

Sartre y el marxismo

I

Martin Heidegger escribía en 1947: “porque ni Husserl ni, según hasta ahora alcanzó Sartre, reconocen la esencialidad de lo histórico en el Ser, la fenomenología ni el existencialismo en esta dimensión pueden entrar en una discusión fecunda con el marxismo”¹. En efecto, el dualismo cartesiano —Ser y Conciencia— de que parte el análisis fenomenológico de Sartre preconfigura su comprensión de la temporalidad. Al concebir el ser como pura positividad (En-si) —el ser es lo que es de una manera masiva, total, sin aperturas, saltos o vacíos— se niega a priori su carácter temporal. Existe, sin embargo, el tiempo porque existe la conciencia (Para-si), un ser “que se hace en su ser cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser distinto de él”². El Para-si es conciencia primariamente porque se pregunta y preguntarse implica la posibilidad de una respuesta negativa. El que sea posible decir no, significa que el no-ser —la Nada— existe como realidad constitutiva del Para-si. Si el En-si es pleno, total, masivo, el Para-si trae la negatividad al Ser.

Por consiguiente, la temporalidad como la Nada —de la cual es expresión— vienen al mundo con el hombre, con la conciencia individual. De ahí que para Sartre hablar de historia natural sea en rigor un sinsentido. La naturaleza no tiene historia porque el En-si, que desconoce la negación, está al margen del tiempo. Historia humana, en cambio, sólo puede significar historia biográfica, historia de una conciencia, modo real de temporalizarse el Para-si en un mundo. La Historia como realidad que trasciende al fenómeno de conciencia no tiene sitio en la ontología del primer Sartre. No cabe su discusión porque ni es posible su planteamiento.

Por los mismos años, George Lukács³ criticaba acerbamente este abistoricismo idealista del primer Sartre. La argumentación lukacsiana puede resumirse en lo siguiente. La Revolución Francesa lleva al poder a la burguesía, la clase ascendente del siglo XVIII. Su triunfo hace patente las contra-

¹ Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1947, pág. 27.

² L'Être et le Néant (ulteriormente citado EN) Paris, 1943, pág. 29.

dicciones internas de esta clase, contradicciones que se reflejan ideológicamente en la línea de pensamiento que va, de una parte, de Hegel a Marx; de otra, de Schelling (el Schelling de a partir de 1804) a Kierkegaard. Marx y Kierkegaard son la consecuencia, de izquierda y de derecha, del derrumbamiento del idealismo absoluto. En la época del imperialismo se busca una "tercera vía" que va de Mach y Nietzsche (sic) al existencialismo, línea que se proclama neutra tanto frente al materialismo como al idealismo, que se pretende haber superado. Pues bien, el existencialismo sartriano representa esa pretendida "tercera vía": empeño vano de la burguesía de negar una alternativa que la elimina necesariamente del futuro. La crítica de Lukács se reduce, por tanto, al encuadramiento histórico-social del existencialismo como ideología de la burguesía en su último momento de descomposición, cuando perdida su presencia real en la Historia no puede más que negarla, refugiándose en el mito de la trascendencia, de la Nada o en el absurdo de la vida individual. Hoy Sartre acepta este encuadramiento ofreciéndonos un esquema muy similar: "el danés (Kierkegaard) reaparece a comienzos del siglo XX, cuando se pretende combatir la dialéctica marxista oponiéndola pluralismos, ambigüedades, paradojas, es decir, a partir del momento en que por vez primera el pensamiento burgués pasa a la defensiva"⁴, pero intenta, claro está, salvar su filosofía de esta crítica pulverizadora. "Hay otro existencialismo que se ha desarrollado al margen del marxismo y no contra él. Así es el nuestro"⁵.

Nadie negará la ambigüedad —muy sartriana— de "estar al margen del marxismo, pero no contra él", si esta ambigüedad en efecto hubiese sido posible. Pero desde los supuestos ontológicos de "El Ser y la Nada", su actitud real tenía que ser contundente y definitiva: el primer Sartre concibe el materialismo dialéctico como una expresión más del "espíritu de seriedad", lo que en el lenguaje sartriano significa, intento de huir de la angustia de la libertad ("mala fe") esforzándose por adquirir la compactibilidad de lo dado, la inercia, la consistencia del mundo. "Marx ha propuesto el primer dogma de lo serio cuando ha afirmado la prioridad del objeto sobre el sujeto y el hombre es serio cuando se toma por un objeto"⁶.

II

No es nuestra intención describir en detalle el largo camino que recorre Sartre desde estas consideraciones hasta llegar al marxismo. Baste indicar la doble experiencia que está en su base: 1) la enajenación del hombre contemporáneo, que de forma magistral ha plasmado en "La Náusea" y que adquiere una dimensión ontológica en "El Ser y la Nada"; 2) la guerra y la lucha contra el fascismo, de donde surge el concepto de "engagement". Sartre llega al marxismo al hacer suya la lucha del proletariado y preguntarse por el *sentido histórico* de esta lucha.

Ahora bien, cuando Sartre llega al marxismo, éste pasa por su más

³ Existentialisme ou marxisme? París, 1948.

⁴ Critique de la Raison dialectique (citado CRD), París, 1960, pág. 21.

⁵ C R D, pág. 22.

