. Sin embargo, debemos recordar que en la medida en que es dominado por la materia, el hombre no actúa simplemente por necesidad sino en respuesta a las exigencias prácticas que puede sentir que el objeto inanimado le impone. Cuando tales exigencias actúan sobre el hombre son activas y no simplemente pasivas. Hasta ahora, además, consideramos la materialidad como mediadora de las relaciones vivientes entre los hombres. Es claro que en los grupos complejos, las divisiones, las separaciones, las rigideces, llenan los vínculos vivientes entre los hombres por medio de un ordenamiento mecánico. Esta última situación se encuentra en un nivel mucho más avanzado de concretez y sólo puede resultar inteligible más adelante.

Por el despojo de su praxis mediante la materia y la praxis de los otros, el destino del hombre se convierte en fatalidad mecánica, atrapada en el infierno del campo giratorio de la pasividad práctica. La contradicción del interés de clase, en el sentido marxista, se revela en el intento individual o colectivo de encontrar un vínculo originario y unívoco del hombre con la materia, es decir, de redescubrirse como una praxis constituyente y libre; pero el interés es ya, a la vez, autodesviación y petrificación de este intento por la materia.

3. *La necesidad como nueva estructura de la experiencia dialéctica*

La única base concreta de una dialéctica histórica es la estructura dialéctica de las acciones individuales.

Debemos considerar dos formas de necesidad dadas en la estructura dialéctica de la interacción humana. Ambas son tipos de alienación, y Sartre las considera primarias, pues son necesarias *a priori*. Las llama *alteración* y *objetivación*. Ambas, en especial la alteración, son insuficientemente reconocidas por el dogmático marxista, y las consecuencias teóricas de su carácter necesario también han sido pasadas por alto.

No debe confundirse necesidad con coerción. La experiencia práctica fundamental de la necesidad debe realizarse a través de la acción, sin coerción. Un tipo de tal acción no coercitiva ocurre en su forma más sencilla cuando hacemos algo en relación con otro. En ningún caso el resultado es idéntico a la intención del agente. En efecto, se

produce una *alteración* cuando mi acción pasa de mi-acción-para-mí a mi-acción-para-ti. De ser mía-para-mí, se convierte en otra-para-el-otro. Sartre llama *alteridad* al aspecto estructural de la transición de idea y vuelta, del yo-para-el-yo al otro-para-el-otro, y al movimiento lo denomina *alteración*. Se advierte que dada una relación del tipo a que pertenece la interacción humana, la alteración es una característica necesaria de la misma. La necesidad se da también en la experiencia, cuando la materia trabajada nos despoja de nuestra acción, no en la medida en que es pura materialidad sino como praxis materializada. Esta forma de alienación necesaria ya fue analizada en el apartado precedente. El hombre actúa sobre la materia y la materia totalizada actúa sobre el hombre. Y sea por medio de la *alteración* o de la *objetivación* en la praxis materializada, la resultante es siempre distinta, en mayor o menor medida, de la intención.¹ Y sin embargo sólo encontramos al hombre como sus objetivaciones, y en sus alteraciones, como otro para otro.

Veremos más adelante, en el cambiante contexto de las distintas formas de unificaciones prácticas de la multiplicidad, a saber, los grupos que describe Sartre —las series, el grupo-en-fusión, el grupo juramentado, la organización, la institución—, que estos dos aspectos de la alienación primaria no son inducidos por coerciones externas. La experiencia elemental de la necesidad es la de un poder retroactivo que corroe mi libertad, desde la finalidad objetiva de mi acto hasta la decisión original que le dio nacimiento. Esta negación de la libertad en el seno de la libertad, esta *alienación primaria* (objetivación y alteración), debe distinguirse de la alienación en el sentido marxista, que comienza con la explotación.

Cada uno de nosotros pasa su vida grabando su maléfica imagen en otras personas y en las cosas. Esta imagen grabada, fascinadora y enloquecedora si uno quiere ser entendido o entenderse uno mismo por ella, es también la necesidad misma de mi libertad como totalización-en-movimiento, que termina en la objetivación y la alteración.

4. *El ser social como materialidad y, en particular, el ser de clase*

La alienación de la praxis de uno a través de la alteración y la objetivación de su ser-otro-para-otro y ser-afuera-en-la-Cosa es, sin embargo, la verdad y realidad de uno. Este ser-afuera (*être dehors*) se constituye, o es constituido, como materia práctico-inerte. En la medida en que está sujeta a la materia, la praxis humana puede caer en la impotencia social, en la inercia. Como lo mostró Marx, el capitalismo es una fuerza antisocial: masifica y serializa a los hombres. En el campo social, los hombres son totalizados por el modo de producción.

¹ Aunque el resultado, por lo que uno sabe, y la intención, por la conciencia reflexiva que se pueda tener de ella, coincidan a veces lo suficiente para ciertos fines prácticos.

Ahora bien, el existencialismo niega la existencia de esencias humanas preformadas. Uno no *es* un cobarde o un ladrón. ¿Puede entonces decirse que a uno lo hacen burgués? Sin duda. La cobardía, la valentía, son, sencillamente, *résumés* convenientes de la sedimentación de actividades complejas. No hay comparación entre ellas y los ornamentos de clase. Estos arreos de clase pueden ser vistos, de distintas formas, como la síntesis pasiva de la materialidad, la praxis cristalizada de las generaciones precedentes, las condiciones generales de la actividad social, los aspectos más inmediatos y brutales de nuestra realidad objetiva, su predeterminación en general. La vida de una obrera en champúes Dop, incluso si descendemos hasta las fantasías de la costurera, está predeterminada en general. La obrera, en sus relaciones sexuales, sus embarazos, abortos, *realiza* por sí misma lo que *ya* es. Pronuncia contra sí la sentencia ya pronunciada por todo el nexo de condiciones socio-económicas en que ha nacido.

Trascender las condiciones de la clase de uno implica una realización cada vez más plena de las mismas. El hecho de estar uno *classé* constituye el futuro prefabricado de uno. En tal sentido, es una determinación negativa de temporalización. Es una inercia que se ha hecho dueña de nuestro interior, y en ese caso, sólo por medio de esta misma inercia deberá realizarse la praxis, y reconocerse finalmente en una nueva experiencia de necesidad. Esta inercia, interiorizada en cada uno, afecta el destino, la intención, la exigencia de cada uno; y las estructuras de valores de clase como límites comunes son, por supuesto, una inercia *colectiva*, la interiorización de una materialidad inorgánica compartida por todos los individuos ubicados en su campo. Este conjunto de estructuras del campo práctico-inerte *en el cual* se encuentra el obrero no es, sin embargo, una realidad gelatinosa, vagamente acosada por cierta "conciencia de clase" supraindividual.

D. LOS COLECTIVOS

Todos los objetos sociales de estudio social tienen una estructura colectiva, y como tales son estudiados por la sociología. Sartre los ve como cosas materiales, productos ya del trabajo humano, y en definitiva, como las realidades de la praxis, en la medida en que realizan, en y por sí, la interpenetración en ellos de una multiplicidad de individuos organizados.

Un grupo es una empresa en constante movimiento de integración. Pero tal como el individuo sólo puede ser definido por lo que ha hecho, así el colectivo se define en su *ser*, en la medida en que toda la praxis se convierte en *hexis*.² Bajo esta luz, un grupo puede ser visto como un

² *Hexis*: Sartre utiliza el término griego *hexis*: ser en un cierto estado, en una condición permanente.

objeto material e inorgánico del campo social. Por medio de un grupo, una multiplicidad discreta de individuos actuantes pueden producir, con su acción concertada, un tipo de ser que ellos constituyen como unidad. Pero esta unidad, al lograr cierto grado de permanencia, adquiere una curiosa inercia nacida de una síntesis pasiva secundaria, a medida que cada praxis individual, por así decirlo, queda sumergida por la datividad inerte, pasiva, del grupo como una forma de práctico-inercia.

Nos encontramos en un nuevo momento de la espiral. Descubrimos los mismos términos enriquecidos por nuevas totalizaciones parciales y condiciones más recíprocas. Tenemos los siguientes elementos, que deben ser sintetizados en una nueva forma de inteligibilidad. La reciprocidad como relación humana fundamental; la separación de organismos individuales; el campo de la praxis, con sus dimensiones de alteridad en profundidad; la materialidad inorgánica, a la vez como ser-más-allá-de-sí del hombre en el objeto, y como ser-más-allá-de-sí-mismo de lo inerte como exigencia en el hombre.

En la medida en que en relación recíproca, según el sentido que le asigna Sartre, te incluyo a ti en mi totalización, y tú incluyes mi totalización de ti en tu totalización de mí, y yo totalizo a mi vez tu totalización de mi totalización de ti, etcétera, una relación recíproca puede denominarse relación de interioridad. Semejante relación de interioridad contrasta con una relación de exterioridad, que es simplemente cada uno de dos objetos exteriores respecto del otro. Dos seres humanos como dos centros de totalizaciones, y como dos organismos separados, exteriores el uno al otro, están simultáneamente relacionados por interioridad y exterioridad. Los primeros pasos para comprender la formación de colectividades humanas deben seguir los caminos más simples en los cuales se produce cierto tipo de resolución entre la oposición de la reciprocidad, como relación de interioridad, y la soledad de los organismos, como relación de exterioridad. Como siempre en la espiral de la dialéctica, esa resolución constituye la base de un nuevo tipo de relación interna-externa. Esto es lo que Sartre llama *serialidad*.

Un conjunto de personas caracterizadas por la serialidad se denominará *serie*. La transformación de una multiplicidad en una serie se llamará *serialización*. Considérese un grupo de personas que espera un ómnibus. Su relación puede verse en términos de soledad, de reciprocidad, de unificación y masificación desde fuera de sí mismas. Son una pluralidad de soledades. La soledad de cada una no es una necesidad inerte, sino que se vive en el proyecto de cada una como su estructura negativa; yo nada tengo que ver contigo. Es la negación provisional, por cada uno, de sus posibles relaciones recíprocas. Esta pluralidad de separaciones es el aspecto negativo de la integración de cada individuo a su propio grupo separado (empleado de banco, ama de casa, etcétera). La joven que se apresura a llegar a su oficina, el hombre absorto en su periódico y los otros miembros de la fila, se encuentran todos en sus propios mundos, y viven sus relaciones presentes con cada

uno, como miembros de la fila, en forma negativa, o sea, no se prestan atención entre sí, a no ser como un número en una serie cualitativa. Niegan recíprocamente todo vínculo entre cada uno de sus mundos interiores. La conducta de cada uno expresa la soledad particular de cada uno, como negación exteriorizada de toda reciprocidad de interioridad vivida en el corazón interno de lo social.

Estas soledades son el verdadero producto social de la ciudad. La ciudad se encuentra presente como la intercambiabilidad de los hombres. La ciudad se encuentra ya allí, por la mañana, como tal o cual exigencia, o como algo que puedo usar, o como un medio en el cual es posible estar. Refleja mi soledad polivalente, con el millón de facetas de soledades de todas las personas con las cuales no estoy en relación. La soledad es un proyecto. Por ejemplo, aislarse mediante la lectura de un periódico es utilizar el colectivo nacional, y por último la totalidad de los hombres vivientes, para separarse de las diez personas que se encuentran en la misma fila. La soledad, pues, es en distintos momentos y bajo diferentes luces, orgánica; soportada; vivida, tal como me es impuesta; proyecto, como lo que hago. Realizo mi soledad particular por medio de mi conducta, y la fila que espera el ómnibus es una reciprocidad de aislamientos, pues a través del proyecto de soledad de cada uno la reciprocidad existe como negada. La soledad, pues, es la primera característica de la serialidad.

Las personas de un grupo serial se caracterizan, además, por su intercambiabilidad. Son idénticas en su separación. Todos los integrantes de la fila que espera el ómnibus tienen en común un objeto futuro. En la medida en que esto es así, cada uno es igual al otro. Cada uno es igual al otro en otro sentido más, a saber, que así como hay identidad en la intercambiabilidad, y en la separación, hay identidad en la alteridad: el otro que cada uno es para el otro es el mismo. Cada uno es uno demás.

Un objeto material, el ómnibus, determina este orden serial, pues puede no haber lugar para todos. Cada uno es *redundante* para el otro. Pero es imposible decidir quién es específicamente redundante sobre una base *a priori* cualquiera, o según cualesquiera cualidades intrínsecas del individuo. En la serie, la alteridad, por así decirlo, no tiene atenuantes. Cada uno es otro para el otro en la medida en que él es otro. Nadie posee en sí mismo la razón de su posición ordinal en el orden serial. Cada uno es idéntico al otro en la medida en que es hecho, por los otros, un otro que actúa sobre los otros. La serie sólo es inteligible mediante una comprensión de la estructura universal formal de la *alteridad*.

La cosa (el ómnibus) como el ser que es común a cada uno de los integrantes de la serie, produce la serie como su propio práctico-inerte-ser-más-allá-de-sí en la pluralidad de los organismos prácticos. La serie se encuentra en todas partes y siempre se constituye a partir de tal objeto común. Hay formas seriales de conducta, sentimientos seriales,

pensamientos seriales. *La serie es un modo de ser de los individuos.* Este modo de ser metamorfosea a los individuos seriales en todas sus estructuras. Sartre trata de demostrar que en todas las praxis no seriales hay un elemento de la estructura práctico-inerte de serialidad.

Hemos dicho que una serie encuentra su unidad exploratoria en un objeto poseído en común por cada miembro de la serie. En una multiplicidad, en circunstancias particulares, *el otro* puede convertirse en el ser poseído en común por todos. Este *otro* serial es un objeto práctico-inerte. *El otro es yo en todos los otros, y todos los otros en mí, y cada uno como otro en todos los otros.* Sea como fuere, *la unidad de la serie se encuentra siempre en otra parte.* Cuando esta alteridad serial es ella misma el vínculo de la serie, el conjunto es una totalización de huida.

El judío, el pequeño burgués, el trabajador manual, no son simples conceptos, sino *seres*, son objetos unitarios establecidos por los grupos seriales y unificadores de ellos. *El judío* no es *el tipo* común a cada ejemplo particular, sino el perpetuo ser-más-allá-de-si-mismo en el otro. "Los judíos" es un agrupamiento práctico-inerte constituido como tal por los antijudíos.³

Los miembros de una serie son apéndices, por así decirlo, de su objeto común de fantasía.

La colectividad serial es entonces una totalización, una forma de relaciones sociales que supone una praxis sintética original, cuyo fin es la producción humana de unidad como su objetivación en y por el hombre. La totalidad de la serie (por ejemplo, los antisemitas) es sólo la acción pasiva de un objeto práctico-inerte (los semitas) sobre una dispersión, es el sello, la estampa, la huella de la exterioridad revelada en la interioridad de las relaciones sociales. Establece una falsa reciprocidad entre el objeto material y la multiplicidad de seres humanos.

Los antisemitas son una multiplicidad de hombres. Lo que tienen en común es un objeto común: los judíos. "Los judíos" son el propio antiyó para cada antijudío. Cada antisemita reconoce su identidad con los otros que tienen un antiyó en común con él. Este objeto malo común es un sello o marca común a todos los antisemitas. Este objeto malo es su escarapela o símbolo de unificación. Pero esta unificación es la unificación de una serie, es decir, de una multiplicidad en la cual cada uno es idéntico, intercambiable, inesencial, separado y solitario.⁴

La explicación precedente de una parte de la racionalidad de la alteridad nos ha proporcionado principios para una comprensión del *campo social práctico-inerte*. Estos *campos sociales práctico-ínteres* son muy comunes, y varían con la forma en que cada persona se presenta

³ Es decir, que su ser se parece al ser del ómnibus respecto de la cola, y los antisemitas son una *serie* unida por el "objeto" que tienen en común, a saber: los judíos.

