
“La revolución histórica depende de la conversión moral. La utopía consiste en que la conversión de todos a la vez, que es siempre una posibilidad, es la menos probable de las conversiones”.

(La grande morale, extracto de un cuaderno de notas de 1947).

Moral abandonada y tal vez perdida, que no puede servir de exergo a este trabajo, puesto que parece zanjar, en un sentido excesivamente idealista, el problema de la ambición materialista del *sentido* moral que se halla actuante, implícita o explícitamente, en la *Critique de la Raison dialectique*. Quizás esta otra cita del mismo texto será más conveniente para el proyecto de que se trata: “Puesto que la historia no puede paliar los sufrimientos de los niños de Oradour (pueblo mártir y víctima inocente de la barbarie nazi en Francia); aun si tiene dirección, carece de sentido” (*Idem*, ex: Obliques, num. Sartre, p. 255).

En efecto, unas de las cuestiones esenciales planteadas por la *Critique* es la del *sentido* de la historia humana, y, a falta de este sentido, el problema de la racionalidad o de la lógica propia de la historia, lo cual sería la cuestión de su *dirección*, mínimo de inteligibilidad exigido por la “lógica de la acción humana”, si no queremos que se suma en el ruido y la furia de una irracionalidad sin remedio.

Dicho con otras palabras, que por lo demás son las del propio libro, aunque es relativamente fácil establecer que existe *vinculación* entre los hombres contemporáneos en el seno de un mismo universo material, subsiste sin embargo, por entero,

Esbozo inconcluso... y sobreescrito

(la moral en la crítica
de la razón dialéctica)

Pierre Verstraeten

la cuestión de saber —aun cuando se formule con agudeza, aunque más no sea que a través de los fantasmas del haberlo resuelto— si existe una *unificación* en el seno de esta *vinculación*, antes que “sustancia gelatinosa” o “interiorización indefinida de los lazos de exterioridad dispersiva” (*C.r.d.*, p. 198) sin rebasamiento o totalización unificada. En pocas palabras, el problema, de manera sobradamente clásica, es el de la reconciliación de los hombres o de los reconocimientos mutuos de las conciencias, o también el problema de la realización de un sentido universal de la Historia e inmanente a la humanidad.

¿Cuáles son las aportaciones del libro a este problema crucial en una acepción humana e inmanente, y ya no teológica o espiritual como era el caso de Kant y de Hegel? Parece claro que todo el contexto político e ideológico de Sartre en el momento en que escribió el libro excluía a la solución de 1947, solución ésta al parecer más Kantiana que hegeliana: en primer lugar, la del socialismo como *Idea reguladora* definida por la obra (o la producción) y la libertad, es decir, por el movimiento, y no por la dicha, o el reposo y la muerte como dice Sartre (*C.r.d.*, p. 262); tanto más cuanto que, en segundo lugar: esta *idea reguladora* debe valer sólo *para nosotros*, exclusiva de su infinitud, para los otros, en el porvenir: “Tenemos que *imponer* nuestro Bien a nuestros contemporáneos, que *proponer*lo a nuestros descendientes. Es así un absoluto relativo, como nosotros mismos”. Esta solución será rebasada no tanto, sin duda, por su contenido —veremos que lo que aquí no vacila en calificar de antinomia entre la *máxima directriz de la acción* y la *relatividad histórica* en la que es preciso mantenerla, aparecerá de nuevo en la *Critique*—, sino por su forma o su tono: a saber, la especie de activismo

práctico y teórico que, en opinión de Sartre, el pensador debe asumir en su responsabilidad moral para con aquellos a quienes se dirige. Sea como fuere, tal será el motivo señalado por él mismo para justificar su abandono de esta primera moral: el descubrimiento de que se había dedicado a forjar una ética de escritor para escritores (entrevista con Madeleine Chopsal).