⁶ EN, pág. 669.

honda crisis⁷. “Se ha operado en él una verdadera escisión que ha colocado la teoría de un lado y la praxis de otro”⁸. En la práctica, la Revolución soviética aparece congelada en un pragmatismo oportunista sobre el que se levanta un enorme aparato burocrático cuyo poder inmenso culmina en la voluntad absoluta de un dictador; en la teoría, el marxismo se ha convertido en una escolástica apriorística que ha eliminado terroríficamente lo concreto y lo particular. A la burocratización dictatorial del marxismo soviético —quede abierta la pregunta, en sí supérflua, de si tal burocratización fué realmente necesaria— corresponde en el plano ideológico la congelación del pensamiento dialéctico en un sistema cerrado que con razón califica Sartre de “idealismo de izquierdas”. Su existencialismo viene así justificado por la necesidad de superar todo idealismo, de izquierda o de derecha, partiendo de la realidad humana más concreta.

La reflexión filosófica del segundo Sartre parte del materialismo dialéctico. Pero la reflexión es filosófica precisamente porque parte de él —es la filosofía de nuestro tiempo, reflejo y conciencia de nuestra situación y, por tanto, insuperable mientras duren los actuales condicionamientos— sin aceptarlo, sin embargo, dogmáticamente. El marxismo podrá explicar y dar razón de todo, siempre y cuando fundamente su pretensión de ser la Historia tomando conciencia de sí. Preguntarse por su fundamentación delimita, por un lado, el sentido de la reflexión filosófica en nuestro actual momento histórico; por otro, elimina toda actitud dogmática.

Hasta Sartre el marxismo no se había planteado el problema de su fundamentación. Antes al contrario, tendía a tachar de idealista todo intento de hacerlo; en último término —se pensaba— el marxismo queda fundamentado por su propia praxis revolucionaria. Pero tal actitud vacía de sentido esta misma praxis. No se sabe en nombre de qué ha de realizarse, y las dos razones que suelen darse, una “pragmática” montada sobre sus resultados, y otra “moralista”, por los valores que persigue, son insuficientes. Ello implica que aparezca a la vez como “la única verdad de la Historia y una total indeterminación de la Verdad”⁹. El marxismo podrá ser la verdad histórica, pero falto de una fundamentación de lo que sea verdad histórica, el concepto mismo de verdad flota en el vacío. Permanecen así indecisos los límites entre ideología y verdad: muchos marxistas incluso consideran el marxismo como “la ideología de la clase obrera”, rechazando toda discusión “filosófica” sobre el concepto de verdad¹⁰. La experiencia crítica sartriana, por el contrario, significa el replanteamiento del problema de la Verdad y, con ello, el de la filosofía misma desde una dimensión marxista.

Si el marxismo es la Historia tomando conciencia de sí, la pregunta originaria —inteligibilidad y fundamentación del marxismo— coincide con la pregunta básica —inteligibilidad y fundamentación de la Historia—. Se trata de hacer evidente que el marxismo no es *una* filosofía de la historia, sino *la* filosofía de la historia. Pero esta evidencia no se conseguirá si previamente go

⁷ Crisis que alcanza su punto álgido con la revolución húngara. Véase JEAN-PAUL SARTRE, *Le fantôme de Staline*, Les Temps Modernes Nr., 129-130-131, enero, 1957.

⁸ C R D, pág. 25.

⁹ C R D, pág. 118.

¹⁰ Se ha llegado incluso a separar radicalmente el marxismo de toda filosofía, que se concibe como mera “superestructura burguesa”. Frente a esta “positivación” del marxismo véase el importante libro de KARL KORSCH *Philosophie und Marxismus*, Leipzig, 1930.

poseemos la evidencia de que la inteligibilidad del marxismo como la de la Historia es *dialéctica*. Hacer esto inteligible y apodíctico es el objeto de la "Crítica de la Razón dialéctica".

El tema mismo de la filosofía, la pregunta por la Verdad, significa desde nuestra situación histórica, ser conscientes de la relación dialéctica que existe entre nuestra verdad, como totalización personal dentro de una cultura, y la Verdad, como totalización total de la Historia. Entender esta relación supone contar con el instrumento intelectual capaz de aprehenderla: es preciso que un tal conocimiento sea posible y no estemos bordeando un sueño místico. ¿Cuál es entonces esta Razón, cómo se fundamenta y cuáles son sus límites?

Para la actitud crítica, la afirmación de que la realidad humana es dialéctica, tiene que parecer en principio problemática; por lo menos, mientras no se haya dilucidado qué quiere decir dialéctica. Pero las dos cuestiones que surgen originariamente, a) ¿qué es dialéctica?, b) hacer patente e inteligible que la realidad humana es dialéctica, son en realidad una y la misma: porque hemos "sufrido" la dialéctica en que consiste la realidad humana, pensamos dialécticamente, y porque pensamos dialécticamente descubrimos esta realidad como dialéctica. Nos encontramos como desde el primer momento encerrados en un círculo; la experiencia dialéctica sólo es asequible a aquel que previamente está dentro de la Razón dialéctica. O dicho de otra forma, la Razón dialéctica lo es a priori. No se trata, por tanto de constatar empíricamente su existencia, *sino de hacerla patente a través de su inteligibilidad*. He aquí el carácter fundamental de la Razón dialéctica: si existe, se libra a sí misma en su inteligibilidad apodíctica. Fundamentar la Razón dialéctica consiste en hacerla inteligible. Y podemos hacerla inteligible, porque es la inteligibilidad misma.

La Razón dialéctica que se nos presenta como a priori en sí mismo inteligible, fundamenta su inteligibilidad —y tiene que fundamentarla a priori— en la unidad del proceso del conocimiento y del movimiento del objeto. "Afirmamos que el proceso del conocimiento es de orden dialéctico, que también lo es el movimiento del objeto (cualquiera que sea) y que estas dos dialécticas no son más que una"¹¹. La dialéctica es en sí misma inteligible y esta inteligibilidad la fundamenta, porque el movimiento de lo real coincide con el movimiento del pensamiento, es decir, porque se ha superado el dualismo sujeto-objeto. Tomados por separado, sujeto y objeto son abstracciones que no tienen realidad objetiva ni existencia empírica. Lo que existe en realidad es el sujeto-conociendo-al-objeto, o lo que es lo mismo, el objeto-conocido-por-el-sujeto. A esta realidad fundamentalmente sujeto-objeto es lo que Hegel llama "Espíritu" o en la lógica "Idea absoluta".