⁴ Debe recordarse que aquí Sartre no describe a un grupo concreto. Muestra que la serialidad es un aspecto de la realidad concreta de los "antisemitas".

a los otros. La presencia real puede darse en una conversación telefónica, pero cada uno de los oyentes de un programa radiofónico sólo puede tener una presencia indirecta para los demás. Por lo tanto, no es posible una praxis común entre ellos. Y sin embargo, al escuchar la radio, me encuentro en cierta forma en presencia de los otros oyentes. Por ejemplo, irritado ante una propaganda falsa, apago la radio para impedir que los *otros* la escuchen. Esta presencia serial, unida por el ser común del programa, y dispersa, impotente, separada, pero bajo el hechizo de la alteridad, es explotada por todos los medios de comunicación de masas de la publicidad y la propaganda. La alteridad nos da la racionalidad del escándalo, de la serie que constituyen los lectores del periódico.

El campo social de la serie es la unidad de la alteridad, de una casi pluralidad. Está siempre en retroceso, es una unidad como ausente. La totalidad de los otros es el medio y el factor condicionante general de la conducta serial. Pero esta totalidad en retroceso no es una totalidad positiva y concreta, con una presencia real. No es la resultante de la auténtica unificación de un campo. Es una verdadera extrapolación de una serie infinita de vínculos idénticos y otros, en la medida en que cada uno condiciona al otro por su ausencia. La unidad serial es una totalidad negativa. La bolsa internacional de valores proporciona otro ejemplo de ello.

El objeto serial, a la vez que es el ser común a cada miembro de la serie, y por lo tanto la condición de su unidad, es en realidad el índice de separación de sus miembros. Una encuesta de opinión pública constituye un índice de falta de comunidad.

Cuando vemos a una clase social en función del campo práctico-inerte, advertimos que es, en gran medida, una serie, y el ser-de-clase es en cierta medida el *statut*⁵ de serialidad impuesto a la multiplicidad que la compone.

La *idea* serial no es un momento consciente de acción, es decir, una revelación unificadora de objetos en la temporalización dialéctica de la acción, sino que es un objeto práctico-inerte. La evidencia de una idea serial se encuentra en mi doble incapacidad para verificarla o para transformarla en los demás. Su opacidad, mi impotencia para cambiarla en el otro, mi propia falta de duda, y la del otro, respecto de ella, se ofrecen como evidencia de su verdad. Las ideas de racismo y colonialismo son ejemplos de esas ideas seriales.

⁵ En cuanto se ha constituido cierta forma de relación, se siguen ciertas consecuencias generales de la estructura ontológica de esta forma particular de socialidad. El término *statut* denota ese ordenamiento de consecuencias necesarias que se siguen cuando se presupone una forma particular de socialidad como punto de partida. Por lo tanto, una vez constituido un sistema social, su constitución puede concebirse como punto de partida para un segundo movimiento dialéctico, o para un conjunto de movimientos, que se produce bajo el estatuto u ordenamiento del sistema particular constituido.

En *El capital*, Marx habló de la atomización, la cosificación y la separación de los hombres. Mostró con claridad en qué forma los esfuerzos combinados de los individuos no pueden repetirse en el colectivo serializado. La lucha del obrero en el capitalismo del siglo XIX se desarrollaba contra su destino como inercia común. La negación necesaria para él, si quería ser un hombre, era la de su destino como objeto común práctico-inerte, es decir, la relación de la multiplicidad-como-serie de la cual él constituía una unidad. Esta negación es el comienzo de la experiencia dialéctica.

¿Cuál puede ser la racionalidad rigurosa, la inteligibilidad dialéctica de este campo de lo práctico-inerte, de este lugar de violencia, de sombras, de brujerías? Una cosa está clara: no hay fuerza que pase de alguna manera del individuo a la serie y a la acción común.

En realidad hay *dos dialécticas*: la de la praxis individual y la del grupo como praxis, y *el campo práctico-inerte es la antidialéctica de cada uno*, o sea que el campo social práctico-inerte es negado por la praxis individual y la de grupo, y es negación de la acción individual y de la praxis del grupo. Esto no lo han percibido Marx y Engels. El error de ambos comienza al escapárseles el hecho de que toda objetivación es alteración. Toda objetivación se convierte en otro porque es un objeto en el campo libre de la acción del otro. Esta es la libertad que limita a la libertad. La falla de Hegel consiste en que no se da cuenta de que la materialidad es el intermediario necesario entre dos libertades. La primera alienación (por objetivación y alteración) consiste en que una praxis roba la significación de la otra, o, por lo menos, necesariamente la altera. Ahora bien, existe una relación unívoca, y por lo tanto no ambigua, de producto a productor, pero hay una relación equívoca, y por lo tanto posiblemente ambigua, del producto con el productor o el comprador. De tal modo, por su objetivación en su producto, el productor es posiblemente significado al comprador en forma distinta de la que desea significar mediante su producto.

El siguiente esquema sirve entonces para entender la praxis—práctico-inerte—praxis.

1. La relación unívoca de interioridad en el seno de la praxis libre como unificación del campo.
2. La relación equívoca de una multiplicidad de actividades prácticas, cada una de las cuales roba la libertad de las otras por las transformaciones que hace sufrir a sus objetivaciones. Las actividades prácticas son al mismo tiempo relaciones negativas recíprocas, relaciones de interioridad y, por mediación del objeto inerte, relaciones indirectas de exterioridad.
3. La transformación de toda la praxis libre en *hexis*.
4. La transformación de cada *hexis* en actividad pasiva por la praxis libre del otro, cuyos proyectos y perspectivas son otros.

5. La transformación de cada uno en actividad pasiva por la actividad pasiva del objeto.

La exigencia y la serialidad son inevitables. Todos nacemos en familias escindidas por la serialidad. La libertad sólo puede ser la necesidad de vivir la exigencia por medio de la praxis. No hay posibilidad de optar fuera de la necesidad de la libertad.

En contraste con la conciencia transparente de nuestra actividad, existe la grotesca o monstruosa apercepción de lo práctico-inerte, la inhumanidad interior de lo humano. La alienación, en sus formas primarias necesarias, y las oportunidades resultantes para la mixtificación, dan a la praxis el poder que apunta a la impotencia del otro, siendo el objetivo una antifinalidad, cuyo fin es el de reducir al otro a la esclavitud.

El otro *que soy yo* no puede, por principio, ser vivido en el desarrollo dialéctico de la praxis; es el objeto en retroceso de la conciencia, y la no conciencia de sí. El *en cualquier otra parte* es, entonces, la estructura espacial de la alteridad, y con este *en cualquier otra parte* (mi ser siempre otro para todos los otros) surge la impotencia común de la serie como cemento negativo de todos sus miembros. La necesidad serial y la libertad serial son las contingencias estadísticas de las leyes físicas. La necesidad, como límite en el corazón de la libertad, como evidencia cegadora y momento de inversión de la praxis en la actividad de lo práctico-inerte, se convierte, después que el hombre se ha alejado vertiginosamente en la socialidad serial, en la estructura misma de todas las ideas o sentimientos de serialidad, en la modalidad de la ausencia en presencia y de la vacía evidencia de estas ideas o sentimientos. El campo de lo práctico-inerte no es un nuevo momento de una dialéctica universal, sino la pura y simple negación de la dialéctica por exterioridad y pluralidad. La necesidad de la libertad consiste en este punto en que las dialécticas originales de los individuos se superan para constituir una nueva dialéctica que ellos establecen a partir de lo antidialéctico como imposibilidad insuperable.

Esto nos lleva a los comienzos de la empresa histórica. Como esta nueva dialéctica está constituida en primer término por la de los individuos humanos, hablaremos de la *dialéctica constitutiva* (cuyo punto de partida es la praxis de los individuos) y de la *dialéctica constituida* (cuyo punto de partida es la praxis de los grupos), ambas frente al momento antidialéctico del campo práctico-inerte.

LIBRO II

DEL GRUPO A LA HISTORIA

A. EL GRUPO. EQUIVALENCIA DE LA LIBERTAD COMO NECESIDAD Y DE LA NECESIDAD COMO LIBERTAD; LIMITES Y AMPLITUD DE TODA DIALECTICA REALISTA

No existe *a priori* la necesidad de que una multiplicidad se convierta en grupo. Sin embargo, puede decirse que la peculiar unidad negativa de la serie, que contiene dentro de su estructura por lo menos el germen de la negación abstracta de la serialidad, proporciona las condiciones elementales de la posibilidad de que sus miembros constituyan un grupo.

Sartre comienza aquí a considerar las formas en que una multiplicidad de personas logran la unidad práctica en sí mismas, o son percibidas por otras como unidad social. El error más obvio que es preciso eliminar al comienzo es el idealismo organísmico, según el cual se ve al grupo como un hiperorganismo. Ello se basa en una ilusión perceptual, a saber, la apariencia ilusoria del grupo como organismo cuando se lo presenta como una figura contra el fondo de un campo social en gran medida práctico-inerte. Los que se encuentran fuera del grupo lo ven y actúan respecto de él como si fuese una totalidad orgánica. Existe entonces una tendencia a unificar este grupo-objeto como una *gestalt* organísmica, tanto en el plano conceptual como en el perceptual.

La única intención, en este caso, es la intención crítica de determinar la racionalidad de la acción colectiva, la génesis de un grupo y las estructuras de su praxis. Y cuando uno advierte la lucha que se desarrolla dentro de él contra la inercia práctica que lo aqueja, ve al grupo como pasión.

Ahora bien, las multiplicidades no unificadas no preceden necesariamente a los grupos en el plano histórico, y cuando se producen contienen a lo sumo la posibilidad y no la necesidad de una unión sintética de sus miembros. Sin embargo, en opinión de Sartre, la *desintegración* de un grupo tiene una inteligibilidad *a priori*. Para establecer las condiciones y límites de esta inteligibilidad, estudia inicialmente los grupos efímeros que se forman y disuelven con rapidez, y luego avanza paso a paso hacia el estudio de los grupos fundamentales de la sociedad.

¿Cuál es la inteligibilidad del origen del cataclismo que desgarrar hasta su núcleo un mero conjunto, por medio de la iluminación de una praxis común?

El significado de la realidad es lo imposible, el coeficiente de resistencia a mi praxis. La transformación que mi praxis exige es la de que lo imposible se vuelva imposible de aceptar. En ese momento de sofocación la imposibilidad del cambio se convierte en imposibilidad de vivir.

Hemos visto que en la forma más simple del capitalismo el conjunto de los medios de producción pertenece a otros, y que ello otorga al proletariado su estructura original de serialidad. ¿Cómo se convierte esa serie en un grupo? ¿Qué sucedió el 12 de julio? Entonces, cada miembro de lo que antes había sido una serie reaccionó de una manera nueva, ya no lo hizo como individuo ni como el otro, sino como una encarnación singular de la comuna. Esta nueva reacción no tiene nada de mágico; es simplemente la reinteriorización de una reciprocidad perdida. En el Apocalipsis hay una visión profética de la disolución de la serie en el *grupo-en-fusión*. Este grupo es amorfo, como lo es la serie en las formas abstractas que hasta ahora hemos descrito, pero en todas partes se encuentra *aquí*, no en otra parte, y *ahora*, no entonces.

¿Cómo surge un grupo a través de otros grupos o a partir de la dialéctica de las series y de lo práctico-inerte?

El verdadero problema de la inteligibilidad estructural es el siguiente: ¿en qué condiciones puede una serie —en la que la unidad siempre retrocede del otro a otra parte— convertirse en un grupo? ¿La instrumentalidad para esta transformación se encuentra en la propia serie? Para preparar una respuesta a este interrogante, observemos más de cerca la contradicción entre la unidad y la alteridad. No necesitamos introducir aquí el “tercer” hombre o, como lo llamaremos simplemente, el “tercero”.

El tercero no es la totalidad que él totaliza, sino que mediante una amenaza que lo amenaza a él junto con los otros a quienes él tiene en vista, se realiza como integrado en la totalidad que él totaliza. Cada persona, como tercero, es absorbida en la totalidad. Esto es lo que sucede en las series que entran en pánico *en masse* (contagio, etcétera). Por lo tanto, el grupo debe ser distinguido como grupo-objeto y como grupo-sujeto.

Muchos sociólogos cometen el error de tomar el grupo como relación binaria (individuo-comunidad), en tanto que siempre es ternaria —cada miembro del grupo es un tercero—, totaliza las reciprocidades de cada uno de los otros y es incluida, a su vez, en las totalizaciones de los otros como terceros. *Pero la relación del tercero con el tercero no es serial*. Es una doble mediación del grupo entre los terceros, y de cada tercero entre el grupo y los otros terceros.

El primer momento de mediación (el grupo como mediador entre tercero y tercero) puede observarse en un reagrupamiento después de una huida. Cien hombres han huido. Son todos cobardes (su cobardía,

en este punto, es un sentimiento serial). Cada uno equivale al grupo. Cuando lo hago así, el grupo crece en mí y en el otro, por mí en el otro, por el otro en mí.

La segunda mediación se da cuando el tercero es creador de un objetivo para el grupo, o es el organizador de medios para el grupo. Al dar al grupo algo que hacer, doy a los otros una manera de servir al grupo. El ser-en-el-grupo de cada uno es, de tal modo, una interioridad o vínculo de interioridad mediado por la praxis de un tercero regulador.

Pero todavía no hemos respondido a la pregunta referente a la inteligibilidad del grupo-en-fusión. El problema central es la unidad arremolinada de las distintas síntesis, de la multiplicidad de unificaciones. ¿Estas síntesis componen *la* síntesis?

En el momento en que las multiplicidades de las síntesis seriales se fusionan de alguna manera en una síntesis general, que une a los hombres por y en la acción, resulta fácil que algunos sociólogos caigan en el idealismo —postulan, en rigor, un nuevo ser trascendente—. Pero en este momento cada tercero, como él mismo, y no como el otro, realiza las síntesis, las totalizaciones y cualquier unificación de las mismas, mediante la interiorización de las designaciones totalizadoras en y por las cuales otros grupos tratan a su grupo como una totalidad. Cada tercero, por medio de su actividad sintética, liquida la intercambiabilidad serial. Hay incluso, en cierto sentido, un exceso de unificaciones, pero no se trata, en verdad, de una especie de aglutinación gelatinosa. Aunque todavía no es capaz de hacer inteligible por completo su fusión, parece que la multiplicidad de las síntesis individuales puede constituir la base de una comunidad de objetivos y acciones.

En contraste con la serie, que es una circularidad de huida que destruttura cada aquí-ahora al descalificarlo por el aquí-ahora de los otros, la circularidad del grupo-en-fusión llega de todas partes como este aquí-ahora, para constituirlo idéntico en todas partes y al mismo tiempo como actividad libre, real. El grupo-en-fusión está en todas partes, no en otra parte. En esta ubicuidad, no se trata de que yo sea yo mismo en el otro; en esta praxis fusionada no *hay* otro. En la praxis espontánea del grupo-en-fusión, la praxis de cada uno es realizada por cada uno como yo en todas partes. En esta etapa, no existe el pensamiento de cooperación o solidaridad.

La multiplicidad de síntesis que aquí se trata no es la coexistencia inerte de procesos idénticos vinculados por lazos exteriores. Tampoco es una unión serial de alteridad. No hay hipersíntesis, ni síntesis trascendente, ni síntesis privilegiada de varias síntesis.