Comprenderemos inmediatamente el alcance de esta transformación si observamos, a la vez, la discreción de las intervenciones de carácter moral en la *Critique* y, sobre todo, la preocupación sobresaliente de inscribir dialécticamente los resultados discursivos de sus reflexiones en la experiencia misma, al ponerse incesantemente a aclarar que todo lo que dice corresponde a la dialecticidad misma en determinadas etapas de su desarrollo, separado abstractamente, en vista de las necesidades de la exposición, de la totalidad, pero que no podrían cobrar su sentido último más que integrados de nuevo en lo concreto total de la experiencia. Es decir, la preocupación dialéctica y materialista de la empresa y la imposibilidad renovada y ahondada de discurrir en términos de moralidad en lo que se refiere a lo que se impone como lógica de la acción y, más concretamente, en lo que se refiere a la Historia misma en su producción incesante de *significaciones* múltiples, contradictorias, de *sentidos* antagónicos y con unidad problemática. A título de esto, la fulminante nota de la página 301, en lo concerniente al valor, a la exigencia y al status de cualquier moral en el universo de la escasez podría servir, al respecto de exergo a lo que vengo diciendo: “Lo que constituye la ambigüedad de toda moral pasada y de toda moral actual, es que la libertad como relación humana se descubre en el mundo de la explotación y de la opresión”. . . y,

por consiguiente, confirma a este universo aun cuando lo niega y lo niega aun cuando lo quiere confirmar. Eco de la otra célebre nota de su *Saint Genet, Comedien et martyre*: "Toda moral que no se presente como imposible hoy contribuye a la mistificación y a la alienación de los hombres" (p. 177).

Así pues, no adoptaré como punto de ataque el capítulo sobre la escasez, esas páginas que quieren ser decisivas en lo tocante al fundamento de la violencia en el hombre, de lo negativo como motor de la historia y de la alienación a que parece estar condenado el hombre: la necesidad de llegar a ser otro. Pues esto es más bien lo que define a la anti-moral en el hombre. Y es cierto que no hay anti-moral sin moral, pero ésta sólo puede definirse negativamente: por lo que acontecerá en un mundo en el que se habrá domeñado la escasez y la materialidad se habrá vuelto "liviana", en pocas palabras, en un marco de ciencia ficción (*C.r.d.*, p. 250), es patente que no es en este más allá de la violencia y de la anti-violencia donde se puede captar el alcance más sobresaliente del libro, en lo que respecta a su tenor moral. Al menos, si es que puede desprenderse del libro una suerte de moral provisional.

Preferiré reflexionar sobre dos conjuntos que me parecen ser característicos, en sus repercusiones dialécticas: el de la vertiginosa ductilidad intelectual del razonamiento sartreano y, sobre todo, evidentemente, el de la "apuesta" paradójica y original del libro; político-moralmente hablando. En efecto, en el problema clásico de la relación del individuo con la sociedad (problema paradigmático por Platón, reactualizado en los tiempos modernos y dotado de una agudeza decisiva en el siglo XIX), me parece que Sartre traza un camino lateral e inesperado para toda la tradición, a la vez



que problematiza eminentemente la síntesis normativa: aquella de la que se dice que corona toda la articulación, por no decir el equilibrio de la relación instituida entre el individuo y el todo.

El primer punto versa sobre el mínimo o lo elemental de las relaciones humanas: el segundo capítulo, el que viene después del capítulo sobre la praxis individual. Capítulo relativamente difícil, pero cuya dificultad no es, sin duda, gratuita: ligada, de una parte, a la conjetura del texto en relación con *L'Être et le Néant*, pero, de otra parte, sin duda a su carácter de anticipación de lo que sigue en el libro y del juego permanente que lo hace avanzar. En efecto, el texto en cuestión es incomprensible sin recurrir a una distinción esencial introducida en *L'Être et le Néant*, en el seno del análisis del ser-para-otro; distinción que actúa de manera decisiva en este capítulo, pero, curiosamente, nunca de manera explícita.