Todo esto es de una claridad meridiana, pero lo es dentro del pensamiento hegeliano. El problema que se plantea Sartre consiste en hacer evidente esta identidad —sin ella, la dialéctica sería una vaga especulación— eliminando el "idealismo" de Hegel. Que sea este "idealismo" es una cuestión fundamental que la filosofía de nuestro tiempo ha de tratar por fin de esclarecer: es mucho y de importancia suma lo que de ello depende. El marxismo vulgar la ha resuelto de manera harto simplista: en el idealismo se hace predominar la conciencia sobre lo real, el espíritu sobre la materia; en el materialismo, en

¹¹ C R D, pág. 119.

cambio, lo real sobre la conciencia. Hemos retrocedido así al dualismo Sujeto-Objeto, Pensamiento-Ser, Conciencia-Materia que informó el pensamiento de la Ilustración; con ello, no hemos superado el "idealismo" hegeliano, sino abandonado la Razón dialéctica. Para Marx, en cambio, Hegel patentiza su "idealismo" en el hecho de que se haya colocado al final de la Historia, donde identifica Ser y Saber: la Historia es racional, la Historia es un único movimiento de totalización porque tiene un punto real de convergencia, la Encarnación del Hijo de Dios. Siguiendo a Feuerbach, Marx comprendió que la crítica a Hegel consistía en hacer patente sus implicaciones teológicas y repetir la crítica feuerbachiana de la teología. Marx es hegeliano en cuanto es dialéctico y afirma la unidad del proceso del pensamiento y el movimiento de lo real. Marx se separa fundamentalmente de Hegel al concebir esta unidad como proceso en curso, manteniendo irreductibles Ser y Saber. Conocimiento (Kenntnis) no puede ser nunca para Marx autoconocimiento (Erkenntnis); el saber de otro no puede ser nunca un saber de sí ni a la inversa. Y ello porque para Marx la Historia está por hacer; el futuro es realmente futuro, es decir, novedad irreductible al pasado. Marx no identifica como Hegel, ser, hacer, saber. Para él, la existencia material es irreductible al conocimiento; toda praxis desborda necesariamente la teoría de donde ha surgido.

Pero, ¿cómo se puede probar sin "idealismo" —es decir, sin fundamentar teológicamente esta unidad— que el Ser y el Pensar, en sí irreductibles, se identifican en un único movimiento dialéctico? El marxismo parte del supuesto de que ser y pensamiento son irreductibles (materialismo) y que ser y pensamiento constituyen un único proceso de totalización (dialéctica), sin dar cuenta de la contradicción que implica este "monismo dualista". Frente a él, hay que señalar dos posiciones:

1) Enmascarar la contradicción al negar en este punto una diferencia entre el monismo hegeliano y el marxista. La pregunta por la fundamentación del marxismo, significa en último término mostrar su raíz hegeliana. Es decir, qué sea la dialéctica y cómo se fundamenta es algo que tenemos que buscar en Hegel y no en Marx. Buen ejemplo de esta actitud hegelianizante es el libro de G. Lukács, "Historia y Conciencia de clase".

2) Superar la contradicción, eliminando uno de los términos. El "monismo dualista" queda reducido a un monismo trascendental que se impone desde fuera. La dialéctica es la ley universal del movimiento de la Realidad: la Naturaleza, la Materia —que desempeña el papel del Absoluto hegeliano— es dialéctica; la dialéctica de la Historia no es más que la especificación en el plano humano, del proceso dialéctico total en que consiste la Realidad. Topamos así una "verdad" absoluta y universal —la realidad misma es dialéctica— que aparece a su vez como infundada y dogmática. El llamado "materialismo dialéctico" tal como se ha consolidado oficialmente no es en realidad más que un discurso "metafísico" sobre la *idea* de materia.

Si el marxismo es un "monismo dualista" —"Pensamiento y Ser son en efecto irreductibles pero a la vez constituyen una Unidad"¹²— no ha de eludir la contradicción que implica, sino que su fundamentación exige dar

¹² KARL MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Frühe Schriften. Werke*, Cotta-Verlag, 1962, pág. 598.

razón de ella. Las 755 páginas de la "Crítica de la Razón dialéctica" no pretenden otra cosa. Se trata de revelar de manera apodíctica (en sí misma inteligible) y en el plano de lo material, la unidad pensamiento-materia, sin disolver el pensamiento en la materia, ni ésta en aquél: es decir, mostrar la totalización en curso por la que la cosa se convierte en pensamiento y el pensamiento se realiza en cosa. Totalización que no viene impuesta desde fuera —ley universal de la dialéctica— sino que es el *resultado* del modo de ser el hombre en un mundo definido por la necesidad y la escasez. Sartre no parte de ningún Absoluto —Espíritu o Materia—, sino de la realidad concreta del hombre-en-el-mundo. Realidad que es en sí misma contradictoria en cuanto subjetividad y mundo, pensamiento y materia constituyen una unidad que mantiene irreductible sus elementos integrantes. A esta unidad específicamente dialéctica llama Sartre praxis. "Si existe la Razón dialéctica se descubre y fundamenta en y por la praxis humana a hombres situados en una cierta sociedad, en un cierto momento de su desarrollo"¹³.