La unidad de este grupo fusionado se encuentra en el interior de cada síntesis. Cada uno de esos actos de síntesis está unido por interioridad recíproca con todas las otras síntesis del mismo grupo, en la medida en que es también la interioridad de todas las otras síntesis.

La unidad es unificación desde adentro de la pluralidad de totalizaciones.

La inteligibilidad de esta nueva estructura —*la unidad como ubicuidad aquí*— que es interior a todas y cada una de las síntesis, se basa en dos principios fundamentales:

- 1) Esta ubicuidad es una ubicuidad de praxis, de actos en progreso, no de una sustancia.
- 2) Esta ubicuidad es, entonces, una ubicuidad de libertad: el grupo en fusión es la resurrección de la libertad. Mi libertad en el grupo-en-fusión es, a la vez, mi singularidad y mi ubicuidad. Disuelve el en otra parte de la alteridad en un aquí-en-todas-partes.

Es decir, la inteligibilidad del grupo-en-fusión se da como praxis individual que se convierte libremente en praxis común. Esto puede formularse de distintas maneras. Es la negación de la alteridad, que a la vez es una negación. Es la negación de la antigua realidad de impotencia, de la negación de la imposibilidad de ser hombre. Cada praxis presagia el futuro, trae el terror, la esperanza, la violencia. En una sociedad alienada, la libertad sólo puede revelarse primero en forma alienada: a medida que se desarrolla la percepción de la libertad, ya no puede negarse a sí misma. La libertad es imposible, pero una vez percibida se tiene conciencia de que la libertad es necesaria. La libertad se vuelve necesaria, y bajo el imperio de esta necesidad tiene que ser negada la imposibilidad. La metamorfosis de la serie en el grupo trae la *esperanza* y el *terror*, la *libertad* y la *violencia*; los cuatro se encuentran indisolublemente unidos en toda actividad revolucionaria.

Todavía no sabemos nada acerca de la historia de la totalización de totalizaciones, y de las subsiguientes amenazas de desaparición del grupo desde dentro de sí mismo por dispersión u osificación (inercia).

Retrocedamos para examinar qué sucede con las relaciones de los individuos, como totalizadores y totalizados, y no como presencia *aquí* como praxis total, como acabamos de hacerlo. En este plano, el problema es la inteligibilidad de la transformación del individuo, de ser-en-realidad en ser-en-el-grupo. ¿La actividad de grupo condiciona el ser-en-el-grupo de cada uno? ¿Qué significación debe asignarse a estas expresiones? Veremos que existe el doble momento de síntesis totalizadoras, como lo requiere la estructura de trascendencia-inmanencia del ser-en-el-grupo de sus miembros.

Ahora bien, si recordamos nuestra definición fundamental de inteligibilidad, el grupo es inteligible si tiene una praxis, es decir, si pone en movimiento una dialéctica. Vemos que el grupo actúa de hecho, en cierto sentido. Puede totalizar su objeto, buscar un fin total, unificar el campo práctico-inerte y disolverlo en la síntesis del campo práctico común. Es decir, la praxis del grupo es dialéctica. Pero esta

praxis de grupo no es una simple amplificación de la praxis de los individuos. Aunque dialéctica, no es el mismo tipo de praxis que la de un individuo. El grupo no es un hiperindividuo. La fusión del grupo es, en verdad, la invención de cada uno. Es decir, que el grupo es *constituido* por la praxis de cada organismo práctico. Por este motivo, Sartre habla de dos dialécticas: la dialéctica *constituida* de la praxis de grupo, y la dialéctica *constituyente* de la praxis individual.

En mi interiorización de la multiplicidad, en mi afirmación aquí de mi libertad como reconocimiento de todas *nuestras* libertades, en cada totalización como constitución de los medios de la praxis, en el carácter sintético y común de la urgencia original de *nuestra* objetivación en la victoria —en ninguno de los sentidos precedentes existe un hiperorganismo o un hiperdialéctica—, la unidad del grupo es inmanente en la multiplicidad de las síntesis, cada una de las cuales es praxis individual, y esta unidad nunca es la de una totalidad completa, acabada, sino la de una totalización que es inventada aquí y en todas partes, por mí y por todos.

Sartre considera ahora la inteligibilidad del grupo después que ya existe (es preciso tener en cuenta que no se trata de una secuencia temporal necesaria en la génesis de grupos verdaderos). Una vez que el grupo-en-fusión es, la naturaleza intrínseca de su situación ontológica nos ofrece varias posibilidades *a priori*. Se ve frente a la unidad y/o diferenciación, la permanencia o la disolución. ¿Cuáles son las formas de inteligibilidad de las distintas praxis posibles en este punto?

Existe un problema dialéctico de unidad y diferenciación. Ambas son rastreables hasta la praxis, ¿pero son incompatibles estas dos praxis? Esta dificultad debe resolverse si se quiere que el grupo sobreviva. La conciencia del grupo como entidad que requiere nuestra praxis para conservarlo es un nuevo paso en la transformación de cada ser-en-el-grupo hacia una nueva forma de integración del grupo.

El grupo de supervivencia es ante todo una invención práctica en cada uno de la permanencia de una unidad común por acción mutua de cada uno. Es libertad que desea llegar a ser inerte, *praxis* que busca una forma de metamorfosearse en *hexis*. Cuando una multiplicidad de libertades realiza la praxis común a fin de encontrar una base para la permanencia del grupo, produce, por sí misma, una forma de reciprocidad mediada por su propia inercia. Sartre denomina *juramento* a esta nueva forma de reciprocidad.¹ El juramento toma formas distintas. El acto histórico no es la forma necesaria del juramento. Puede verse como la resistencia del grupo de supervivencia contra la acción separatista, sea del alejamiento o de la diferenciación; como garantía del futuro por una falta de cambio producido en el grupo por la libertad. Paradójicamente, como garantía de estabilidad, como pro-

¹ *El juramento* (en francés, *serment*): Sartre habla de *assermentation* y del *groupe assermenté*.

mesa de permanencia, etcétera, proporciona la base de todas las separaciones y diferenciaciones. Pero el juramento no es un contrato social, en el sentido de Rousseau, sino el paso necesario de una forma inmediata del grupo en peligro de disolución a otra forma permanente, más reflexiva.

El juramento, como invención de la praxis, es la afirmación por los terceros de la permanencia del grupo como negación de su posibilidad permanente de negación mediante la multiplicidad de la alteridad. La amenaza a la permanencia del grupo no es necesariamente, por supuesto, la del exterminio físico de sus miembros. Por el juramento, el grupo trata de convertirse en su propio instrumento contra la serialidad, que lo amenaza con la disolución.

El juramento no es una determinación subjetiva. *Es una verdadera modificación del grupo* por mi acción reguladora. Es mi garantía a los otros de que la alteridad serial puede introducirse en el grupo por mi intermedio. Pero esta garantía no puede anular la permanente posibilidad de que yo, "libremente", es decir, por mi praxis individual, abandone mi puesto, me pase al enemigo. La traición y la desertión jamás pueden ser anuladas como posibilidades, pero yo he jurado mi lealtad, he dado mi juramento como garantía contra este ejercicio de mi propia libertad. Trato de utilizar mi propia presencia y la de todos los demás en el grupo como un tercero, como regulador, como mi ser-común, como un hecho que no puede ser trascendido. *Trato de convertir mi libre ser-en-el-grupo en una exigencia de que no existe manera de atravesar o contornear*, por la invención, y en la medida en que ello sea posible, un futuro rígido, inorgánico, no dialéctico. Esta rígida sustanciación de mi futuro está dotada de la triple característica de ser la exigencia, el continente y la base de toda mi praxis siguiente. Pero no hay una nueva dialéctica. La permanencia que se ha inventado es sólo la determinación negativa de la dialéctica original.

Ahora bien, hasta este punto se han distinguido, por motivos de claridad, dos desarrollos del grupo-en-fusión: el *grupo de supervivencia* y el *grupo juramentado*. Debemos considerar ahora más de cerca la inteligibilidad del juramento. Hemos visto que son comprensibles la praxis individual y la praxis de grupo del grupo-en-fusión. La reinención del juramento en circunstancias definidas, ¿es un proceso dialéctico y comprensible?

El juramento se torna inteligible como acción común del grupo sobre sí mismo. Dijimos más arriba que el grupo sufre una transformación en y por la acción común del juramento. ¿De qué manera, entonces, se puede comparar la unidad del grupo-en-fusión con la del grupo juramentado? El primero es una fusión frente al peligro material. En esta fusión se realiza un verdadero trabajo. En el grupo juramentado, por otra parte, no hay nada material que una a sus miembros, el peligro no es real, sino sólo posible. El origen del juramento es la ansiedad. Una vez disipada la amenaza real que proviene del

exterior, el peligro para la permanencia del grupo consiste en la dispersión y la serialidad. Surge un temor reflexivo.

No es suficiente el temor para mantener unido al grupo, ahora que el peligro parece remoto. La condición de la permanencia del grupo es, pues, la negación de la ausencia del temor. El temor debe ser reinventado. La reinención fundamental, en el corazón del grupo, es el proyecto de sustitución del temor exterior que se ha vuelto remoto, y cuya lejanía misma lo hace como engañosa, por un temor verdadero, producido por el grupo mismo. Y este temor, como producto libre y acción correctiva del grupo contra la disolución serial, es el *terror* inducido por la *violencia* de la libertad común. El terror es el reinado en el grupo de la violencia absoluta sobre sus miembros.

La base esencial de esta transformación es el peligro de muerte que cada uno hace circular en el centro del grupo como posible agente de dispersión. El grupo juramentado es un producto común de reciprocidades mediadas bajo el estatuto de la violencia. A través de esta forma de unificación, el ser-en-el-grupo se convierte en un límite que sólo puede ser franqueado con la certidumbre de morir.

Rastreado hasta su praxis original, el hombre se encuentra en una posición de poder absoluto de hombre sobre hombre. Pero en las vicisitudes de la alienación, la guillotina puede ser sustituida por Dios. El juramento de lealtad, respaldado por la violencia, es el libre intento original que cada uno realiza de infundir terror en cada uno, en la medida en que tal juramento debe reactualizar constantemente la violencia como negación inteligible de la libertad individual por la praxis común.

Ese es el juramento. Su inteligibilidad es completa, pues se trata de una libre trascendencia de elementos ya dados, hacia un objetivo ya establecido. Mi juramento les ofrece, a él y a ellos, una garantía, que los incita a ejercer la violencia como derecho de él y de ellos a eliminarme si fracaso. Del mismo modo, el juramento no atenuado crea el Terror, e inventa la traición, pues ahora no existe excusa alguna para la defección. Mientras las circunstancias no son particularmente imperiosas, puedo mantenerme en un plano en que la violencia-terror, la lealtad-traición, no son experimentadas en su forma última. Pero la estructura fundamental del grupo juramentado es la violencia-terror, pues he aceptado libremente la posible liquidación de mi persona. Mi *derecho* sobre el otro es mi *obligación* hacia ellos, y contiene en sí mismo, en forma implícita, la muerte como mi destino posible.

Por lo tanto, el grupo-como-permanencia es un instrumento construido en ciertas circunstancias, que parte de un grupo-en-fusión. En el nivel considerado el grupo es, ante todo, sólo la imposibilidad de que cada uno abandone la praxis común; o, en cada persona, su ser es muerte como negación inerte de toda posibilidad de acción estrictamente individual. Aunque la unificación del terror se basa en el pensamiento "me harán esto si yo...", esta unificación no se ubica en

la serialidad, pues este ser-otro (el Ellos) es, en cada tercero, el mismo ser-otro que en su vecino. En este sentido, la violencia está en todas partes, y en todas partes está el terror. Es terror que une, no que separa. Los individuos encuentran que su propio terror, que cada uno ve en el otro, es el mismo. Está *aquí y en todas partes*.

Pero en el grupo juramentado puede existir también una preocupación mortal por mi co-miembro, mi hermano, aquel que está vinculado conmigo por un lazo indisoluble, una eternidad de presencia sin futuro. Hemos salido juntos del fango, y ahora el hermano, cuya existencia no es otra que la mía, depende de mí como yo de él. Que no haya mixtificaciones en lo referente a tener una "naturaleza común". Somos hermanos porque somos nuestros hijos, nuestra fraternidad es nuestra invención común. Esta fraternidad es un conjunto de derechos y obligaciones recíprocas y singulares. El distintivo de la pertenencia a un grupo puede ser el color de la piel. Esto puede jurarse como garantía contra toda defección posible, como sucede en un clan de linchadores blancos en los Estados del Sur. La fraternidad se inventa siempre en circunstancias particulares, en una perspectiva particular, y evoca una reciprocidad particular. Dada esa especificación, la fraternidad es el derecho de cada uno sobre cada uno, y el poder práctico del vínculo de fraternidad no es otra cosa que el derecho y obligación de cada uno y todos hacia cada uno y todos, de la violencia y el terror. Por ejemplo, si uno de los linchadores trata de excluirse del linchamiento, en un instante deja ya de ser mi hermano por el cual experimento una preocupación mortal, y el odio y la violencia se revelan como terror ejercido sobre el traidor. Donde las circunstancias ocasionan la invención del amor como vínculo práctico entre los linchadores, la violencia es la fuerza misma de esta reciprocidad lateral del amor, y el terror es la contrapartida de la violencia, engendrada e inventada por el grupo mismo.

En verdad, toda la conducta interna de los individuos que integran grupos juramentados (fraternidad y amor, así como cólera y linchamiento) extrae su terrible poder del terror mismo. En este sentido, cada uno es el mismo para cada uno en la unidad de una praxis común, pero precisamente porque la reciprocidad no es integración, porque los epicentros se mantienen, aunque disimulados, en la reciprocidad mediada, porque yo no puedo ser el tercero totalizador sin ser totalizado, porque el otro-convertido-en-mí se encuentra también en mí, como yo-convertido-en-otro, por todo esto, la posibilidad de coerción o exterminio se da al mismo tiempo en cada relación recíproca.

Lo sagrado constituye la estructura fundamental del terror como poder legalizado. A esta esfera corresponden por igual la herejía, la revelación, la oración, la adoración. Sin la ley como el nuevo producto sintético surgido del grupo juramentado, la libertad en las relaciones humanas no intimida. En la alienación original de la alteración y la objetivación hay una negación de las posibilidades de cada persona

por el otro, antes de la intención expresa de cada uno. Pero el juramento introduce la violencia como trabajo realizado sobre mi libertad por mí mismo o los otros, al jurar libremente mi futuro en el compromiso de mí mismo con un futuro inerte. Esta inercia libremente inducida de la libertad, este poder negativo, es el terror.

Sartre considera en este punto la organización, la función, la estructura y el proceso en el grupo.

Para resumir brevemente su posición en lo que llevamos expuesto: conocemos dos tipos de acción inteligible: la praxis translúcida pero abstracta del individuo, y la praxis rudimentaria del grupo-en-fusión. Esta última, hasta ahora no diferenciada, puede ser considerada como una amplificación de la acción individual. Sin la organización diferenciada, el "mismo" grupo está en todas partes. La operación de fusión conserva en gran medida, entonces, la transparencia de la praxis individual. Pero las acciones organizadas ponen en juego un sistema tal de relaciones, y de relaciones entre relaciones, etcétera, que debemos preguntarnos una vez más, con auténtica sinceridad, qué tipo de acción se manifiesta aquí. ¿En qué medida hay una praxis verdadera, y en qué medida la actividad del grupo organizado no es praxis auténtica, sino el movimiento de un instrumento constituido?