Es conocido el ejemplo, sin duda célebre ya, del intelectual en vacaciones que se halla contemplando desde la ventana de su pensión a un jornalero trabajando en la carretera y a un jardinero cuidando el jardín de su pensión, ambos separados por los muros de la propiedad privada. Aunque estén en juego tres términos, las relaciones son duales, pero en dos niveles o regímenes distintos. Así pues: dos análisis de tipo dual que se entrecruzan, uno de los cuales lleva en sí mismo el carácter ternario que hace posible la multiplicidad considerada, pero dos análisis que recuperan una distinción fundamental de *L'Être et le Néant*. En este caso, aquella que corresponde a la hipoteca *relativa* sostenida por la conciencia de mirar al otro, y aquella correspondiente a la hipoteca *absoluta* experimentada por la conciencia *luego* de haber mirado al otro; en otras palabras, una alienación *relativa* y una aliena-

ción *absoluta*. Es el ejemplo del que se pasea por el parque de Luxemburgo: ve a un hombre caminar ocupado en leer un libro: la región de realidad correspondiente al campo de percepción del otro escapa por principio a la conciencia-ego del paseante; pero esta "hemorragia" surgida en la revelación totalizante del mundo por la conciencia-ego no deja de ser una hemorragia "interna" a su propio mundo, una ausencia, un vacío o un fuera de todo límite estancados tan pronto como surgidos, en pocas palabras, una indicación complementaria que atestigua que se trata sin duda de un hombre y de su poder de alienarle un aspecto del mundo. La verbalización "paseante que lee" habrá levantado y resuelto pronto la eventual tensión o crispación resentida por la conciencia-ego. Por el contrario, si el lector en cuestión levanta repentinamente los ojos y mira a su vez al que se pasea, el efecto es dirimente en lo que toca a la primera percepción: la invierte y la torna enigmática a sí misma: le sobreviene una dimensión de ser y al propio tiempo se le escapa: el ser-para-otro de la conciencia-ego. *L'Être et le Néant* dice, al propósito de este segundo tiempo —segundo tiempo de una misma lucha de las conciencias, ya que la primera conciencia estaba dedicada a hacer experimentar a la otra lo que la otra le había hecho experimentar a su vez—: "En seguida, hubiésemos podido llamar hemorragia interna al escurrimiento de mi mundo hacia el *otro-objeto* . . . aquí, al contrario, la huida no tiene fin, se pierde en el exterior, el mundo se escurre fuera del mundo y yo me escurre fuera de mí" (*E.N.*, p. 319).

Entonces ¿dónde se encuentra la dificultad en la *Critique* y la aportación de esta distinción para su resolución? La dificultad se inscribe en el marco de lo que Sartre quiere establecer: a saber que "hay relaciones humanas" y que estas últimas son "con-

cretas". Al hacer esto, se lanza contra todas las doctrinas o teorías sobre la materia y las descalifica a mansalva.

Contra el *liberalismo* establece que "hay relaciones humanas": el liberalismo, en efecto, se refiere a los individuos como a una multiplicidad molecular, que se hallan vinculados, entonces, por puras relaciones de interioridad. Pero también contra el *marxismo* que hace depender las relaciones sociales o de producción del *Otro* de sí mismas, a saber, de la totalidad histórica y, por consiguiente, de la coyuntura dada en la que cada quien se halla situado, vinculado sólo por esto con los demás. Por consiguiente, al igual que en el liberalismo, en el marxismo "cada individuo experimenta en la exterioridad radical el *status* histórico de sus relaciones con los demás" (*C.r.d.*, p. 180).

Contra todos los formalismos abstractos de la relación humana, hay que establecer que estas relaciones son "concretas": el *platonismo* (de una esencia del hombre o Humanidad), el *cristianismo* (de la caridad humana o compasión universal), el *kantismo* (de un Reino de los fines), el *hegelianismo* (de una reconciliación universal de las conciencias), el *estructuralismo* de una estructura de reciprocidad *a priori* (inscrita materialmente en el espíritu de cualquier hombre), en fin, toda *semiología* que hace del lenguaje la comprobación de una comunicación siempre —ya— dada.

Vemos la ambición del propósito crítico. Y podemos preguntarnos por el contrapeso que podrá oponer a este aerópago de adversarios. A todos se les menciona *como tales* en el capítulo de que venimos hablando, y de esta manera: al correr de la pluma, sin parar mientes, con algo de soberbia y con la conciencia serena de la originalidad de la posición defendida.