Es preciso, por tanto, hacer patente que existe una totalización en curso que es *inmediatamente* accesible a un pensamiento que se totaliza en la comprensión misma de la totalización de la que emana y que hace de esta totalización su objeto de conocimiento. Es decir, por un lado, que existe un sector ontológico —el de la praxis humana— en el que la totalización es la forma misma de su existencia, por otro, que el pensamiento —un momento de esta misma praxis— se totaliza al aprehenderla. Pues bien, si existe una totalización, *la Inteligibilidad de la Razón dialéctica no es otra cosa que el movimiento mismo de la totalización*. El conocimiento dialéctico es un momento de esta totalización: la totalización práctica exige un momento de retotalización reflexiva en su estructura totalizadora. "Si la Razón dialéctica existe no puede ser —desde el punto de vista ontológico— más que la totalización en curso, allí donde esta totalización ocurra y —desde el punto de vista epistemológico— más que la permeabilidad de esta totalización a un conocimiento, cuyos pasos sean por principio totalizadores"¹⁴.

Precisamente esta relación totalizadora entre lo ontológico y lo epistemológico define uno de los caracteres esenciales de la experiencia dialéctica: se hace en el *interior* de la totalización. El conocimiento dialéctico es conocimiento en *interioridad*, frente a la razón analítica que conoce desde fuera, en *exterioridad*. En el conocimiento dialéctico no hay ninguna diferencia entre conocer esta totalización que somos y totalizarnos. El movimiento totalizador se aprehende, pues, totalizándonos, no contemplativamente. "La dialéctica como lógica viva de la acción no puede aparecer a una razón contemplativa"¹⁵, sino que se descubre en la praxis y como un momento esencial de la misma. La dialéctica significa así la superación de la razón que mantiene teoría y práctica en dos planos distintos e incommunicables: en un saber empírico, en sí cosificado, y un "deber ser" (Sollen) abstracto y absoluto y en último término, vacío.

Pero esta totalización real es la totalización concreta de una "aventura singular" que produce los universales que la aclaran y la explican. En un determinado momento de su desarrollo, la aventura se hace a sí misma inte-

¹³ C R D, pág. 129.

¹⁴ C R D, pág. 139.

¹⁵ C R D, pág. 133.

ligible. Ello quiere decir que los universales de la dialéctica son universales singularizados. El conocimiento dialéctico es conocimiento universal de lo particular y particular de lo universal. Esta totalización singular que trata de explicar la Razón dialéctica es la vida: mi ser objetivo en el mundo de los otros, en tanto que se totaliza constantemente. Una vida es una totalización que se totaliza en un mundo. La comprensión de una vida, a través de todas las totalizaciones que implica, debe llegar a negar su determinación singular para encontrar su inteligibilidad dialéctica en la historia humana completa. Una vida humana concreta, que se totaliza en un mundo histórico concreto, no puede tener sentido ni ser inteligible, si no lo es la Historia como totalidad en la que la vida se totaliza. La pregunta por el sentido de la vida cobra su verdadera significación en la pregunta por el sentido de la Historia.

Sartre cree poder fundamentar la Historia como totalidad dialéctica y el marxismo como su conciencia si logra mostrar la unidad dialéctica de la praxis individual, "dialéctica constituyente" en que se apoya toda dialéctica¹⁶. El punto de partida de la experiencia sartriana es la praxis individual, que aparece como lo más inmediato y abstracto, para llegar a través de las totalizaciones y mediaciones que implica esta praxis —serie, grupo, institución— a lo más complejo y concreto, la praxis histórica. Sartre propone un método progresivo-regresivo: de lo abstracto e inmediato —la praxis individual— a lo concreto y universal —la Historia— y de ésta al individuo.

III

El hecho de que Sartre no haya publicado más que la primera parte de su obra —experiencia dialéctica estática y estructural— hace en principio imposible un juicio crítico, ya que la cuestión básica de que absolutamente depende todo —posibilidad y fundamentación de la dialéctica— sólo puede encontrar respuesta satisfactoria al hacer inteligible la Historia como una totalidad orientada y precisamente hasta ahora sólo contamos con los prolegómenos —estructurales y antropológicos— a una filosofía de la Historia, pero no con esta filosofía misma. Cabe preguntarse, sin embargo, ante la experiencia dialéctica que Sartre ha expuesto de los "conjuntos prácticos": ¿hasta qué punto puede considerarse marxista este pensamiento?; es decir, ¿qué tiene en común con Marx y en qué se diferencia? Comparemos las respuestas de Marx y Sartre a tres problemas centrales: enajenación, lucha de clases y poder político.

1) Enajenación

Marx parte de un concepto, el de "trabajo enajenado" que ha ganado al acercarse a la ciencia económica de su tiempo (Adam Smith, Jean Baptiste Say, Ricardo, James Mill, Mac-Culloch), tanto desde determinadas premisas filosóficas como desde el punto de vista del trabajador. Por un lado, sería

¹⁶ "El único fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura dialéctica de la acción individual", C R D, página 279.

impensable sin la tradición del idealismo alemán que concibe al hombre como actividad, proceso, trabajo. Por otro, surge de una experiencia política concreta que va desde el democratismo radical del período de Colonia hasta la toma de conciencia proletaria de su primer exilio de París. Marx nos lo presenta, sin embargo, como un “hecho económico” que hace patente el análisis de los textos clásicos de la economía política. Esta pretensión “empírica” y meramente “económica” comporta a la vez la grandeza y la miseria del concepto marxiano de enajenación.