Ahora la organización puede denotar, una de dos, o ambas a la vez:

- 1) acciones interiores del grupo por medio de las cuales éste define sus estructuras;
- 2) el grupo mismo como actividad estructural, que actúa en el campo práctico sobre materia trabajada o sobre otros grupos.

Hemos visto, sin embargo, que la praxis interna del grupo juramentado revela sus tareas externas en forma lateral o tangencial, por así decirlo, a través de la morfología creada por la diferenciación de la praxis de cada tercero. Esta diferenciación no es un problema, ¿pero cuál es la inteligibilidad, si existe, de la acción *organizada*? Se trata de saber qué tipo de unidad o realidad, qué significado puede tener una praxis en esta nueva forma de praxis organizada. Es decir, debemos unir entre sí 1) y 2), para preguntarnos cuál es la vinculación entre la acción del grupo sobre sí mismo y las acciones de sus miembros sobre el campo exterior.

Aquí se resumen los elementos fundamentales de la sección siguiente, aunque no existe una adherencia estricta a ese orden de presentación. La relación entre la acción del grupo y la de sus miembros se estudia progresivamente en función de estos puntos:

- 1) La tarea del grupo como objetivo de un proceso de organización.
- 2) La transformación del individuo, de grupo-hombre desorganizado en grupo-hombre organizado. Veremos que esta nueva

determinación del individuo es a la vez una limitación y un enriquecimiento.

- 3) La función como nuevo estatuto del hombre de la organización. Se verá que la función tiene el doble aspecto de
 - a) una tarea práctica en relación con el objeto;
 - b) una relación humana, en especial en función del ser-en-el-grupo del tercero.
- 4) La base de una logística de sistemas organizados (como multiplicidad y unidad de reciprocidades invertidas y mediadas).
- 5) La estructura.
- 6) Por último, todas nuestras conclusiones pueden reagruparse en un movimiento sintético que revelará la inteligibilidad de la praxis organizada, y nos permitirá descubrir una nueva apodicticidad —a saber, una necesidad radicalmente diferenciada de cualquiera que hayamos encontrado hasta ahora—, y nos hará posible plantear la cuestión del status ontológico del grupo organizado. ¿Tiene éste la transparencia de una existencia práctica o la opacidad de un ser sustancial?

La función como límite inerte de la libertad de y por cada tercera persona se basa en la violencia-terror. Se la puede ver en distintas perspectivas. Su contenido positivo más unívoco se da en función de la distribución de tareas. Esto nos permite una definición positiva del individuo organizado. Es una tarea, pero es también una determinación. Es decir, es negativa tanto como positiva. Es simultáneamente un mandato positivo ("haz esto") y uno negativo ("no hagas otra cosa distinta"). Como tarea-determinación, su elemento de mandato positivo ("haz precisamente esto") implica un *derecho* de hacer esto, y una *obligación* de hacerlo. El elemento del poder en la función está predeterminado. La inercia así implicada actualiza la soberanía de las cosas, de la no-praxis, del poder del proceso sobre los hombres.

Las complicadas diferenciaciones de las funciones, por ejemplo, en un equipo de fútbol, son totalizaciones diacrónicas de la tarea y del campo práctico. En este contexto, la función puede tener su máximo contraste en la función del piloto solitario. Pero en cada caso el individuo, en su función, tiene ciertas opciones prácticas. Cada praxis del individuo en una función (sea la de guardavallas o piloto) es absolutamente ininteligible si no se parte de las herramientas, técnicas, objetivos comunales, circunstancias materiales de que dispone el agente. Pero dentro de los límites de la función existe necesariamente una organización libre del campo de la praxis. En verdad esa praxis, dentro del contexto de la función, se produce ahora sobre la base de las limitaciones enriquecedoras que la función ha producido. En ese plano, las llamadas cualidades individuales son sólo la historia

de las opciones técnicas de los agentes dialécticos libres, sino metamorfoseados como hombres funcionalizados, hombres-organización.

El individuo-como-praxis-orgánica se encuentra, por así decirlo, más acá del individuo organizado, pero en la medida en que aquél comienza a constituirse como este último por su juramento, surge diferenciado como un individuo limitado y determinado en su conducta por su compromiso con el grupo. Pero en este nuevo momento de su realidad, es sólo la praxis común y ubicua, en la medida en que ella debe ser actualizada por la conducta individual que siempre la trasciende potencialmente.

La acción es irreductible: no se la puede entender sin conocer las reglas del juego, pero en ningún caso es posible reducirla a las reglas. La praxis individual, que supera por su temporalización concreta, por su estilo específico, al individuo de grupo *per se*, aparece retrospectivamente modificada por cada praxis de los demás (un buen pase, en el fútbol, no puede ser definido sin referencia a lo que los otros hacen de él. Un buen pase a un mal jugador no es una buena jugada). ¿Es eso alienación? La praxis de una persona puede o no ser validada por las otras. Esta mediación por el otro, y la mediación de esta mediación, nos lleva a un proceso de alienación serial. Hemos llegado al esquema del momento de necesidad. Recordamos que este esquema consiste en que la acción del organismo práctico al ser objetivado, es descubierta como otra, tanto en su esencia práctica como en sus resultados. Pero las situaciones no son totalmente similares, porque en este caso, en contraste con la serie, la praxis individual puede cumplirse y realizarse por esta mediación, así como ser invalidada por ella. En el espíritu de equipo la praxis individual es mediación que se borra o se niega a sí misma, de modo que puede ser negada o realizada por un tercero. Su objetivo total y singular consiste en producir un cierto resultado. Como en el caso del pase en el fútbol, se metamorfosea instantáneamente en la praxis individual de otro. En ello reside la posibilidad, en el núcleo mismo del espíritu de equipo, de la usurpación, la confiscación del poder y la vuelta a la serialidad. Vemos la naturaleza espiral de la vuelta a la serialidad en diferentes niveles de la espiral. Ese es el peligro en este nuevo nivel. La única acción específica y directa del grupo organizado es la organización y la perpetua reorganización; en otras palabras, su acción sobre sus miembros. Con esta organización se produce, en forma inevitable, la reaparición de la alteridad.

Cada uno de estos trabajadores, deportistas, combatientes, es mi hermano en la medida en que su función diferenciada me dirige y permite cumplir mi función. Pero la fraternidad se descubre en su desnudez abstracta entre individuos heterogéneos, como una relación inmediata y fundamental que subsiste en ausencia de una relación especificada. Las relaciones funcionales implican subordinaciones y coordinaciones. El grupo organizado es una circularidad compleja de

reciprocidades mediadas. El nuevo tipo de reciprocidad, que es un producto de trabajo del grupo sobre la relación original, revela el primer efecto de este trabajo. La relación fundamental de la reciprocidad original, una vez juramentado el grupo, ya no es directa, convergente, espontánea. Con el juramento, la reciprocidad es centrífuga. Es un vínculo mantenido en ausencia de los otros, y no sólo vivido en su presencia. Cada uno, en su soledad, tiene garantías e imperativos, derechos y obligaciones. Ya no existe una invención viva, espontánea, de la relación, sino una inercia recíproca. La heterogeneidad de las funciones es una determinación de esta inercia recíproca. ¡Considérese la situación de un médico de un pueblecito, que efectúa una visita profesional al subintendente justo antes de las elecciones municipales! Piénsese en el complicado nexo de asunción y asignación fija de los roles por medio de los cuales debe mediar su transacción. Pero la reciprocidad inerte de relaciones funcionales, como una inercia recíproca, puede ser, paradójicamente, una especie de afirmación contra el vacío y la separación. Exhibe, por así decirlo, una materialidad inorgánica de libertad.

En contraste, *cuando las reciprocidades mediadas son determinadas libremente por la praxis de un grupo*, se corren riesgos todo el tiempo: toda relación se encuentra constantemente expuesta a modificaciones por obra de reacciones espontáneas de reciprocidades desarrolladas sobre la base de redistribuciones y realineamientos de tareas.

Para el grupo que se organiza a la luz de una conciencia reflexiva de su unidad práctica, el problema no consiste tanto en neutralizar o suprimir por la violencia las reciprocidades retroactivas, como en reapropiárselas, reordenarlas en la perspectiva del objeto conscientemente perseguido.

Todo grupo debe ejercer sobre sí mismo un perpetuo trabajo. *La organización del grupo es práctica y viva sólo como síntesis progresiva de una pluralidad de campos recíprocos*. Toda organización comunal es multidimensional.

Sería útil que alguien elaborara un cálculo de reciprocidades. El problema no consiste en si existen esas multiplicidades recíprocas, pues sin duda las hay, y son muy complicadas, sino en si existen, y en qué medida, en el grupo organizado con independencia de su fin e historia concretos. ¿Hay una estructura esquelética e inerte de la organización fuera del terreno de la praxis y la dialéctica, que posee una especie de necesidad inorgánica? Todo el problema de la inteligibilidad de la praxis organizada es, sin duda, susceptible de ser estudiado por la "ciencia exacta"; muy pronto veremos cuáles son las limitaciones de dicho estudio. La curiosa característica de esa estructura esquelética consiste en que es al mismo tiempo relación inerte y praxis viva. *La función, como praxis viva, se encuentra en su objetivación como estructura*. La estructura es la objetivación de la función. ¿Cuál es, pues, la inteligibilidad de la estructura?

ESTRUCTURA

En una tribu que estudió Lévi-Strauss las relaciones de parentesco están rígidamente ordenadas por el álgebra. Si existen dos líneas de familia, A y B, el casamiento de un hombre de A con una mujer de B es (+) para la línea A y (-) para la línea B, y a la inversa. En general, la pérdida de una mujer es (-) y la adquisición de una mujer es (+). Pero los más y los menos deben mantenerse parejos, y el desequilibrio en una generación debe corregirse en la segunda. El hijo (un A) de un esposo de A y esposa de B, no puede casarse con una hija de la línea B, por ejemplo. Hay una lógica algebraica muy complicada y rigurosa, que parece funcionar cuando se trata de casamientos de un primo y primo segundo, etcétera. Ni falta hace decir que la tribu no tiene conciencia del álgebra en función de la cual actúa. Sólo puede decir que tal y cual casamiento es posible o imposible. Parece existir una estructura totalmente osificada, en apariencia ininteligible desde el punto de vista dialéctico.

Todos los individuos que nacen en un grupo juramentado se encuentran en una situación en que ya se han pronunciado juramentos en su nombre. Está juramentado por delegación, por así decirlo, antes de sí mismo. El álgebra ordinal de Lévi-Strauss se vuelve inteligible, afirma Sartre, en términos de compromisos, juramentos, obligaciones, poderes, derechos, y las ceremonias y ritos adecuados de bautismo, iniciación, etcétera. A estas estructuras, en la medida en que su materialidad inorgánica, por ejemplo, el álgebra de las estructuras de relaciones de parentesco, ha sido interiorizada y reelaborada por el grupo, las llama *la necesidad de libertad*. Esta necesidad es exactamente la inversa de la práctico-inerte hasta ahora estudiada. Es aquello en lo cual se basa mi praxis, que la contiene, circunscribe y canaliza. Es el trampolín necesario para la praxis. Pero la praxis misma nunca es esta estructura esquelética. El grupo absorbe la inercia a fin de luchar contra la inercia. Esta pasividad activa es un trampolín para la praxis en tres niveles: el del poder (libertad-terror), el de la función (derecho-obligación) y el del esqueleto inerte (estructura).

Ahora bien, la estructura tiene una doble faz. Es una necesidad analítica y un poder sintético. El poder se constituye produciendo en cada uno la inercia que constituye el trampolín necesario para la praxis.

Las relaciones dentro de un grupo estructurado son, por supuesto, reciprocidades mediadas.

La estructura del grupo se vuelve evidente para sus miembros en la medida en que el grupo es casi objeto para sus propios miembros. La conversión del grupo en un objeto para sus miembros no lo convierte en una totalidad. Sigue siendo una totalización.

Por el acto mismo de objetivación puede verse que *una unidad de inercias no puede producir, por sí misma, modificación en nadie, salvo mediante la praxis de alguien*.

Si la estructura, como forma de objetivación de la praxis funcional, no se disuelve por una nueva actividad funcional, queda reinteriorizada. El agente la realiza en su actividad misma en dos planos que se cortan entre sí. Primero, como trabajo hecho por el grupo sobre su propia multiplicidad práctica, a fin de concertar la praxis de todos hacia una tarea o visión comunes, es decir, la tarea de convertir el grupo mismo en un instrumento. Segundo, como inercia del grupo, que es también su inercia. Mediante su compromiso con el grupo, el agente se permite asumir dentro de sí una cuantificación de sí mismo, una identidad cuantitativa. La estructura externa significa osificación interna. La multiplicidad de las relaciones predeterminadas es a la vez un límite antidialéctico de la praxis y un límite que ha sido determinado sólo por la propia praxis.

La totalización organizada designa y solicita la acción individual como función, y la constituye como poder e instrumentalidad. El individuo que entra en un grupo realiza ya su totalización anterior como trazado de los límites de su propia conducta, y en ese contexto lleva a cabo su propia operación totalizadora. La estructura es la relación muy específica de los términos de una relación recíproca; la estructura, como dice Sartre,² *es existida* por cada uno, en y por todas y cada una de las relaciones. Una vez más, la mediación estructural de cada relación está en *cada uno*, como unidad de la multiplicidad interiorizada, y en *ninguna otra parte*. La relación estructural en el grupo debe ser considerada ahora respecto de la textura reflexiva del grupo, y del conocimiento reflexivo que el grupo tiene, en cierto sentido, de sí mismo. En otras palabras, surgen ahora los interrogantes acerca de la "ética" y "verdad" del grupo.

La estructura tiene el doble carácter de objeto *inerte* (un cálculo, si se lo considera como un esqueleto) y de la *dinámica* efectiva actualizada por la praxis de todos y cada uno. La idea estructural tiene ese mismo carácter doble.

Las relaciones funcionales definen no sólo el grado de abstracción del pensamiento, sino también los límites de su aplicación: el sistema de relación funcional es a la vez un instrumento del poder de pensar, y un límite del mismo. En verdad, el sistema estructural, constituido como sistema generalizado de relaciones lógicas, sugiere que la fidelidad intelectual a los principios lógicos es sólo una forma de fidelidad al juramento profundamente arraigado y subyacente del grupo en cuestión, es decir, a todo sistema de violencia-terror, obligaciones-derechos, funciones, estructuras, poderes, instrumentalidad, que lo caracterizan.

El sistema de relaciones de la estructura esquelética puede estudiarse de diferentes maneras, según el tipo de racionalidad analítico-

² Utilizando el verbo "existir" en forma transitiva, como lo hizo antes en *El ser y la nada*.

sintética a que se lo refiera. Pero es preciso saber muy bien lo que se hace. Un diagrama de relaciones de parentesco es una construcción, no es un pensamiento. Es una porción de trabajo manual controlado por un conocimiento sintético que él mismo no expresa. La razón dialéctica sostiene, controla y justifica las otras formas de pensamiento, pues las explica, las ubica en su lugar adecuado y las integra como momentos no dialécticos que encuentran, así ubicados en un contexto dialéctico, su validez dialéctica.