Las relaciones humanas *son*, indiscutiblemente, y lo son en virtud del hecho de la comprensión mutua e instantánea de los fines humanos, unos respecto de otros. Prueba de ello: el lenguaje, instrumento de comunicación *a priori* de toda relación humana. Pero, el *a priori* de las relaciones humanas no es abstracto, ideal, religioso o conceptual: no se produce y no se manifiesta más que en situación "concreta", es decir, con base en diferencias: diferencia de cada fin en relación con cualquier otro, y recíprocamente. *Complicidad* sostenida en lo más remoto de una relación quizás atestiguada (posición de sobrevuelo del vacacionista en relación con los trabajadores); *carácter de concreto* certificado por el carácter de oposición o de diferencia esencial a través de la cual los fines se comprenden: comprendiéndose por su diferencia, a pesar de ésta y gracias a ésta.

Dos fórmulas de Sartre a este respecto, la diferencia como el *derecho* mismo, tanto más paradójico entonces, de la relación humana: cada quién es "semejante" en que cada quien difiere del "otro" (*Situation IV*, p. 284), "no hay naturaleza común, la comunicación es posible siempre" (*C.r.d.*, p. 105). Es la paradoja misma de la relación humana, la que rige todo el desarrollo de la obra. En el movimiento mismo por el cual aprehendo a otro se me escapa una dimensión esencial de mi ser, una línea de fuga se abre en la plenitud misma de mi revelación totalitaria del mundo. Ya *L'Être et le Néant* nombraba la paradoja de la pluralidad de las conciencias: ni separadas totalmente, ni unificadas en una totalidad, aunque fuese la del Espíritu y su pasión por pluralizarse: "La multiplicidad de las conciencias se nos manifiesta como una *síntesis* y no como una *colección*; pero es una síntesis cuya totalidad es inconcebible" (p. 363). Pero nombrar la para-

doja no es tanto como aclimatarla, ni convencer de que sea la solución de un problema. Al menos, no mientras no se haya demostrado.

El problema, aparentemente técnico, pero cuya solución será sintomática del conjunto de su tratamiento en el libro, susceptible de que se le plantee a propósito de este segundo capítulo, es decir, en cuanto a la voluntad de Sartre de garantizar, a la vez, la existencia de las "relaciones humanas" y de las relaciones humanas "concretas", proviene de que dice que desea establecerlo a partir de la posición más difícil —la posición del sobrevuelo—, lo que en sí mismo es un mérito evidente. Pero, en una primera aproximación, el carácter de concreto —por diferencia de los fines— no parece valer para la *praxis-ego* elegida, pues, a semejanza del filósofo, el vacationista parece hablar *sobre* la complicidad de los fines respectivos y diferentes del jornalero y del jardinero, él mismo fuera de juego en una suerte de contemplación, separado de la situación. Es cierto que Sartre no escatima la descripción "concreta" del "filósofo": intelectual de vacaciones, etc., pero precisamente esta preocupación por lo concreto, esta determinación por diferencia parece dejar escapar la dificultad misma que encierra la descripción de las relaciones humanas, a saber, que la diferencia puede ahondarse hasta ser un abismo y la comunicación no tener lugar necesariamente: "jardinero y jornalero son trabajadores manuales, ambos rurales; difieren menos entre sí que de mí y, por último, en su negación recíproca descubro yo una especie de complicidad fundamental. Una complicidad contra mí". (*C.r.d.*, p. 184).

Aparentemente la complicidad de todo fin con cada uno no plantea problema y la masividad del ejemplo del lenguaje ha sido desarrollada, por

lo demás, para establecer su universalidad: "Las 'relaciones humanas' son estructuras interindividuales de las que el lenguaje es el lazo común y que existen en acto *en todo* momento. La soledad no es sino un aspecto particular de estas relaciones" (*C.r.d.*, p. 181). Pero, en esto, no se trata más que de lo que es moneda corriente en la relación humana, moneda de fondo indudablemente, pero incapaz de saldar todas las cuentas, tanto las de una empresa común —"No encontramos aquí totalizaciones, ni siquiera totalidad: se trata antes bien de una dispersión móvil e indefinida de reciprocidades" (*C.r.d.*, p. 182)—, como las de una dramaturgia humana (conflicto, incompreensión, ambigüedad, alienación) a la cual todo el panel literario y teatral de la obra de Sartre, por no hablar de *L'Être et le Néant* nos ha acostumbrado. Es como si lo que la descripción fenomenológica aportase fuese una relación humana mostrada sin relieve ante el observador, con una profundidad o un contraste de grado, cuando mucho entre el observador y los observados: "difieren menos entre sí que de mí" (*C.r.d.*, p. 184).