El supuesto fundamental en que se apoya el pensamiento marxiano es que el hombre se realiza en el trabajo, es, en último término, el producto de su trabajo. Somos lo que hacemos de nosotros mismos, pero este hacer no se concibe en abstracto ni subjetivamente, sino como el proceso colectivo de transformación del mundo exterior. Trabajar es primariamente una relación directa con la naturaleza: transformándola nos objetivamos. El hombre se realiza como esencia libre y comunitaria en el trabajo libre y común. He aquí la verdadera esencia del hombre. Pero en la sociedad capitalista, el trabajo que está en la base de la realización de lo humano, es la causa de su “des-realización” (*Entwirklichung*); fundamento de la auténtica libertad aparece como fuente de esclavitud; único origen de la riqueza y la cultura engendra en el trabajador miseria e ignorancia. El hecho de que el trabajo cree lo contrario de lo que le es propio, es lo que “empíricamente” lo define como “trabajo enajenado”.

Es trabajo enajenado, 1) porque al trabajador se le despoja del producto de su trabajo. Y como para Marx el hombre es el producto, la objetivación de su trabajo, al arrebatarle el producido se le arrebató su propia esencia. 2). Pero la enajenación no aparece tan sólo en el hecho de que se le despoje del producto de su trabajo, sino primariamente en el modo de producción, en la forma en que se realiza la actividad productiva. ¿Cómo podría el trabajador dejar de ser dueño del producto de su trabajo —se pregunta Marx— si el modo de producción, si su actividad misma no estuviera enajenada? En la enajenación del producto del trabajo se resume tan sólo la enajenación de la actividad misma del trabajo y que esta actividad está enajenada se hace patente en el hecho de que en vez de ser acción creadora, de desenvolver libremente nuestra personalidad, de sentirnos felices, plenos dentro de ella, la experimentamos como dolor y castigo. 3) Estas dos determinaciones del trabajo enajenado —el trabajador no es dueño del producto de su trabajo y su actividad productiva le aleja de sí mismo— son consecuencia de la enajenación de la “vida genérica” (*Gattungsleben*) que consiste en hacer de ella un simple medio de la vida individual. La enajenación culmina en la pretensión de que el último fin de cada individuo es el individuo mismo y no la especie. El trabajo aparece así no como fin en sí mismo, libre actividad creadora, sino como medio para satisfacer las necesidades. Enajenación de la naturaleza, enajenación de la vida colectiva, enajenación en la actividad productiva, enajenación del producto del trabajo, son aspectos de un mismo “hecho económico”: el trabajo enajenado.

Si el trabajo está enajenado, en primer lugar porque el producto del trabajo no pertenece al trabajador, sino al propietario de los bienes de producción, el concepto de “trabajo enajenado” implica el de propiedad privada.

H. Popitz¹⁷ ya ha señalado la ambigüedad de esta relación —trabajo enajenado y propiedad privada— en los “Manuscritos económicos-filosóficos”. Por un lado, el que Marx extraiga “empíricamente” el concepto de “trabajo enajenado” de la situación del trabajador contemporáneo implica el que su descripción se base en un régimen de propiedad privada. Todas las determinaciones de enajenación que menciona suponen su existencia. Por otro, deriva el concepto de propiedad privada del de trabajo enajenado. La propiedad privada es causa y consecuencia del trabajo enajenado. Marx, sin embargo, no es consciente de la problemática que encierra esta contradicción. En principio, la pregunta por el origen del trabajo enajenado le parece una cuestión “filosófica” carente de sentido. No quiere, como el hombre de la Ilustración, imaginar especulativamente el origen de las instituciones sociales e inventarse un mundo humano no enajenado —“el hombre natural”— ni hacer suposiciones sobre la forma en que el hombre se enajenó —“el contrato social “Una tal situación originaria no explica nada. Simplemente hace retroceder el problema a una lejanía gris, nebulosa”¹⁸. Su “empirismo” antifilosófico, una concesión inconsciente e involuntaria a su tiempo, le ciega ante el problema filosófico del origen de la enajenación —para poder hablar de enajenación es preciso suponer un estado no enajenado—, pero le lleva este mismo “empirismo” a descubrir genialmente el mecanismo de la explotación capitalista. Marx confunde esta explotación con la enajenación y supone que la eliminación de la propiedad privada implica el fin del hombre enajenado; confusión que está en la base de un cierto profetismo utópico que la crítica burguesa se ha encargado muy bien de resaltar, pero no por ello es menos válido su análisis económico de la explotación capitalista.

Que la enajenación no desaparece sin más por la implantación de una economía socialista, es un hecho de enormes consecuencias que el marxismo vivo ha tenido que encajar. Desde nuestra experiencia histórica parece evidente desvincular el concepto de explotación del de enajenación. Sartre acepta como verdad indiscutible el análisis marxiano de la explotación capitalista, pero sin confundirla con la enajenación. Surge así de nuevo la pregunta fundamental que escamoteó Marx: ¿de dónde proviene entonces la enajenación?

Sartre critica a Marx el que no se haya preocupado de determinar la negación primaria que está en el origen de todas las negaciones. “Si se concede a Marx y a Engels las luchas de clases —es decir, la negación de las unas por las otras; en otras palabras, la negación simplemente— tienen bastante para comprender la Historia. Pero aún es preciso encontrar la negación en el punto de partida”¹⁹. La búsqueda de esta negación primaria ha constituido el leitmotiv del pensamiento sartriano. En su distinta determinación radica la diferencia fundamental que existe entre el Sartre de “El Ser y la Nada” y el Sartre de la “Crítica de la Razón dialéctica”. En el primer Sartre la negación originaria es la conciencia: es por el Para-sí que viene la negatividad al mundo. En la “Crítica”, en cambio, es la negación del hombre por la materia.

El hombre sólo puede existir transformando, asimilando el mundo exterior en forma de alimentos, cobijo, etc. A esta actividad transformadora de la

¹⁷ Der entfremdete Mensch, Basilea, 1953, nota pág. 142.