Volvamos ahora a poner a prueba, una vez más, el alcance y los límites de la dialéctica, mediante la consideración dialéctica de la estructura como sistema y función. Es de advertir que en la investigación, hasta ahora, no hemos encontrado problemas *críticamente* nuevos —el juramento, la fraternidad—terror— violencia, la inercia de reciprocidad y la reciprocidad de la inercia, la objetivación tal como se presentó en distintos niveles de nuestro progreso en espiral. En la etapa actual, el verdadero interrogante crítico es: ¿qué tipo de existencia o ser caracteriza a la acción concertada del grupo organizado, en la medida en que es comunal, y no en la medida en que se resuelve en una multiplicidad de funciones? En una palabra, ¿qué tipo de inteligibilidad define esta acción? ¿Qué constituye su dialéctica?

Hemos visto que el grupo no tiene otra manera de actuar, como no sea en y por los individuos que lo componen; y esto es posible porque la acción de grupo existe en cada praxis individual como unidad interiorizada de la multiplicidad. En términos espaciales, cada praxis individual, como unidad interiorizada de la multiplicidad, constituye, es decir, hace nacer, la ubicuidad de la multiplicidad de los aquí. En cada praxis individual la acción de grupo es ubicua, en todas partes es la misma, siempre *está aquí*. En términos temporales, se produce una unificación similar de la multiplicidad. Ello implica también una unificación de la multiplicidad de temporalizaciones diacrónicas en una síntesis común que, una vez más, no existe en otra parte sino en cada uno.

Como predijimos en la introducción, y como sucedió hasta ahora, la comprensión de la dialéctica tiene que ser, ella misma, un momento de la praxis dialéctica. De modo que en este punto nuestra comprensión individual de la praxis de la organización es, en sí misma, un ejercicio en la praxis de la dialéctica. Como toda otra praxis individual, debemos tener siempre en cuenta que nuestro acto de comprensión se produce dentro del grupo en el cual estamos situados. Los medios comunales para trascender la serialidad y la alteridad de los antagonismos y soledades individuales se constituyen como tales cuando la creciente presión externa de la serialidad en cada tercero hace que éste, como necesidad de su acción libre, constituya su praxis como comunal, es decir, haga nacer con cada uno de los demás miembros del grupo que desde su perspectiva pueda ver la situación como un conjunto, una experiencia concertada del campo, espacial y temporal-

mente; de ese modo realiza las condiciones de posibilidad de una praxis de grupo, libre pero coordinada, y así hace nacer el grupo. Un error fundamental es el de hablar como si el grupo estuviese compuesto de una cantidad de "individuos". Esto rige sólo en la medida en que cada individuo que constituye el grupo lo hace por una metamorfosis de sí mismo a través de una interiorización de otras interiorizaciones, cuyo esquema ya se ha esbozado. El grupo así constituido por sus propios miembros es una metamorfosis de cada miembro individual que lo compone. En tanto cada miembro es un individuo agrupado, o comunal, todas las relaciones recíprocas del grupo organizado, la inercia que tomó sobre sí en forma de funciones y poderes, de derechos y obligaciones, de violencia-terror y fraternidad, se actualizan como su nuevo ser, como su socialidad. Su existencia ya no es una simple temporalización en un proyecto de necesidades orgánicas. En este sentido, el individuo es productor del grupo, en la medida en que el simple individuo orgánico se convierte en un individuo agrupado, y al mismo tiempo construye el grupo mediante la organización de su campo de praxis.

Pero el grupo como objeto puede aparecer a la vista desde una posición *exterior* al grupo.

Considérese al individuo acosado por un grupo. Es perseguido y rodeado. La praxis libre y organizada del grupo es más amplia, más flexible, más poderosa, más homogénea que la de él. El campo de su praxis está "minado" por esta monstruosa libertad. Pero sea el grupo entendido por el individuo como grupo-objeto, como grupo-sujeto o como organismo práctico, en todos los casos el fin común que el grupo parece perseguir es captado en la práctica como aquello hacia lo cual el grupo trasciende lo dado; y esta comprensión práctica que el individuo tiene del fin perseguido por el grupo es, a su vez, su trascendencia del grupo.

Ahora bien, debemos tener la precaución de advertir que, como observadores de un grupo desde una posición de no miembros del grupo observado, el objetivo del grupo, aunque común a todos sus miembros, se nos aparece sólo en y por cada individuo del grupo, juramentado con el grupo y estructurado en él. Al mismo tiempo, *la praxis de cada individuo juramentado y estructurado no es inteligible como simple singularización de la praxis del grupo.*

El juramento, como libre límite de la libertad, es un símbolo de que mi propia libertad puede ser vuelta contra mí por los otros, en la medida en que es otra para los otros. La modalidad de acción del individuo, que se produce en estos términos, elude a menudo al observador exterior del grupo. La lealtad, la traición, la fraternidad-terror, tal como son vividas en otro grupo, sólo las conocemos desde afuera, y muy fácilmente podemos caer en la trampa de tratar de hacer que la praxis, cuya modalidad juramentada intragrupal se nos escapa, resulte inteligible en función de un individuo no agrupado. Debemos

recordar que en este punto tratamos con el ser-en-el-grupo de un individuo metamorfoseado, por su juramento es decir, por su interiorización de la dinámica y la inercia de su función dentro del grupo. Esta metamorfosis, como hemos dicho, no es el producto de una hiperdialéctica. Representa, simplemente, una vicisitud en las formas de las reciprocidades interindividuales.

El juramento es un medio de constituir una inercia en el grupo utilizando una comprensión práctica, cuando no teórica, de la estructura de reciprocidad. Del mismo modo, la praxis juramentada implica una comprensión práctica del grupo y del juramento.³

No hemos encontrado todavía la clave del misterio de la aparente homogeneidad que presenta la praxis individual y de grupo. ¿Cómo el grupo, que es tan diferente de un individuo orgánico aislado, puede producir acciones concertadas que parecen reflejar la misma estructura fundamental que las de un individuo? Vemos la división y asignación de tareas, el reagrupamiento, la centralización, etcétera. ¿Cómo surgen? A veces parecen ser impuestas desde arriba, por así decirlo, y a veces impuestas al grupo desde abajo.

La inteligibilidad de este tipo de acción concertada es la racionalidad de la orden-obediencia dentro del contexto del problema total de la administración: la "maquinaria" de discusión, clarificación, clasificación, planificación, la forma en que se llega al acuerdo y se adoptan decisiones de "grupo", y la "maquinaria" de su puesta en práctica.

Es evidente que debemos comenzar por entender dialécticamente la dialéctica de la administración. ¿Cuál es la inteligibilidad dialéctica del acuerdo? Arrojamus luz sobre este problema si recordamos la naturaleza de la *ubicuidad del grupo* analizada más arriba. En el acuerdo desaparecen las multiplicidades de identidades, en la medida en que cada comprensión implica a todas las otras. Todas se realizan en cada una. La ubicuidad es una reciprocidad de la unidad. Excluye, en el mismo movimiento, lo múltiple y lo idéntico. *Nosotros* concordamos, no son *ellos* quienes concuerdan. Es evidente que los "ellos" son más intercambiables. Cada él o ella puede ser la segunda unidad. Cuando decimos "nosotros", esta conmutatividad es un contenido no explícito de nuestra reciprocidad unificada. La invención de un acuerdo por el grupo, basado en la unidad recíproca del "nosotros", es una forma de "verdad" institucional como operación individual y de grupo. Semejante acuerdo es imposible en ciertas circunstancias, y las técnicas para llegar al acuerdo *entre nosotros* pueden resultar muy inadecuadas para ciertas formas de negociación entre *nosotros* y *ellos*.

³ El padre, en la obra *Los secuestrados de Altona*, de Sartre, utiliza su comprensión práctica de las reciprocidades del grupo a fin de mantener su permanencia inerte por medio del juramento. Casi su primer acto consiste en hacer que la familia jure por la Biblia. Desea inducir un grupo juramentado, aunque no todos sus miembros individuales adviertan la violencia-terror que están aceptando y la metamorfosis que puede hacer presa de ellos.

Existe en el organismo práctico una estructura de inercia: esto nos permite utilizarnos como un instrumento de nuestra propia praxis. Pero esta inercia nada tiene en común con la inercia de la libertad. La inercia de la libertad es la que se constituye a sí misma por la libertad y por ninguna otra cosa, y *luego*, secundariamente, se convierte en el momento no dialéctico de otra acción.

Los límites últimos de la acción son prescriptos por el nexo de las circunstancias históricas materiales, no por una inercia juramentada que haya producido la propia praxis. Esto es fundamental.

Esta negación inerte, la inercia que es un producto de la praxis, representa, sin embargo, la *conditio sine qua non* de la acción comunal. Precisamente por ella existe el individuo de grupo. De tal manera, la praxis dialéctica como mediación entre los individuos del grupo y el trabajo o tarea a realizar, es diferente de la praxis libre y solitaria de los organismos no agrupados, aunque éstos tengan una acción recíproca entre sí, en la medida en que tal praxis individual del individuo agrupado niega, conserva y actualiza a la vez al individuo como poder y función en y del grupo, es decir, al organismo como individuo agrupado.

El individuo de grupo, al actualizarse como individuo de grupo por su propia praxis, se produce a sí mismo, se forma a sí mismo en un campo de fuerzas de enorme violencia, que lo forman y deforman mucho más de lo que pueda darse cuenta. Pero este "campo de fuerzas" es el grupo mismo en perpetua totalización, nunca totalizado, nunca un hiperorganismo. Este "campo de fuerzas" es sencillamente la *praxis* concertada del grupo. Pero esta praxis como "fuerza" ha perdido, por cierto, la transparencia de la praxis individual. ¿Cómo se produjo tal cosa? Ya no existen reciprocidades no mediadas, sino reciprocidades que han sido formadas y deformadas "por el grupo". Se ha realizado sobre ellas un trabajo de grupo.

Conocemos los fines que presidieron el juramento: se trataba de un problema de lucha contra nuestra multiplicidad. Al interiorizar esta multiplicidad, al hacer que se sometiese a la unidad, se efectúa una acción concertada contra la multiplicidad, y sabemos también que la interiorización de la multiplicidad es un perpetuo fracaso, un perpetuo rehacer y volver a fracasar. El derecho y la obligación, en el grupo juramentado, se presentan a la experiencia dialéctica y a la conciencia práctica como mi libre alienación de la libertad. Pero esta es una afirmación adecuada sólo para el peligro de caer en la multiplicidad, al que se hace frente y ante el cual se reacciona todavía en el plano del grupo de juramento, sin considerar al grupo organizado. Hemos visto que esta amenaza puede enfrentarse mediante un nuevo giro de la espiral, una nueva autoalienación de mi libertad, la invención de otra forma de inercia, es decir, mediante la transformación del grupo juramentado de lealtad-traición desnuda, de violencia-terror-fraternidad, en una organización permanente y, si es suficientemente permanente,

en una institucionalización. Lo que ahora estamos tratando de escurrir son los límites de la inteligibilidad de esta nueva transformación.

La praxis organizada es especificada por la pirámide de inercias que la propia praxis ha constituido, y que ahora parecen constituirla por dentro y por fuera. Los medios de comunicación, en este contexto, son sólo un ejemplo de la separación de interioridades por medio de la inercia institucionalizada, sea en forma de exteriorización de la inercia de la interioridad, o de interiorización de la inercia de la exterioridad.

Nos encontramos ahora en medio de los complejos industriales considerados a la luz de la ingeniería humana, el grupo como una máquina. El grupo como una máquina es, en efecto, un producto humano, pero la operación general de la organización del grupo no es una praxis dialéctica constitutiva. Hay sólo individuos dialécticos y constituyentes que inventan y producen, con su trabajo, un aparato en el cual se encuentran encerrados. La praxis organizativa concertada es a la vez una praxis y un proceso, constituido originalmente por la praxis, pero no constitutivo de ella.

Así, vemos cuáles son las modalidades específicas de un grupo, que serían desconocidas en el caso de una persona solitaria, si semejante persona pudiera existir: estructura, función, poder, y fundamentalmente, juramento.

El ser-en-común puede producir en cada persona nuevas relaciones con el otro, pero no puede transformar el grupo mismo en un organismo integrador e integral. El grupo sigue siendo una multiplicidad de puntos de vista prácticos, que lo captan. En todas sus formas el grupo es captado por estas praxis como una inercia. Este es el resultado del fracaso en el primer movimiento hacia la totalidad. La praxis no puede sino ir más allá de esta inercia, es decir, se constituye como la constante posibilidad *a priori* de la disolución del grupo. Pero recordamos que el grupo *es* la multiplicidad de los puntos de vista prácticos de sus miembros, y ello sigue siendo así incluso cuando, con la interiorización de esta multiplicidad, dicha multiplicidad se transforma en ubicuidad.

Sartre trata de esclarecer su posición comparando y contrastando, en este punto, la praxis y el proceso. Afirma que son similares porque:

- 1) ambos son dialécticos
- 2) se definen por su movimiento y dirección
- 3) trascienden los obstáculos del campo del grupo común
- 4) ambos se definen desde el punto de partida de cierta determinación del campo de posibilidades que permiten esclarecer la significación de sus distintos momentos
- 5) ambos son violencia, fatiga, perpetuo intercambio y transmutación de energía.

Pero son distintos porque:

- 6) la praxis se revela inmediatamente por su fin: la futura determinación del campo de posibilidades se establece desde el comienzo por una trascendencia proyectiva de circunstancias materiales, es decir, por un proyecto. En cada momento de la acción, el agente es quien se produce a sí mismo en tal o cual postura, acompañado por tal o cual esfuerzo en función de datos presentes, esclarecidos por su objetivo futuro. Esta praxis es libre porque en una determinada circunstancia, a partir de una determinada necesidad o peligro, inventa su propia ley, en la unidad absoluta de su proyecto, como mediación entre la objetividad ya dada y la objetividad que debe producirse.
- 7) el proceso del grupo humano no es comparable con un alud o una inundación, ni con una acción individual. Conserva todas las características de la acción individual, salvo la de ser la libre constitución de fines, pues está *constituido* por la acción orientada de una multiplicidad de individuos. Pero al mismo tiempo, estas características reciben en él la modificación de la pasividad. Cada *aquí* es presentado como una *pasividad* en acción, e implica la misma pasividad en una ubicuidad, en todos los *aquí*. La praxis aparece como el fugaz en-cualquier-otra-parte.

Hay, por lo tanto, una pérdida en la ubicuidad del proceso, una resurrección de la multiplicidad. En efecto, la actividad del otro, por muy fugaz y en otra parte que sea, logra sin embargo una disolución de la inercia que es pasivamente sufrida *aquí*, pues esta actividad del otro, al ser alterada, se disuelve en la actividad de otro para quien es otro, y esto ocurre en otra parte y en todas partes; y si la praxis que se necesita para disolver la praxis en la inercia se hace a su vez pasiva y se vuelve inerte una vez más, mi propia inercia vuelve a disolverse por acción de la actividad que debo emprender a fin de producir y mantener esta inercia.

En el grupo, la inercia juramentada, como praxis comunal, es la mediación, siempre recobrada y velada, entre actividades orgánicas. En el proceso de grupo la actividad práctica aparece como un suceso inaprehensible y fugaz. No se trata aquí de un determinismo, sino de un desarrollo dialéctico sólo inteligible en términos de la inercia que una multiplicidad de agentes inducen en sus propias acciones concertadas. En esta medida, la praxis comunal es comprensible según el mismo modelo que la praxis individual.

Por otra parte, el proceso de grupo se manifiesta como un objeto no totalizado cuyo movimiento animador yo no siento como emanado de mí. Más bien, en la medida en que tengo mi ser-más-allá-de-mí-en-el-mundo, estoy sometido a él, lo sufro.