En efecto, es ahí donde la distinción de *L'Être et le Néant* es esencial para descifrar el texto, pues Sartre la moviliza sin decirlo expresamente y, de hecho, inclusive el *principio* de esta apariencia de *grado* entre manual e intelectual. Es lo que precisa de golpe, al tomar "individuos totalmente separados", que con tal que uno (el intelectual) sea testigo de los otros dos, se induce una doble negación de su percepción a distancia o sobrevuelo: 1) la *negación* por la cual totaliza él su campo de percepción con sus actores en el interior sobre un "fondo indiferenciado de relaciones sintéticas", es decir, con una inteligibilidad "cómplice" de todo lo que ocurre en ese campo totalizado, inclusive de lo que se le escapa puntualmente: toda hemorragia

interna entarquinada de golpe por lo que le es “significado” al protagonista testigo; 2) la *negación* correlativa de la interiorización por el testigo de la *realidad* del otro: eso a diferencia de lo cual llega él a su propia diferencia en relación con este último, su otro; en pocas palabras, la afección del testigo, en lo más profundo de su existencia, por el Otro revelado por su punto de vista: “Entiendo por esto que la realidad *del Otro* me afecta en lo más profundo de mi existencia, en tanto en cuanto *no es* mi realidad” (*C. r. d.*, p. 183). Y en el párrafo donde se da el desarrollo de este segundo carácter de la negación —negación por interiorización de lo negado—, Sartre produce una descripción por ampliación creciente partiendo de la percepción del ambiente con su coeficiente de utensilios y de productos forjados por los hombres, dotados de significaciones que pertenecen a un fondo indiferenciado de significaciones sobre el cual se destacan algunos, pasa luego a la percepción de los jornaleros que son captados como *objetos*, pero igualmente como objetos *significantes*, productores de significaciones. Y es aquí donde se introduce la distinción por demás flagrante en *L'Être et le Néant*, pero muy alusivamente indicada en este párrafo, a saber, indicada por un solo “pero”. En efecto, en el desarrollo de la originalidad de una percepción de hombres en relación con la materia forjada, introduce los dos tiempos que mencioné anteriormente en virtud de la sola inversión que la reserva “pero” expresa. “. . . Su ambiente material se me escapa en la medida en que se convierte en el objeto o el medio de su actividad. Su relación práctica con las cosas que veo implica una revelación concreta de esas cosas en el seno de la *praxis misma*; y esta revelación *está implicada* (el subrayado es mío) en mi percepción de su actividad” (*id.*, p. 183). Primer momento, por

consiguiente, o primera aprehensión del otro, cuyo desastre se halla aún perfectamente limitado, “implicado”, inclusive. . . “Pero en la medida misma en que esta actividad los define *como otros distintos a mí*, en la medida en que me constituye como intelectual frente a trabajadores manuales, la revelación que es un momento necesario se me manifiesta como si descubriese en el corazón de la objetividad una *objetividad-para-el-otro* que se me escapa. . . De tal modo, su relación negativa con mi propia existencia me constituye en lo más profundo de mí como ignorancia definida, como insuficiencia”.

Todo esto para decir que hay sin duda una “relación humana” pero que el indudable fondo indiferenciado de significaciones interindividuales no resuelve ninguno de los problemas que han dado motivo a la cuestión de sus existencia, a saber, la reconciliación, ni aun la articulación ordenada del individuo y de la Sociedad, de las partes y el Todo. . . ya que lo que aquí se da de seguridad o de garantía de homogeneidad interhumana deja escaparse a una dimensión irreconciliable de las relaciones humanas: una diferencia irre recuperable o una perspectiva de fuga imborrable en el seno de la aprehensión mutua de las *praxis* que se perciben.