¹⁸ KARL MARX, *Werke I Cotta - Verlag*, pág. 560.

¹⁹ C R D, pág. 223.

materia circundante llamamos trabajo. Ahora bien, para encontrar su ser en la materia circundante, el organismo humano tiene que hacerse materia inerte, pues sólo como tal puede modificar el campo material. El hombre tiene que hacerse materia para transformar la materia; es decir, al objetivarse, al hacerse en un mundo material que le niega y que se le opone, se enajena. En este sentido, todo trabajo está enajenado y la enajenación es la forma de ser del hombre en un mundo material con el que no puede integrarse ni identificarse por completo. La materia es siempre "lo otro", dentro de la cual el hombre ha de objetivarse como "otro". Con ello Sartre es consciente de que vuelve a una tesis fundamental de Hegel: toda objetivación implica una enajenación; para ser, el ser tiene que salirse de sí mismo y ser otro.

"La enajenación fundamental viene de la relación unívoca de interioridad que une el hombre como organismo práctico a su mundo circundante"²⁰, pero precisamente a esta relación Sartre la ha llamado de "escasez"²¹. Si Marx ha confundido la enajenación con el trabajo explotado en un régimen de propiedad privada, Sartre identifica la enajenación con una determinada relación del individuo con su medio, relación que llama de escasez. Para Marx la historia hasta ahora vivida es la historia de la lucha de clases entre poseedores y desposeídos. Eliminar la propiedad privada significa acabar con el origen de la oposición del hombre con el hombre, crear un orden de armonía universal. Para Sartre, en cambio, la historia hasta ahora vivida se ha producido en el "medio de la escasez". Es este el "hecho contingente" que fundamenta su posibilidad; es ésta la negación originaria que está en la base de la guerra de todos contra todos. Porque no hay bastante para todos, el hombre es el peor enemigo del hombre.

La "escasez" es, por consiguiente, la negación primaria a partir de la cual hay que explicarse la enajenación y la lucha de clases. En el medio de la escasez, el hombre es para el otro el anti-hombre y su relación originaria de reciprocidad se convierte en antagonista. "¿La desaparición de las formas capitalistas de enajenación debe indentificarse con la supresión de todas las formas de enajenación?"²². Sartre responde: Evidentemente, no. El socialismo, a pesar de todos los elementos progresistas que implica, no ha acabado con la "prehistoria", en cuanto el hombre continúa, en el medio de la escasez, esclavo de su mundo material. La desaparición de la propiedad privada no basta, como pensaba Marx, para que el hombre se realice como esencia libre. Acabar con esta relación de escasez es la nueva meta que propone Sartre a la Historia. Sólo entonces el hombre no dependerá de su base económica y al marxismo le sustituirá una filosofía de la libertad que desde nuestra situación histórica no podemos ni siquiera imaginar.

El concepto de escasez constituye uno de los puntos más discutibles del pensamiento del segundo Sartre. Una crítica interna subrayaría el que se tenga que recurrir, en un afán de inteligir dialécticamente lo histórico, a un "hecho" en sí mismo opaco y contingente que, según Sartre, bien pudiera no haber existido o no existir en otros planetas habitados o simplemente desaparecer en el futuro. Una crítica externa, por otro lado, se preguntaría si la

²⁰ C R D, pág. 286, nota.

²¹ "La escasez puede considerarse como

una relación del individuo al medio",

C R D, pág. 204.

²² C R D, pág. 349, nota.

“escasez”, tal como la concibe Sartre como relación primaria del hombre con su medio, es realmente contingente. Sartre pretende que se puede perfectamente concebir una praxis dialéctica e incluso el trabajo en un mundo en el que no hubiera escasez: nada impediría —piensa— que los productos necesarios al organismo fuesen prácticamente inagotables y que fuese necesario, sin embargo, una operación práctica para arrancarlos de la tierra. El error de este tipo de argumentación radica en suponer que la naturaleza es por sí misma parca, es decir, que existe una escasez objetiva, cuando el mismo Sartre en otros pasajes es consciente de que la escasez constituye una relación práctica del hombre con su medio. Esta relación implica que según el hombre aumenta su dominio sobre la naturaleza y, por tanto, su productividad, aumenten también sus necesidades. Sólo podríamos concebir un mundo en el que hubiera desaparecido la escasez, si suponemos que las necesidades humanas son limitadas y determinadas de una vez para siempre. Pero la relación dialéctica entre necesidad y medio es dinámica y niega por sí misma un acoplamiento total. El concepto de escasez en Sartre expresa más bien la contradicción hombre-materia y es esta contradicción la que aparece como insuperable.

2) *Clase y lucha de clases*

El ulterior desarrollo del capitalismo pone a su vez en tela de juicio el concepto marxista de clase. En un largo ensayo publicado en 1952²³, trató ya Sartre de dar razón de un hecho fundamental que es imposible negar: la pérdida de combatividad de la clase obrera en los países occidentales altamente industrializados. Según los postulados marxistas, con la progresiva concentración del capital deberían haber aumentado las contradicciones de clase, y con ello la conciencia y organización revolucionarias. ¿Cómo se explica entonces que el proletariado no se haya organizado políticamente en un único partido revolucionario que se dispone a apoderarse violentamente del poder político? ¿Cuál es la estructura real de la clase que ha impedido este desarrollo?