Además, el proceso, como algo que yo sufro, lo siento como una fuerza objetiva que se encuentra fuera de mí o fuera de la cual estoy, y que produce un impacto sobre mí. Pero si uno se deja engañar por esto, el proceso no aparece como una síntesis de temporalizaciones, sino como una realidad independiente por derecho propio, que en cierta forma se ha temporalizado. Es decir, que el proceso resulta gobernado por una ley desde afuera, y todas las estructuras proyectivas y teleológicas quedan absorbidas en él. Pero, cosa curiosa, esta necesidad sigue orientada, el futuro sigue prefigurado, el proceso conserva su finalidad, aunque invertida, hecha pasiva y encubierta por la necesidad. La comprensión de la actividad de grupo como proceso, que se encuentra en muchos teóricos sociales, se basa en una visión de la praxis como proceso. El proceso de grupo es para ellos una pasividad orientada, irreversible, ahogada por una finalidad inerte.

El proceso de grupo es, desde cierto punto de vista, una realidad constante de nuestra experiencia. Los teóricos no inventaron sus características: *sólo eligieron verlo y estudiarlo en el nivel de su plena ininteligibilidad.*

Esta ininteligibilidad es sólo un momento de la inteligibilidad: es la apariencia inicial que ofrecen ciertos grupos. Sólo se convierte en inteligibilidad cuando se ubica en el pleno contexto de su dialéctica. El proceso es el inverso de la praxis comunal. Pero esto representa simplemente el momento en que la acción interior del grupo sobre sí mismo se intensifica en la lucha contra la multiplicidad que comienza a corroerlo.

Si se considera el proceso simplemente en el mundo, y divorciado de la praxis que es su verdad fundamental, revela aspectos nuevos para esta investigación, pero bien conocidos para los sociólogos: cismas y esclerosis, supervivencia inútiles, desgarramientos y desgastes locales, estratificaciones, homeostasis, tendencias de grupos, conflictos de roles y funciones, etcétera. Este aspecto del proceso señala el límite de su inteligibilidad. Es preciso entrar en esta inercia fundamental desde el lado que da frente a la praxis y ver su opacidad, si no como traslúcida, por lo menos como iluminada por la inteligibilidad. La luz que la inteligibilidad derrama sobre el proceso consiste en revelar a este proceso-objeto como la materialidad objetivada de los sujetos juramentados de la praxis. Esta materialidad del grupo es algo a lo cual están sometidos sus miembros. Pero sus miembros la forjan por medio de la praxis, y lo hacen en y por el acto mismo en que se someten a ella, en la medida en que la soportan.

Cuando consideramos la relación de la praxis con la inercia constituida del grupo, debemos recordar que la libertad no es la actividad libre de un organismo autónomo, concebido en cierto modo no en una situación particular, sino que es, desde sus orígenes, la conquista de la alienación. De tal manera, la libertad se sostiene, canaliza, limita, dentro y fuera, por obra de una inercia a la vez jurada y soportada.

El límite absoluto de la praxis organizativa es la individualidad orgánica y práctica, pues precisamente esta última es la constitutiva de la anterior.

Por consiguiente, hay una identidad última de la acción individual y de la acción del grupo, de ésta y de la acción mecánica, en la cual la praxis orgánica es constitutiva de la organización, la estructura y el proceso del grupo. Y sin embargo, *al mismo tiempo* existe una oposición irreductible entre los mecanismos del grupo y el individuo.

El problema final de la inteligibilidad parte de lo siguiente: ¿qué debe ser un grupo en su ser, tal como aparece en y por sí mismo, para negar la praxis y los fines individuales y poder sin embargo perseguir y realizar sus propios fines comunales como amplificación de los libremente establecidos por los organismos prácticos que se han juramentado en él, en la medida en que son libres existencias dialécticas?

1. *La unidad del grupo le llega desde afuera por los otros, y con esta primera forma de unidad el grupo existe como un otro*

Para los miembros de una serie, el grupo los golpea como una erosión de la serialidad, como una manifestación inmediata a la cual están sometidos. Un grupo determina y asume la apariencia de una totalidad práctica en el núcleo de la serialidad externa de lo no agrupado.

Esta apariencia superficial del grupo como totalidad para los que están fuera de él surge también *dentro* del grupo, en medio de la alteridad (de ser otro para el otro), por la interiorización, que hace cada miembro del grupo, de la objetividad del grupo para los otros exteriores a éste. La estructura de esta encarnación es la inesencialidad del individuo particular, y la esencialidad presente del todo en general. Esto lo vemos en la relación del afiliado militante con el Partido. Pero esencialmente el miembro organizado no vive esto en y por sí mismo. No lo aprehende en la unidad reflexiva de un acto organizador que tiene como objeto directo la totalización del grupo. Lo produce por *la mediación de los otros exteriores al grupo* como esquema directivo de sus relaciones con el otro inmediato de su grupo. El camarada de partido, para el militante, no es el coesencial en una reciprocidad directa. La esencialidad del todo es un conocimiento vacío, un artículo de fe, recibido bajo la sentencia de una inercia impuesta, interiorizado en el juramento abstracto y reexteriorizado en acciones estereotipadas o en estructuras de relación que tienden a la estereotipia. El militante trata de relacionar, como el accidente con la sustancia, toda circunstancia particular con el Partido como totalidad sustancial. El Partido es un crisol para disolver en lo inesencial toda realidad concreta particular.

Por lo tanto, la praxis del militante está constituida por la mediación del otro exterior al grupo entre individuo interior al grupo y el grupo-como-objeto-para-el-otro-exterior-al-grupo interiorizado por el sujeto interior al grupo, y por la mediación de este objeto de grupo interiorizado entre el individuo interior al grupo como agente y el otro exterior al grupo como objeto de su acción.

2. *En la interioridad del grupo, el movimiento de la reciprocidad mediada constituye la unidad de la comunidad práctica como una destotalización perpetua engendrada por el movimiento totalizador*

El falso vínculo de interioridad por medio del cual el grupo constituye para cada uno una sustancia antisubjetiva, cuyo ser se define a la vez por la inercia y por la obligación con él, debe ser confrontado con el verdadero vínculo de interioridad de la reciprocidad, aunque también éste sea necesariamente mediado.

En la interioridad del ser-del-grupo, surge a la vista un nuevo estatuto de inteligibilidad a través *del tercero dentro del grupo*, en contraste con *el tercero como otro fuera del grupo*, cuya interiorización del grupo-objeto y la reinteriorización de esta interiorización por cada miembro del grupo da a éste la apariencia de la totalidad objetiva que se acaba de describir.

En el juramento, considerado en términos diádicos, cada uno se dedica a seguir siendo el mismo, pero, en forma inevitable, la unidad de dicha dualidad es destotalizada por los dos centros totalizadores. Ampliemos ahora esta exposición en función del tercero.

Considérese a A y B en una acción común, totalizándose recíprocamente con y en el grupo, por una reciprocidad mediada en y por el grupo. El tercero interior al grupo es excluido de la díada, pero al mismo tiempo la regula. En efecto, cada persona de la díada interioriza la díada como una totalidad casi objetiva, al interiorizar la interiorización de la díada como objeto para el tercero. Pero el tercero es a su vez miembro de la díada, y A y B, de la primera díada, totalizan la díada que ahora C hace con D, etcétera. De tal modo, hay inclusión y exclusión, totalización, destotalización, retotalización, interiorización, interiorización de interiorización, e interiorización de interiorización de interiorización. El *tercero* puede ser yo, tú o él; yo como otro, él como yo, tú como él, la interiorización por mí de él y de ella. La interiorización, por ella, de él y yo; la interiorización, por él, de la interiorización por ella de él y yo: todo esto es apenas una leve indicación de la infinita compresión que el otro-para-el-otro interiorizado sufre en la interioridad del grupo.

El ser-en-el-grupo, en su interioridad, se manifiesta por un doble fracaso al cual cada uno ha dado su consentimiento: la impotencia para irse y la impotencia para integrarse; la impotencia para disolver

el grupo en uno mismo, o para ser disuelto en él. Y *este doble fracaso representa la base misma de la unidad práctica, que es la contradicción absoluta de la unidad ontológica.*

Y sin embargo la unidad del grupo existe, en la medida en que la inercia a que cada persona se ha comprometido es la misma en cada uno. Se advierte que este ser inerte es una línea dentada de reciprocidades mediadas inertes, por el hecho de que mi propia libertad se convierte en otra por la mediación del otro, y es un medio para producir la diferenciación práctica. Pero esta inercia aparente es, en lo fundamental, una organización práctica, y sólo existe por la praxis. Para ser inteligible, esta organización debe ser captada como diferenciación práctica. Pero también puede vérsela con la praxis que la genera excluida entre paréntesis; entonces el grupo se convierte en una colección de medios inertes, y su organización práctica se transforma en una estructura esquelética de relaciones tratables por un cálculo ordinal, y los sucesos de grupo sólo se ven como procesos. Lo que es más, la posibilidad de esta ilusión se da en la estructura esencial de todas las comunidades.

La profunda contradicción, en todos los planos, consiste en que la unidad real es *praxis* concertada, y *no* esta reducción a la inercia. Como vimos más arriba, la unidad práctica es una contradicción absoluta de la unidad ontológica. Ya hemos mencionado una segunda razón por la cual se produce la ilusión de la unidad del grupo como totalidad inerte: el grupo, para los no-agrupados y para otros grupos, aparece como una totalidad objetiva viviente, y la interiorización por el grupo de su ser-para-el-otro, e inclusive de su ser-para-el-otro-para-otro⁴ conduce a una apariencia de unidad totalizada que es en verdad la condensación infinita del grupo interiorizado como otro-para-los-otros, por la cual el grupo trata, por así decirlo, de convertirse en una uni-

⁴ Sartre parece referirse a lo que yo he llamado meta-meta-meta-perspectiva, o incluso perspectivas del cuarto grado:

p = persona interior al grupo
 o = persona exterior al grupo
 G = grupo

o bien:

$p \rightarrow G$	$o \rightarrow G$
visión del grupo por p	visión del grupo por o
$p \rightarrow (o \rightarrow G)$	$o \rightarrow (p \rightarrow (o \rightarrow G))$
visión de p de la visión del grupo por o	visión de o de la visión de p de la visión del grupo por o
$p \rightarrow (o \rightarrow (p \rightarrow (o \rightarrow G)))$	
visión de p de la visión de o de la visión de p de la visión de G por o	

o bien:

$p \rightarrow G$	$o \rightarrow (p \rightarrow G)$
$p \rightarrow (o \rightarrow (p \rightarrow G))$	$o \rightarrow (p \rightarrow (o \rightarrow (p \rightarrow G)))$
$p \rightarrow (o \rightarrow (p \rightarrow (o \rightarrow (p \rightarrow G))))$	(véase Laing, 1961, <i>op. cit.</i>).

dad totalizada para sí mismo. Pero al intentarlo no hace otra cosa que convertirse, como otro interiorizado para los otros colectivos, en objeto de su propia ignorancia.

El juramento, mi entrega al grupo de mi propio futuro, es la madre de todas las instituciones, ¿pero qué transformaciones deben producirse antes que la organización se convierta en una institución jerárquica? Ahora bien, la base del terror consiste en que el grupo no puede tener el estatuto ontológico unitario que pretende para sí en su praxis. Esa totalidad inexistente es una especie de interior vacío. Es la enfermedad incurable, por así decirlo, de todos los grupos. Por ejemplo, como miembro juramentado de un grupo organizado cumplo con una función, por ejemplo, ejecuto una misión en el exterior en su nombre. La praxis que debe llevar a cabo la misión me da inmediatamente la posibilidad de traición o el temor a que me imputen traición y al posible exilio. Pero en el interior del grupo la acción reguladora y regulada de cada uno como tercero, la integración por cada tercero y la integración de cada tercero establece una exclusión giratoria, una sucesión circular de exilios para todos y para cada uno dentro del grupo mismo, aun sin coaliciones formales de alianza. En mis relaciones con los terceros realizo mi tensión de inmanencia-trascendencia como verdad de nuestras relaciones humanas, y esta verdad consiste en que jamás puedo estar de veras y por completo *en* el grupo o, por lo menos, que mi ser-en no debe ser entendido en la forma ingenua de contenido a continente. Mi ser-en-el-grupo es el de un tercero excluido-incluido, regulador-regulado, y éste es mi exilio en el interior mismo del grupo en cuyo interior más me encuentro. El acto regulador de cada tercero es, simultáneamente, una intercesión y una secesión. Mi separación, como tercero, de los otros, es soportada como una especie de inercia, y ello refuerza la inercia juramentada a la cual me he comprometido.

La libre individualidad es el único medio para la constitución del grupo organizado, y el único obstáculo para ella. Pronto veremos que sólo en y por la praxis aparece en el grupo un nuevo estatuto de inercia, cuando el grupo organizado inicia su autotransformación en institución. Esta es la resurrección de la serialidad, una vez más, en el núcleo de la unidad, y en un nuevo plano. La organización se vuelve institución, el individuo organizado se convierte en individuo institucionalizado, las reciprocidades mediadas del grupo organizado se convierten en vínculos seriales de terceros que se encuentran todos en exilio. Y esta intensificación de lo inorgánico dentro del grupo es precisamente su lucha contra lo inorgánico, contra la disolución, la dispersión, la muerte.

En este plano se define la institución o, para conservar nuestro hilo conductor, ciertas necesidades prácticas del grupo organizado reciben un nuevo estatuto ontológico al ser institucionalizadas.

En el momento viviente del grupo el individuo del grupo no es inesencial, pues es el mismo en todos, es decir, la multiplicidad dis-

persa del grupo es negada por la praxis de la unidad. Cada uno es, entonces, el portador de la misma esencialidad. Pero en el grupo degradado cada uno se constituye como inesencial en relación con su función.

El grupo sufre dos transformaciones fundamentales en la transición de organización a institución:

1. La transformación de las reciprocidades mediadas, esbozadas en relación con el grupo organizado y juramentado, en una nueva forma de serialidad institucional.
2. A medida que la organización se transforma en una institución soberana, el poder que el individuo pierde en su subordinación a esta nueva forma de impotencia serial, se aloja en un centro institucional de poder.

Esta última transformación plantea el problema de la inteligibilidad del sistema de poder jerárquico institucionalizado.

La institución, como renacimiento de la serialidad y la impotencia, debe consagrar el poder para asegurar su permanencia por medio de la ley. Su autoridad se basa en la inercia y la serialidad. La jerarquía del poder institucionalizado no es una praxis ni un proceso. La *institución* es una unificación inorgánica de una multiplicidad serializada. El *soberano* es la disolución y la reunificación sintética de la pasividad inorgánica exterior en la unidad orgánica de su praxis reguladora. Su autoridad es la reencarnación individual, en este nuevo plano, del grupo-en-fusión y de la libertad-terror.

La contradicción del soberano consiste en que sostiene a la vez la institución por medio de su praxis, y en que esta praxis es a su vez un producto de la eternidad inerte de las relaciones institucionales.

Se puede caer en la trampa de partir del estado de masificación en que la ausencia de relación se ha convertido en la relación fundamental, y generalizar, a partir de allí, sin ver esta masificación en su inteligibilidad dialéctica.

La única limitación de la soberanía de un hombre sobre los otros es la simple reciprocidad, a saber, la soberanía total de cada uno sobre cada uno. Esta relación original, cuando se vive fuera de todas las instituciones, retrocede y vuelve a constituir a cada hombre como absoluto sobre cualquier otro hombre. Esta reciprocidad es una co-soberanía. La concentración del poder en la soberanía institucionalizada niega la reciprocidad directa mediante la centralización del poder, y es una nueva alienación de la reciprocidad mediada, ya indirecta, de la organización.