Siendo así, Sartre añade un punto significativo a su descripción. A saber, que aun si consideramos al punto de vista del sobrevuelo como constitutivo de la ignorancia mutua que manifiestan el uno respecto del otro los jornaleros separados por un muro —ignorancia definida e insuficiencia mutua ligadas al robo respectivo de cada práctica manual de un aspecto del mundo del otro— esta ignorancia no es un estatus puramente subjetivo o ligado al solo “punto de vista” del tercero-testigo. Pues, en la medida en que interioriza su limitación

de intelectual en relación con cada uno de los manuales unifica efectivamente el campo perceptivo y los múltiples protagonistas que obran conforme a la unívoca exclusión de su función intelectual: su subjetividad es la objetividad. . . , según, pues, la dramática del choque propio de la dialéctica del mirador-mirado. A título de esto, hay más diferencia entre él y los trabajadores manuales que entre éstos entre sí, a pesar de su recíproco desconocimiento, y aun si la separación entre estos últimos es revelada por él y podría carecer entonces de peso relativamente —en razón de que es producida deliberadamente por su punto de vista y porque su separación es tan real como la de cada uno en su lugar en la interiorización que efectúa y que lo afecta radicalmente. Y es que para no ser subjetiva sino real, la separación que observa entre los trabajadores manuales pertenece a la “hemorragia interna” a su mundo y está “implicada” en él, mientras que la suya propia respecto de ellos es fuga sin límite y escurrimiento fuera del mundo, lo mismo que fuera de sí, del intelectual en relación con la mirada (interiorizada) de los jornaleros, o bajo la misma.

Así pues, la diferencia es harto cualitativa a pesar de las apariencias de grado, pero puede plantear al mismo tiempo el problema de algunos efectos propios de la relación ternaria. Dijimos desde el comienzo que lo que estaba en juego, a pesar de la presencia de los tres términos, era algo dual, o al menos que algunas dualidades llevaban consigo lo que era propio de una relación ternaria.

En efecto, podemos decir por el momento que ocurre como si la existencia de relaciones humanas se atestiguase por la doble relación de negación (por totalización y por interiorización) de cada *praxis* con cualquier otra, pero que el pri-

mer momento de totalización tiene dos dimensiones: la aprehensión del Otro como *objeto*, de una parte, y como *objeto-significante* por otra parte. Estas dos dimensiones son propias indiscutiblemente de las “estructuras individuales de las que el lenguaje es el lazo común” (*id.*, p. 181) y son las que dan su aparente universalidad a la relación humana. Pero la pierden inmediatamente en virtud de la interiorización del ser-para-el-otro que le sobreviene a la *praxis* totalizante, es decir, al primer carácter negativo”. Con el advenimiento de este “segundo carácter” se monta toda la dramaturgia de la alienación y del circuito infernal de la relación con los demás. Una pérdida de reconciliación en lo más íntimo de la empresa que apunta a la realización. Pero observemos que la relación ternaria se ha instaurado *en el primer tiempo* o primer “carácter negativo”: en la totalización de una doble *praxis* aunque fuese dividida y quedase ignorante de su desdoblamiento. Por consiguiente, la “relación” en cuestión nada ha salvado, mientras que ha quedado establecido con firmeza que es falsamente como el tercero parece haberla producido bajo sus ojos: que puede llegarse a convertir a su vez, y en su posición de tercero, en el Otro de una dualidad, los trabajadores manuales y él, el intelectual; y no ha dejado de serlo este Otro, en lo más íntimo de sí, en los vaivenes propios del choque incoercible de la dialéctica del para-otro, y según la más estricta ortodoxia de *L’Etre et le Néant*.