El concepto marxista de clase se diferencia de los que por lo general utiliza la sociología, por su sentido exclusivamente económico. Marx no intentó una descripción de las diferentes formas de estructuración social y, por tanto, no le preocupó señalar otros posibles criterios de diferenciación clasista tales como ingresos, prestigio, modo de vida, etc. Cuando como en “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” precisa de un análisis sociológico más fino, distingue en la Francia de 1848 por lo menos seis clases, terratenientes, capitalistas financieros, capitalistas industriales, pequeña burguesía, proletariado y lumpemproletariado, consciente de que aún son posibles otras subdivisiones y subgrupos. La división en dos clases, burguesía y proletariado, que domina el pensamiento marxista, no es, por tanto, más que un esquema abstracto con el que expresar la contradicción básica, capital-trabajo. “Indiscutiblemente es Inglaterra la sociedad moderna cuya estructura económica se ha desarrollado más clasistamente. Sin embargo, incluso aquí, esta dicotomía cla-

²³ Les Communistes et la Paix, TM Nr. 81, julio, 1952.

sista no aparece de manera pura. Zonas intermedias y de paso hacen siempre difusos los límites entre las clases (aunque esto ocurre en el campo incomparablemente menos que en las ciudades). *Pero para nuestra consideración, esto es diferente*"²⁴. Y ello porque para Marx el único hecho relevante es la relación de posesión o de no posesión de los bienes de producción. Lo que define a una sociedad clasista es, en último término, una institución jurídica: la propiedad privada de los bienes de producción. La pertenencia a una clase viene dada por la situación de propietario o de desposeído dentro del proceso de producción. A partir de esta situación se le ofrecen al individuo un campo determinado de posibilidades —ser de clase— y sólo como burgués o como proletario, puede trazar su vida. Ahora bien, al basarse estas distintas situaciones en intereses opuestos, la relación clasista tiene que ser necesariamente de antagonismo. La lucha de clases es el único modo de coexistencia clasista, lucha que se expresa primariamente en el plano político. Para Marx toda contienda política oculta una oposición social, así como toda lucha social toma forma política.

El que la instalación en la clase sea una realidad objetiva no quiere decir que todos tengan conciencia de sus intereses de clase, máxime cuando las ideas dominantes son la de la clase dominante. La dialéctica interna de la lucha de clases obliga al proletariado a irse organizando y en este proceso de organización, que culmina en un partido político revolucionario, va tomando conciencia de clase. La contradicción fundamental entre capital y trabajo implica un proceso de concentración de la riqueza en cada vez menor número de manos, así como su antítesis, la organización política del proletariado en un partido de clase único, que terminará por apoderarse revolucionariamente del poder político, finalizando así la sociedad clasista.

Sartre se diferencia fundamentalmente de Marx en que no ve en la propiedad privada, sino en la relación concreta del hombre con su mundo material, la negación primaria que está en el origen de la enajenación y de la lucha de clases. El hombre se objetiva prácticamente en un campo inerte, se hace materia para transformar la materia. Precisamente en esta estructura del práctico-inerte es donde Sartre va a buscar el ser de clase. "El ser de clase como ser práctico-inerte viene a los hombres por los hombres a través de las síntesis pasivas de la materia trabajada"²⁵. Retengamos lo esencial: para Sartre lo que pasivamente crea una relación clasista es la materia trabajada, el instrumento. Como Marx, va a buscar el ser de clase en las relaciones de producción, pero a diferencia de éste lo encuentra, no en su elemento jurídico —la propiedad privada— sino material —la materia trabajada—. La división del trabajo está en la base de la diferenciación clasista y aquella viene impuesta por la especialización de la materia trabajada en un instrumento concreto.

Si el ser de clase se inscribe en el plano del práctico-inerte, la clase será primariamente "colectivo" y, por tanto, de alteridad la relación humana que la define (experiencia atomística de enajenación e impotencia). El ser de clase viene así determinado por las exigencias del práctico-inerte y se vive como destino inexorable. Ahora bien, este estatuto serial no podría producir la

²⁴ Das Kapital III, Dietz, Berlín, 1959, pág. 941.

²⁵ C R D, pág. 294.

lucha de clases si no existiera la posibilidad permanente de disolver la serie, si la clase no engendrara grupos organizados. La dialéctica que va de la serie al grupo y de éste a la institución, constituye la dialéctica interna de la clase. La clase es la perpetua totalización de la dispersión pasiva de la serialidad en la combatividad creadora del grupo hasta que ésta se congela en el aparato institucional. La clase se manifiesta así "simultáneamente como un aparato institucionalizado, como un conjunto (serial u organizado) de grupos de acción directa, como un colectivo que recibe su estatuto del campo práctico-inerte"²⁶, en una palabra, es la unidad totalizadora de la serie, grupo e institución y con ello la realidad concreta del proceso histórico.

Esta comprensión sartriana de la clase implica una serie de consecuencias que contradicen postulados básicos del marxismo: 1) al hacer depender la estructuración clasista de la materia trabajada en el campo práctico-inerte, la supresión de la propiedad privada no significa la eliminación de la causa primera de la estratificación en clases. 2) La clase no puede organizarse como unidad activa más que en momentos excepcionales de la Historia (revoluciones) y aún entonces la serialidad no ha desaparecido por completo ya como reminiscencias del práctico-inerte, ya en las tendencias institucionalistas del grupo organizado. La clase, como unidad política organizada que supone Marx a la hora de hacerse revolucionariamente con el poder, es para Sartre una utopía imposible. Su crítica de la Razón dialéctica ha hecho patente que el grupo como tal no tiene entidad ontológica: no es más que el vacío, la nada, que separa a la serie de la institución. 3) En consecuencia, Sartre podrá desenmascarar la mistificación del principio de la dictadura del proletariado: la clase, al no poder constituirse unitariamente en grupo organizado, no puede ejercer directamente ninguna forma de poder. "Desde nuestro punto de vista, la imposibilidad para el proletariado de ejercer una dictadura está formalmente demostrada por la imposibilidad de que el grupo, bajo no importa qué forma, se constituya en un hiperorganismo"²⁷.