Pero la praxis orgánica sigue siendo, a pesar de todas las máscaras, la única modalidad última de la acción. Cuando obedezco un orden, mi libertad se destruye libremente a sí misma y se despoja de su transparencia para actualizar aquí, en mis músculos, en mi cuerpo

en funciones, la libertad del otro. Lo que mi acción significa es la libertad del *otro*, sea en otra parte, en el otro, o vivida aquí por mí. Es la ausencia inflexible y la absoluta prioridad, en todas partes, de la alteridad interiorizada; en todas partes, salvo, por supuesto, en este Otro final, que es otro distinto de todos en la medida exacta en que sólo él tiene el poder de ser él mismo.

Así, la institución como mediación cosificadora entre hombres que se han vuelto pasivos establece la institución de un hombre como mediación entre sus propias instituciones. El soberano es la síntesis reflexiva de las praxis muertas. Por medio de la fidelidad incondicionada, del respeto, el temor, la adoración se concentra en él solo, la fidelidad-terror como lucha contra la serialidad. El soberano no impone su poder sobre un grupo organizado, sino sobre una serie impotente. Explota la inercia de las relaciones. *Su poder no se basa en la aceptación, sino que la aceptación de su poder es la interiorización de la impotencia para rechazarlo.* Surge a la vista una nueva forma de alienación por obra de esta serie petrificada de hombres institucionalizados, cuando el grupo institucional entra en contacto con las diversas serialidades de los no agrupados. La encarnación de la soberanía por el grupo se produce cuando el fin perseguido por el soberano es en verdad el objetivo común del grupo. En este nuevo momento de experiencia, la eficacia de la acción del grupo sobre la impotencia y dispersión de sus objetos (las serialidades extragrupalas) es mediada por medio del soberano en la medida en que el fin objetivo del grupo ha sido encarnado en los fines de él, de modo que él y la institución son Uno. Yo soy el Estado.

Las mixtificaciones que se encuentran en el núcleo de esta soberanía difusa consisten en olvidar que la impotencia serial es la necesidad de libertad, y en creer que al encarnar el Estado en el soberano, o la soberanía en el Estado, se ha logrado algo más que una unidad fantasmal de una masa serializada y congelada.

La verdadera praxis individual resulta siempre sospechosa para cualquier miembro de la masa serializada y, en términos de mixtificación institucional, debe ser destruida. Pero la praxis permanece como libertad trascendente. La naturaleza fundamental de la institucionalización, su impotencia serial, la separación y cosificación, la masa soberana y serializada, revelan, en realidad, a través de la lucidez de su inteligibilidad, una vez desmixtificadas, una nueva forma de alienación de nuestra libertad individual.

3. *La experiencia dialéctica como totalización: el nivel de lo concreto, el lugar de la historia*

El grupo se produce por la disolución más o menos profunda de la multiplicidad discreta en la unidad de la praxis concertada. El objeto de esta praxis sólo puede definirse en función de: 1) otros grupos,

mediados o no por series; 2) circunstancias inorgánicas, mediadas o no por otros grupos, y 3) materia trabajada (*matière ouvrée*), mediada o no por series y por grupos.

La praxis del grupo fuera de sí, su objetivación de sí mismo, revela tres características principales:

1. Tan pronto como el grupo actúa fuera de sí, se *crean* realidades prácticas nuevas y unificadoras en la materialidad social y física que constituye su campo práctico. Los cambios en otros grupos pueden ser directos o indirectos. Como el campo de la acción del grupo es una unidad sintética de totalización práctica, y es tal para cada grupo, la aparición, incluso a distancia, de otro grupo como retotalizaciones no totalizables de su propio campo, es una permanente amenaza de *alteración* radical de todas las referencias interiores de su propio sistema. Esto proporciona la base para el cambio indirecto, que puede ocurrir sin acción directa de un grupo sobre el otro.

2. Por esta *alteración de grupo* quedan necesariamente alienadas las consecuciones sintéticas del grupo. El ejército ha logrado la victoria, y sin embargo la simple presencia del conquistado da al campo de batalla una polivalencia que despoja al objeto de toda significación única e indiscutida. Todo objeto producido por el grupo, en cualquier sentido, es en sí mismo multidimensional. El campo común es una ocasión multidimensional de inseguridad. Esta mediación entre el campo objetivo y el grupo no lleva al escepticismo histórico, pero sí implica que la integración de estas significaciones múltiples sólo puede lograrse en una perspectiva que permita la integración de todos los grupos, es decir, en una perspectiva histórica.

La multiplicidad de los grupos nos da una pluralidad de temporalizaciones. La dialéctica de las distintas temporalizaciones nos da el concepto de *diacronicidad*. Las consecuencias de la guerra de 1914-1918 en Francia y Alemania revelan una alienación sincrónica, paso a paso, de sus resultados en ambos países, cuando las nuevas generaciones de una y otra nación entendieron la victoria y la derrota en forma distinta que sus padres, y estas totalizaciones fueron igualmente ajenas a unos y otros.

3. El grupo pone en el exterior el sello de la inercia que desea suprimir en sí mismo, y al hacerlo actualiza esta inercia dentro de sí. El cliente, como objeto serial, debe ser manipulado, pero a fin de manipular al cliente el vendedor se manipula a sí mismo. Podemos concebir entonces la serialidad en dos dimensiones. Vertical: grupo jerárquico, manipulaciones de manipulaciones; y horizontal: serialidad externa de las cosas a manipular.

Cuando el hombre-del-grupo actúa sobre los hombres-fuera-del-grupo como masa serial, el momento de su objetividad total como hom-

bre-para-sí alterado en otro-para-otro no es reinteriorizado como pura condición trascendida de la acción dialéctica. Queda congelado en su postura, y su manipulación del otro le impide llegar a la plena conciencia de cómo lo percibe el otro.

Nos encontramos ahora en el umbral de la obtención de la experiencia dialéctica y de un esquema adecuado para la inteligibilidad de lo concreto histórico, pero en este momento sólo tenemos aún ante nosotros lo formal y lo abstracto. El individuo como realidad abstracta encuentra sus primeras características más concretas en la alienación en lo práctico-inerte, y esta materialidad, esta densidad no dialéctica del ser, le ha dado la ocasión de inventar la socialidad. Esta socialidad es el trabajo hecho por los hombres sobre los hombres, por los grupos sobre los grupos y las series. Se convierte en la violencia de la libertad alienada en surgimiento, y en la violencia sobre esta violencia.

El estudio de diferentes estructuras, en orden de complejidad creciente, nos ha mostrado el continuo resurgimiento de la inercia en el grupo, primero como violencia libre de libertades contra sí mismas a fin de encontrarse un ser común en una inercia recíprocamente forjada. Esto es lo que Sartre denominó libertad como necesidad. Desde este punto esa necesidad, producida por la libertad misma, libremente consentida, bajo la presión de circunstancias de creciente apremio y bajo la sombra de la escasez, se convierte, por así decirlo, en la fuerza impulsora misma en una espiral de inercia. La necesidad se convierte, por la creación de relaciones institucionalizadas, en el agente de la exteriorización de la inercia interiorizada del grupo juramentado, hasta que el estatuto propiamente dicho de la institucionalización produce a su vez las condiciones y medios de una nueva reinteriorización. La secuencia de la experiencia dialéctica nos mostró que la soberanía como agente de petrificación es la consecuencia y el factor esencial de un aumento en la serialidad, pero que esta serialidad no es simplemente el desarrollo formal de la inercia juramentada en condiciones materiales que la requieren. El grupo, como multiplicidad de reciprocidades sobre las cuales se ha efectuado un trabajo, es un producto de hombres, no un dato de la naturaleza, pero la necesidad de libertad implica una alienación progresiva de la libertad a la necesidad.

Los colectivos no se encuentran en la experiencia como los dejamos en forma abstracta. La serie en el plano concreto siempre ha sido elaborada en forma progresiva por las mixtificaciones recurrentes, y es masificada en una especie de síntesis mixtificada de materialidad casi inorgánica. Lleva la marca o sello de la unidad práctica del grupo petrificado que la elaboró.

Pero el grupo, para captarlo en su origen profundo, se produce en el proyecto de despojar a la materia elaborada de su poder inhumano de mediación entre los hombres, para devolverle en comunidad a cada uno y a todos, y en el intento de aprehender el campo práctico (cosas y colectivos) por medio de la praxis concertada y libre.

El proyecto de formar un grupo en circunstancias concretas implicará la erosión de la serialidad mixtificada y masificada. Será el proyecto de arrebatar al hombre del estatuto de alteridad, que lo convierte en producto de su producto, para transformarlo en su propio productor y producto.

La necesidad y la escasez, bajo la sombra de la impotencia serial, son la posibilidad negativa del grupo. *El grupo es un modo posible de existencia*, como instrumento y como contexto libre para relaciones humanas libres. A partir del juramento los hombres producen el grupo al producirse a sí mismos como hombres-del-grupo. En ese momento el grupo confiere al otro su nuevo nacimiento. De tal modo, el grupo es a la vez el instrumento más eficaz para dominar el campo material bajo la sombra de la escasez y, como libertad pura y concertada, para liberar a los hombres de la alteridad.

De tal modo, existe una reciprocidad fundamental entre el grupo y la serie, en la interiorización del grupo en la serie y en la interiorización de la serie en el grupo. Ambos aspectos de esta reciprocidad son el problema fundamental del partido revolucionario. En esta transmutación dialéctica hay algo así como una ósmosis. La serie infecta al grupo con su pasividad, la cual es interiorizada y transformada por el grupo en un instrumento para su propia supervivencia, o bien lo destruye.

Ya nos hemos referido a algunas de las extrañas apariencias que pueden surgir a lo largo de esta dialéctica: los espejismos de totalidad, las seudósíntesis, las unidades fantasmales, y esas pseudounidades de series exteriores como son, por ejemplo, los consumidores. Esta dialéctica de los grupos y series está a su vez constituida, según hemos visto, por la praxis, y tiene una doble circularidad.

1) La primera circularidad es estática. Las estructuras y líneas de acción del grupo se definen por las características de las series de las cuales han sido arrancadas. La alteridad y la actividad pasiva se utilizan como instrumentos de acción. El ritmo de producción (como el movimiento de las máquinas) es un instrumento de producción.

2) La segunda circularidad es el movimiento perpetuo que degrada, tarde o temprano, a los grupos-en-acción, y los hace caer en la serialidad.

Esta última circularidad carece de toda ley previa. No tiene secuencia necesaria. Un grupo-en-fusión puede disolverse inmediatamente en serialidad, o pasar por un grupo juramentado para convertirse en institución. Es igualmente posible que la institución surja en forma directa de un colectivo serial. Esta doble circularidad, estática y dinámica, en la medida en que se manifiesta en las relaciones circulares en todos los niveles de todas las concreciones sociales, instituye el mó-

mento terminal de la experiencia dialéctica y, por lo mismo, la realidad concreta de la socialidad.

Este momento concreto de experiencia reintegra todos los momentos abstractos que hemos alcanzado y trascendido, uno después del otro; los vuelve a ubicar en el núcleo de lo concreto, en su función concreta. Primero, la praxis libre del individuo aislado pierde su carácter sospechoso de Robinson Crusoe: *no existe* el individuo puro, aislado. La soledad es una estructura peculiar de la socialidad. En la totalización histórica, la desaparición verdadera del individuo aislado en beneficio del Otro, del individuo comunal, o de una función, se convierte en la base de la praxis orgánica como dialéctica constituyente. *Jamás encontraremos* al individuo aislado, salvo en forma implícita y negativa, como un momento relativo de la dialéctica constituida, es decir, como la ausencia fundamental de toda garantía ontológica de unicidad del grupo, como lo evidencia, por ejemplo, el exilio de un hombre respecto del grupo, o el objetivo paradójico de disolver la multiplicidad de las personas en el culto a la personalidad.

Si el individuo aislado es una abstracción, los colectivos hasta ahora estudiados no son menos abstractos. Las pastorales de ciertos antropólogos acerca de la Sociedad van de la mano con el tipo de mito Robinson Crusoe que constituye un anatema tan grande para ellos. No se dan cuenta de que la "Sociedad" de su discurso es tan abstracta y extrapolada como el "individuo" considerado fuera del contexto, es decir, no en su realidad concreta. Tanto el grupo sin serie como la serie sin grupo son abstracciones. La circularidad de las conversiones entre serie y grupo impide, como dijimos más arriba, toda ley de secuencia *a priori*. Pero hay una necesidad *a priori* de que exista un perpetuo movimiento doble de reagrupamiento y petrificación. Sin embargo, el interrogante fundamental de Sartre no se refería a qué sucede o deja de suceder en la realidad y empíricamente, o qué ha sucedido o no en una determinada y concreta circunstancia histórica, sino a la inteligibilidad de lo que podría y puede ocurrir, y quizás ocurra.

En esta etapa podemos entonces preguntarnos si entre las realidades sociales que hemos estudiado hasta ahora existe un estatuto específico para ciertas realidades, cuya unidad verdadera se manifieste como un vínculo de interioridad entre multiplicidades de grupo y multiplicidades seriales. Recordamos que la serialidad unida a la materia inorgánica define un campo que llamamos el práctico-inerte. La producción histórica de grupos hace nacer nuevas formas de campos sociales. La acción del grupo sobre la serie, por ejemplo, produce "la masa". Ahora bien, la posibilidad de la clase social es un nuevo tipo de realidad social dada por la interpenetración de varias multiplicidades. ¿Han sido descritas ya todas ellas?

El ser-de-clase (la clase obrera del capitalismo francés del siglo XIX es el principal ejemplo de Sartre) se define por la serialidad de im-

potencia, en la medida en que es calificado y determinado por exigencias práctico-inertes. La relación original y negativa del obrero con la máquina, la no posesión de ésta por él, la mixtificación del contrato libre, el hecho de que el trabajo se convierta en una fuerza enemiga para el obrero, su dispersión serial y las reciprocidades antagónicas del mercado del trabajo: todo esto caracteriza una situación que recuerda la serialidad y lo práctico-inerte.

Pero este estatuto serial de lo práctico-inerte no podría producir una lucha de clases si no se diera a cada uno la permanente posibilidad de disolver la serie. Una primera determinación abstracta de esta posible unidad la daba el interés de clase como posibilidad negativa de destino, como cuando decimos: "Ninguno de nosotros quiere que nos suceda eso."

Sin embargo, jamás se realiza la transformación de una clase en un puro grupo sin mezcla alguna de serialidad en ningún nivel, ni siquiera en un período revolucionario. El grupo sindical es típico del grupo organizado que se vuelve institucional y soberano. Incluso el anarcosindicalismo exige una *élite* de trabajadores. La clase obrera, en los momentos de su máxima "solidaridad" posible, abarca a grupos-en-fusión, grupos juramentados de lealtad recíproca y serialidad inerte en ciertos sectores profundamente penetrados por la unidad acosada de agrupamientos juramentados, organización institucionalizada e inclusive instituciones.

Ahora bien, naturalmente guiamos el examen de nuestras posibilidades abstractas de modo de poder plantear mejor el problema de la inteligibilidad de lo concreto. ¿Existe dificultad en formular la inteligibilidad de la clase considerada en términos concretos? ¿Es demasiado complicada para ser inteligible? Examinemos esto con cuidado. Una clase social se manifiesta de modo simultáneo según tres estatutos:

- 1) aparato institucionalizado
- 2) grupos (en parte todavía seriales, en parte organizados) de grupos-en-fusión y grupos juramentados
- 3) una serie estampada, en y mediante las relaciones de producción con el estatuto del campo práctico-inerte, por otras clases.