La originalidad de Sartre parece flagrante, al menos en sus intenciones: poner fin a tanto *a priori* y *a posteriori* de la relación individuo-sociedad e introducir una dimensión concreta en relación con los tratamientos clásicos y tradicionales de la cuestión de la relación de los individuos entre sí y con la Sociedad, pero parece original por la aporía que

descubre o la dialecticidad que restablece entre el que mira y el que es mirado, la trascendencia y lo trascendido. En pocas palabras, ha querido dar su lugar a la diferencia, no de naturaleza humana sino de comunicación siempre posible, dar su lugar, por consiguiente, al desafío de la separación de las conciencias, acabar con el asesinato generalizado de las conciencias decretado en *L'Être et le Néant*, sostener el peligro de infierno que representa cualquier otro y al mismo tiempo sostener la bendición legitimadora al nivel de la experiencia dialéctica, en pocas palabras, salvar la Historia a pesar de sus luchas —si la Historia es el camino de la duda o la Historia de la lucha de clases— sin caer en el choque inconciliable de un *tragicismo* de la descripción y de un *triumfalismo* del sistema, pero no parece haberlo conseguido hasta entonces más que manteniendo la aporía abierta y dolorosa en su doble dimensión, no redimida: la dualidad homogeneizada por el tercero, por una parte, y el tercero dualizado por el conjunto al que ha homogeneizado, por otra parte.

El recurso ternario parece ser, sin embargo, la tentación de levantar la aporía, como si mediante un acto de fuerza inmanente a la totalización de una pluralidad por una *praxis*-tercera, una homogeneidad relativamente entarquinada por la significación común o esbozada por la idea inerte de la realidad material en la que esta realidad se halla reunida —así pues, como si una homogeneidad relativa— pudiese ser extraída o extraerse de la dispersión inicial. Es el sentido del análisis del *potlach* introducido de pronto en el desarrollo del capítulo en cuestión. Pero en vano. Si un orden simbólico, una ley universal *se instituyen* para conjurar el azar de una temporalidad aleatoria de los intercambios humanos, no se tratará más que de un *avatar interno* al desenvolvi-

miento de la experiencia social de la pluralidad: el momento de la Institución. Lejos de escapar a las amenazas de la pluralidad, la implica como su precariedad jamás consolidada. Tengámoslo presente, sin embargo, ya que es de este momento ternario de aparición de relaciones plurales y antagónicas de donde nacerá, después, la gran oportunidad de una fusión, o de una reconciliación.

En el entretanto, se sigue la conclusión, dialéctica y por lo tanto contradictoria, o sin término de reconciliación aparente como no sea la de la lucidez en la contradicción. Cabe decir que, en lo tocante a lo que es esencial o determinante para la *praxis*, en lo tocante a lo que constituye su irreductibilidad o su diferencia con cualquier otra, en pocas palabras, en lo que se refiere a su carácter concreto —aquello a cuyo nivel se plantea un problema del reconocimiento o de una comunicación *positiva*— la *praxis* no escapa a la dualidad simultánea de su estatuto de objeto y de sujeto: “Es imposible existir *en medio de los hombres* sin que se conviertan en objetos para mí y (objetos) para ellos por mí, sin que yo sea objeto para ellos, sin que por ellos mi subjetividad cobre su realidad objetiva como interiorización de mi objetividad humana” (*C. r. d.*, p. 186). Se llega, por consiguiente, a la definición de la reciprocidad en cuatro tiempos simultáneos: “La reciprocidad implica: 1o. que el Otro sea medio en la medida exacta en que yo mismo soy medio, es decir, que sea medio de un fin trascendente y no *mi* medio; 2o. que yo reconozca al Otro como *praxis*, es decir como totalización en curso al mismo tiempo en que lo integro como *objeto* a mi proyecto totalizador; 3o. que yo reconozca su movimiento hacia sus propios fines en el movimiento en virtud del cual yo me proyecto hacia los míos; 4o. que yo me descubra como objeto

y como instrumento de sus fines por el acto mismo que lo constituye como instrumento objetivo. A partir de ahí, la reciprocidad puede ser positiva o negativa” (*C. r. d.*, p. 192). Pero, en el mejor de los casos, es decir, en el caso de una reciprocidad positiva, la relación humana no escapará a la contradicción efectuada por cada *praxis*, e inclusive conforme a “la equivalencia absoluta de dos sistemas de referencia”, seguirá siendo cierto que cada uno “es una totalización que exige ser totalizada por aquella a que totaliza” (*C. r. d.*, p. 193).