3) *El poder político*

El punto más débil del pensamiento marxista es, sin lugar a dudas, su comprensión del poder político. En rigor, Marx nunca ha reflexionado sobre el poder como tal al concebirlo como una realidad derivada de las estructuras socio-económicas del capitalismo. El poder político no es más que expresión formalizada del poder de una clase, y éste, en último término, surge de las relaciones de producción. Una vez suprimida la propiedad privada y desaparecidas las oposiciones de clase, el Estado, como órgano del poder, se disuelve en una sociedad armónica que no conoce otras funciones que las meramente administrativas. El fracaso de la Comuna, sin embargo, coadyuvó a que Marx se diera cuenta de que la disolución del Estado suponía un largo proceso histórico en el que el poder político subsistiría como arma decisiva contra la burguesía. Frente a las tesis anarquistas que condenan toda forma de poder, el marxismo distinguió siempre el poder político de la burguesía de el del proletariado (dictadura del proletariado), pero no por eso hizo depender menos esta problemática de la lucha de clases.

²⁶ C R D, pág. 649.

²⁷ C R D, pág. 630.

La experiencia histórica del siglo XX hace irremediable que nos preguntemos qué significa terror y qué poder; qué es soberanía y cuál la misión del Estado, que lejos de ir desapareciendo se ha transformado en la primera realidad de nuestro tiempo. La "Crítica de la Razón dialéctica" contesta de manera original a todas estas preguntas. Ya que no es posible exponer brevemente la filosofía política que contiene la obra sartriana, bástenos indicar el lugar donde ésta se inserta.

Al nivel del práctico-inerte, la Historia no es más que lucha de todos contra todos. El hombre es esclavo del mundo material que él mismo ha producido. La vida le aparece como "destino" impuesto desde fuera. La experiencia primaria es de separación y de impotencia. En el "grupo en fusión" la praxis libre, personal, se identifica con la libre actividad del otro: esta fusión de las distintas praxis individuales en un esfuerzo común implica la realización de la libertad. Precisamente esta realización significa poder.

Ahora bien, el grupo —la acción común— no tiene entidad óptica. Todo el misterio del grupo radica en que para ser tendría que transformarse en un hiperorganismo y que este hiperorganismo es imposible. El no-ser del grupo obliga, para asegurar su permanencia, a integrar un primer momento de inercia. El juramento significa esta primera limitación —y en cierto modo, congelación— del grupo. En efecto, por el juramento aseguro mi lealtad y la de los otros, en cuanto formalizo la posibilidad de que se tomen medidas radicales contra aquellos que por su conducta futura pongan en peligro la continuidad de la acción común. El grupo, al no poder constituirse en un hiperorganismo, tiende a disolverse de nuevo en la serialidad de donde ha surgido. Contra esta eventualidad se juramenta, es decir, crea un estatuto de terror: el que intente separarse pagará el intento con la vida. La libertad constitutiva que es la acción común es a la vez el origen de la violencia y el terror. Libertad-terror forman la unidad dialéctica que constituye el grupo en fusión.

El juramento implica ya un primer momento de poder jurisdiccional, poder que irá tomando diferentes formas, según la inercia vaya ganando al grupo y lo vaya convirtiendo en una institución. Sartre va a estudiar así la dialéctica del poder desde la soberanía absoluta del individuo común en el grupo en fusión hasta la "autoridad" de la institución. En todo este proceso, la última fundamentación del poder no es más que el vacío ontológico de la acción común y, por tanto, aparece como un momento esencial e insuperable de la convivencia humana.

IV

Sartre ha proclamado solemnemente que la única filosofía viva de nuestro tiempo es el marxismo. A esta conclusión ha llegado después de una determinada experiencia político-social y representa para él una adquisición de la que no va a despojarse fácilmente. Sartre es "marxista" en cuanto reconoce el sistema de explotación humana cuyas leyes ha estudiado Marx en "El Capital" y es consciente de que el próximo futuro pertenece al socialismo: la clase obrera es la única fuerza que encarna hoy las aspiraciones humanistas. El objeto de la "Crítica de la Razón dialéctica" era hacer evidentemente in-

teligible esta creencia. El resultado ha sido la destrucción de aquello que se quería fundamentar. Su investigación crítica sobre los límites y alcance de la Razón dialéctica ha terminado por mostrar lo contrario de lo que se proponía: la imposibilidad de un conocimiento de la Historia como totalidad. El que el grupo no se totalice en una totalidad —el grupo no puede alcanzar el estatuto de un hiperorganismo— ciertamente no implica que la Historia no pueda constituir esa totalidad. Sólo si la Historia termina por constituir este hiperorganismo, podemos integrar dinámicamente la circularidad serie-grupo-institución en un proceso totalizador. Pero, ¿cuál sería el ser de esa totalidad? ¿Cómo podríamos pensar la dialéctica que lo constituiría, si por principio ha de sobrepasar la “Razón dialéctica constituyente” que se apoya en la praxis individual? *Si la Historia forma una totalidad, ésta es ininteligible para la Razón dialéctica que ha intentado fundamentar Sartre a partir de la praxis individual.* La experiencia dialéctica sartriana supone esta alternativa maléfica: o la Historia constituye una totalidad y entonces es ininteligible o la oposición entre lo individual y lo común es insuperable y entonces la Historia no tiene realidad ontológica en sí y no es más que la eterna repetición de la tensión individuo-colectividad en un campo material determinado.

Sartre disimula su fracaso prometiendo una segunda parte que sabe muy bien nunca escribirá. Desde la “Crítica de la Razón dialéctica” es tan imposible fundamentar una filosofía de la Historia como desde “El Ser y la Nada” una ética.

IGNACIO SOTELO

Colonia, 1964.