Estos tres estatutos unificados en un esquema universal nos dan la triple realidad de la clase obrera en movimiento ubicada históricamente en el siglo XIX. Pero en este encuentro del grupo como dialéctica constituida por la praxis, y de la serie como antidualéctica de la praxis y del grupo, ¿llegamos a los límites de la inteligibilidad?; y aunque se admita la inteligibilidad formal de estas determinaciones dialécticas, ¿es posible captar las transformaciones recíprocas de sus modalidades prácticas, o es demasiado grande la complicación?

Sartre afirma que si examinamos las condiciones de la posibilidad de comprensión individual, veremos que la respuesta es negativa. La

primera necesidad para el investigador (suponiendo que posea la necesaria información, etcétera) consiste en que debe comprender la comprensión del tercero regulador. Debe:

- 1) tener una comprensión de la libre praxis del grupo, una trascendencia que conserve las condiciones de lo trascendido;
- 2) entender el proyecto del otro grupo en su unidad para sí mismo;
- 3) entender, en una nueva comprensión, las condiciones trascendidas como determinación en el núcleo del grupo. Es decir, que las condiciones, una vez trascendidas, se ven a la luz totalmente nueva del proyecto que las ha trascendido.

El único límite del poder de comprensión lo establece aquí no la complejidad del objeto sino la situación del observador. Esto significa que la comprensión define una doble objetividad: la suya propia y la del grupo que es su objeto. Pero este límite de principio y de hecho no es en modo alguno un factor de menor inteligibilidad. Por lo contrario, si no se quiere que la dialéctica del proyecto de comprensión de otro proyecto no zozobre en el dogmatismo, debe ser producida como una relación práctica entre organismos libres en una situación. Como organismo ubicado en una situación, comprendo, mediante mi propia situación como condicionante de mi propio proyecto, la comprensión del otro, y cómo depende de su propia ubicación dentro de su situación.

Cuando la praxis del grupo juramentado es la expresión concertada de la intención confesa de cada persona, podemos entender la dialéctica de una multiplicidad de proyectos, a menudo en interacción antagónica, cada uno de los cuales refleja significaciones parciales en el interior de la totalización concurrente del grupo. El grupo juramentado está taladrado por las oposiciones giratorias del tercero regulador, en el seno de cada reciprocidad dentro del grupo.

La estructura de orden-obediencia-unidad de los grupos institucionales es un intento de resolver esto, y la praxis-en-fusión es la perpetua reinención del grupo en y por los terceros. La única diferencia entre la comprensión de un fin logrado por la praxis y de un proceso que frustra el logro de un fin, consiste en que este último no tiene autor. ¿Pero esta ausencia de autor despoja de significación a la praxis carente de autor? ¿Es éste un simple epifenómeno, una ilusión antropomórfica? A menudo se entiende que el proceso carente de significación es la verdad positiva de la presunta acción humana. Pero el punto de vista positivo de la razón analítica es el límite negativo de la dialéctica constituida.

Ahora bien, hasta este punto Sartre ha examinado con gran detalle la praxis en el nivel del grupo juramentado, y éste sólo fue examinado en parte. La praxis, considerada en términos más concretos en función de la clase, implica, como hemos visto, diferentes niveles, pues

una clase es praxis e inercia, dispersión de alteridad, campo común para otra clase.

¿Cuáles son las posibilidades prácticas de la resurrección de la praxis dentro de una serie, cuando cada organismo práctico, siempre inaprehensible y oculto por la alienación y la serialidad, gira en círculos de alteridad?

Es preciso considerar un nuevo tipo de praxis, una praxis cuya temporalización unitaria y dialéctica, a partir del objetivo que debe alcanzarse, se desarrolle en la unidad de reciprocidades multidimensionales entre estructuras heterogéneas, cada una de las cuales contiene a las otras. O bien, si se desea una imagen, la acción del organismo práctico y libre se temporaliza en un espacio de n dimensiones.

La praxis sigue siendo constitutiva, pero con la necesaria contradicción de que el número de sus dimensiones entre en conflicto con la no trascendentalidad de la libre praxis orgánica como generadora de la dialéctica constituyente.

El proceso —en este nivel— es el ser indeterminado de totalización captado desde afuera, que no puede ser puro desarrollo dialéctico de una praxis libre, ni totalidad totalizada, ni serie irreversible y no significativa de determinaciones en la exterioridad, sino aquello que debido a esta misma indeterminación se presenta como posibilidad abstracta de una unión de todos estos caracteres.

Sería absurdo justificar el proceso, esta fusión de sentido y contrasentido, dar un contenido positivo a este límite abstracto de comprensión y suprimir las contradicciones de la experiencia mediante la consideración del hombre desde el punto de vista de Dios. El proceso está rigurosamente unido a la situación por el agente. La situación lo define negativamente por sus límites, y no se trata de captarla desubicándonos nosotros en relación con todo lo demás. No hay manera de integrar el proyecto de una multiplicidad social, como no sea por medio de un esquema individualizador.

B. CONCLUSIONES: EL INDIVIDUO EN UNA SOCIEDAD DE CLASES

El hombre es un organismo práctico que vive con una multiplicidad de organismos similares en un campo de escasez. Pero esta escasez es una fuerza negativa que define a cada hombre y a cada multiplicidad parcial como realidades humanas e inhumanas al mismo tiempo.

Cada individuo, por ejemplo, en la medida en que corre el riesgo de consumir un producto de primera necesidad para mí (y para todos los demás), corre el riesgo de ser una unidad demás. Amenaza mi vida en la medida en que es mi doble; se vuelve entonces inhumano en la medida en que es hombre. Mi especie se convierte en una especie ajena.

Por medio de la reciprocidad y de la intercambiabilidad descubro en el campo de mis posibilidades la posibilidad de ser yo mismo, objetivamente convertido por los otros en una unidad demás, o en una forma inhumana de lo humano. La praxis del otro, comprensible y amenazadora, es lo que debo destruir en él. Pero esta praxis, como organización dialéctica de los medios para satisfacer la necesidad, se manifiesta como libre desarrollo de la acción en el otro, y sabemos que esta libertad, lo mismo que mi libertad en el otro, es lo que debemos destruir para evitar el riesgo de la muerte, que es el vínculo original entre los hombres por mediación de la materia. Dicho de otro modo, la interiorización de la escasez como relación mortal del hombre con el hombre se logra a su vez por una libre trascendencia dialéctica de las condiciones materiales, y en esa trascendencia misma la libertad se manifiesta como la organización práctica del campo y como la libertad del otro que debe ser destruida como antipraxis y antivvalor.

La *violencia* es la acción de la libertad sobre la libertad por mediación de la materia inorgánica. La praxis libre puede destruir en forma directa la libertad del otro, o ponerla entre paréntesis, por así decirlo, mediante mixtificaciones y estratagemas. La violencia también puede ser acción contra la necesidad de la alienación, o ejercerse contra la propia libertad o contra la del otro, a fin de prevenir la posibilidad de caer en la serialidad. La violencia, sea frente al contrahombre o frente al hermano de uno, como libertad para aniquilar la libertad, como terror-fraternidad, etcétera, es, en todos los casos, un reconocimiento recíproco de la libertad y de la negación (recíproca o unívoca) de la libertad por intermedio de la inercia de la exterioridad.

En el nivel de la lucha de clases nos encontramos con la opresión y la explotación, y en todas estas actividades Sartre ha abstraído tres modalidades de acción humana —la del individuo, la del grupo y la de la praxis-proceso—, de modo que es posible encarar los mismos desarrollos, como por ejemplo, la opresión y la explotación, como praxis y proceso. También es necesario tener la precaución de definir los modos de racionalidad que uno utiliza para disolver la razón analítica en la dialéctica constituida, o para captar la circularidad de las transformaciones y vicisitudes de la praxis y mostrar su alienación en todos los niveles, como una serie de necesidades de la cual es al mismo tiempo la víctima mixtificada y la base fundamental.

Es posible concebir, en el plano lógico y formal, un universo en el cual las multiplicidades prácticas no se constituyan en clases. Pero si existen es necesario optar, y definir las en términos inertes, como capas de la sociedad y sin otra unidad que la compacidad inerte de los cuerpos geológicos, o bien como unidades móviles, cambiantes, en retroceso, inaprehensibles y, sin embargo, reales, derivadas de la reciprocidad práctica, positiva y negativa, con otras clases. Sartre elige la hipótesis de dos clases en la reciprocidad negativa del conflicto.

La unidad de la clase es la circularidad de un movimiento de mediación, tal que la serialidad misma, a pesar de su alteridad en retroceso, se convierte en el vínculo mediador entre los grupos institucionales y juramentados.

Hace poco, la clase poseedora encontró una nueva estratagema de mixtificación (falsificación y alteración de la libertad) por la vía del neopaternalismo y el manejo técnico de los seres humanos. Frente al idealismo intelectual de la razón analítica de la burguesía, el trabajador debe reinventar la razón para oponerla a un criterio de verdad burgués-intelectual. El intelectual pequeño burgués y el intelectual proletario pueden, por supuesto, perpetuar varias mixtificaciones propias. En cierto nivel de abstracción, el conflicto de clases se expresa en un conflicto de racionalidades.

La ciencia, hasta ahora, ha sido una empresa burguesa. Nada hay de particularmente dialéctico en su forma de razón, y tampoco parece necesitarlo. Pero otra cosa sucede cuando está en cuestión el propio escenario humano. En este caso la dialéctica es aprehendida por la conciencia práctica que la clase oprimida tiene de su lucha, y *debe* ser la trascendencia de una verdad contemplativa por medio de una verdad práctica y eficaz, la trascendencia de la verdad atomizadora y masificadora (por ejemplo, la competencia serial) por medio de la unidad sintética del grupo de combate.

Esta comprensión práctica por el trabajador es la "mentalidad objetiva" de la clase obrera, en la medida en que es inventada como extrema urgencia y negación necesaria de la subhumanidad. Los intelectuales que dicen tal cosa al obrero son los traidores de la clase opresora. La única inteligibilidad de las relaciones humanas es dialéctica; y esta dialéctica, en una historia concreta cuya verdad se basa en la escasez, debe manifestarse en una reciprocidad antagónica entre las clases.

Una lucha, en el nivel individual, era una temporalización bicéfala de la reciprocidad. ¿No existe, hablando estrictamente, una especie de negación íntima en el corazón de este monstruo, donde cada uno frustra y mixtifica al otro, cada uno trata de desarmar la libertad del otro y de convertirlo en su cómplice inconsciente, y sólo reconoce la soberanía del otro para tener la posibilidad de tratarlo como una cosa?

Si es posible descifrar esta reciprocidad antagónica en los individuos, ¿podemos hacerlo también con el proceso de la praxis de las clases? En cuanto la praxis pierde su conciencia del fin y los medios —y ésto implica el fin y los medios de su adversario—, y los medios de oponerse a esta praxis adversa, se vuelve ciega, deja de ser praxis y se convierte en cómplice inconsciente de otra acción que la desborda, la manipula, la alienta y la vuelve contra su propio agente como una fuerza enemiga.

En un sentido, la inteligibilidad fundamental de la lucha representa un desarrollo de la comprensión dialéctica; implica necesariamen-

te que la praxis de cada adversario está determinada como función de su propia objetividad para el otro; en las multitudes atomizadas, masificadas o serializadas que nos envuelven, nuestra realidad como sujeto se mantiene abstracta, pues nuestra impotencia práctica nos paraliza y nuestra realidad como objeto reside en el otro.

La relación sujeto-objeto engendra una tensión variable, y si bien no se expresa en forma necesaria en el discurso, se da inmediatamente en una praxis recíprocamente antagónica. Comprendo al enemigo a partir del objeto que yo soy para él, es decir, de mi comprensión de mi posición como objeto-para-él y del otro como sujeto.

Una lucha implica el reconocimiento recíproco, por cada uno, de lo siguiente: el reconocimiento de la acción del otro a partir de la realidad inorgánica de las condiciones en que se encuentra el otro; el reconocimiento de la propia acción contra el otro, a partir de las propias condiciones inertes y materiales que son el punto de partida de uno; cada persona debe comprender la comprensión del otro.

La lucha es la única práctica humana que realizaba *con urgencia* la relación de cada uno con su ser-como-objeto. Es decir, la inteligibilidad dialéctica de un proyecto comprende en sí la comprensión del proyecto del otro. Hay dos proyectos libres, dos trascendencias de la trascendencia. El hombre es el ser por medio del cual el hombre es reducido al estado de un objeto odiado. La transformación del otro en un objeto no humano —el hombre y la destrucción del hombre— se dan como abstracciones recíprocas.

La praxis de la lucha se da, así, en el caso de cada persona, como su comprensión de su ser-como-un-objeto. La lucha como reciprocidad es una función de la reciprocidad de las comprensiones. Si uno de los adversarios deja de comprender, se convierte simplemente en un objeto manipulable del otro. En la lucha cada persona es una negación de negación, que apunta no sólo a trascender su propio ser como objeto, sino a liquidar al otro para quien es un objeto, y de ese modo reordenar su objetividad. De tal manera, la negación antagónica se comprende en cada uno como una especie de escándalo. Hay escándalo en el reconocimiento de que el otro niega mi negación de su negación; en el reconocimiento de que me reconoce por su perpetua destotalización de mi totalización de él.

El escándalo no consiste en la simple existencia del otro, sino en la violencia sufrida o temida en la percepción que cada persona tiene del otro como uno-demás por la escasez interiorizada. Bajo la rúbrica de la escasez interiorizada la racionalidad de la praxis de cada uno es la racionalidad de la violencia. En este caso, la violencia no es la simple e ingenua ferocidad del hombre, sino la reinteriorización comprensible que cada uno hace del hecho contingente de la escasez.

Por último, ¿qué es la racionalidad de la comprensión de la lucha por un *tercero*? ¿Puede éste realizar, por su mediación, una unidad

trascendente y objetiva de reciprocidades positivas? Aquí llegamos al comienzo de nuestra próxima tarea, la historia como tal. En efecto, la historia es la totalización de todas las multiplicidades prácticas y de sus luchas, y la extensión de su inteligibilidad es el límite dialéctico del proceso que la praxis hace de las distintas estructuras prácticas y de las diferentes formas de multiplicidades activas que se encuentran entre ellas.

Pero este relato quizá sólo ahora podamos comenzar a narrar.

**ESTE LIBRO
SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL DIA 25 DE JUNIO
DE 1969
EN MACAGNO, LANDA Y CIA.,
ARAOZ 164, BUENOS AIRES**

Entre 1950 y 1960 Jean-Paul Sartre publicó tres obras de importancia fundamental: **San Genet, comediante y mártir**, **Problemas de método** y **Crítica de la razón dialéctica**. A ellas se consagra en este libro un estudio profundo, original y de apasionante actualidad.

Los autores sostienen que esos libros de Sartre cubren la distancia que va desde la biografía individual hasta la teoría básica de los grupos y la organización social: desde **San Genet**, que consideran como el intento más agudo realizado por un hombre para comprender la vida de otro hombre, hasta la **Crítica**, que procura establecer las bases dialécticas para una antropología estructural e histórica. El cuerpo de pensamiento desarrollado en estos libros — dicen Laing y Cooper — representa mucho más que otra síntesis de teorías sociales e intuiciones de psicologías individuales; es la contribución de uno de los pensadores más radicales del siglo a una revolución en el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo y de la sociedad.