Así pues, lo mejor que puede resultar desde el punto de vista moral, puesto que el término pertenece por tradición a este dominio, es el “respetarse”. Este término, por demás significativo, aparecerá dos veces en el libro, y con una página de intervalo, es decir, en el mismo contexto y, como se habrá comprendido, no por una preocupación directamente ética, sino como expresión de lo que puede producirse de “más” en una relación humana o más bien como el síntoma mismo de que una *unidad fusional* o aun *relacional* es imposible. Por consiguiente, con lo del respeto, se trata más bien de un recurso psicológico-pragmático encargado de conjurar el fracaso o de paliar la obsesión, la inquietud, la carencia, la deficiencia de la reciprocidad (positiva o negativa) imposible. Lo que se hace a falta de algo mejor: el honor anticipado de una memorable derrota, la gloria con emolumento instantáneo de una realización común, en pocas palabras, la pasión conjurada en el solo *pathos* tolerable de la razón práctica. Pero aquí en su fundamento ontológico o antropológico.

En lo que sigue del libro, lo más que podrá instituirse de una relación humana, de una reciprocidad, por consiguiente positiva, “más” corre-

lativo del respeto, o, sin duda, otra formulación de la misma relación: la espera: “Lo que un hombre espera de otro hombre, cuando su relación es humana, se define en la reciprocidad, pues la espera es un acto humano” (*C. r. d.*, p. 253). El carácter algo curioso de la formulación sintáctica está ligado al contexto: se trata de una afirmación que contrasta con la frase anterior en esta frase, los hombres o mejor dicho los trabajadores de un conjunto mecánico son mediatizados por la máquina, precisamente por una relación inhumana: “. . . la máquina, entendida como materialidad pasiva, se realiza como *negación* de esta interdependencia humana, se interpone entre los trabajadores en la medida misma en que es el medio indispensable de su trabajo; la solidaridad viviente del grupo queda destruida desde antes de haberse podido formar”. En tales circunstancias, lo que se impone de relación inhumana es un *imperativo*, forma sublime de la *exigencia*: calificación inhumana, impersonal y anónima del trabajador, “perseverancia inerte, espera inerte del instrumento o del material que designa al trabajador como *el Otro del que se esperan determinados gestos*”; en pocas palabras: “Todas las formas de imperativos le llegan al hombre por la materia trabajada en tanto en cuanto ésta lo significa en su generalidad en el interior del campo social” (*C. r. d.*, p. 254). Por lo demás, Sartre insiste: no debe creerse que se trate del imperativo hipotético: si quieres recibir tu salario, si quieres beneficiarte de tal o cual ventaja, etc., *por consiguiente* haz esto o aquello, imperativo hipotético que dejaría abierta la elección y la libertad del fin. Por cuanto que se trata de un imperativo, es decir, de esa modalidad inhumana que tiene la materia trabajada de relacionarse con el hombre, no se les deja a los individuos la elección. Esta forma de in-

terpelación implica el reino de la necesidad, es decir, el *llegar a ser otro* diferente de sí de cada cual por fuerza de la necesidad y de la organización de la *escasez* conforme a una determinada distribución de los muertos y los vivos, en pocas palabras, implica que estamos en el revés de una comunidad de relación respetuosa o de espera, es decir, en una reunión colectiva y pluralizada conforme a leyes de exterioridad y de actuación por órdenes o imperativos. Por consiguiente, cada cual se encuentra asignado a la posición que le garantiza la reproducción de su existencia material y en la imposibilidad tanto de ser como de hacer otra cosa que lo que la Sociedad lo empuja a ser para hacerse lo que es. Y es que se ha encontrado colocado en esta situación, de tener un ser y de deber hacer lo que se le empuja a hacer para conservarlo, por la posibilidad de cada quien de encontrar su propia imposibilidad de supervivencia; así pues, colocado en la posición de tener que hacer propia la obligación de convertirse en el Otro reputado de conjurar su identidad amenazada por la amenaza que pende sobre la posibilidad de satisfacer sus necesidades. De ahí el carácter categórico de esos imperativos aparentemente hipotéticos para una perspectiva analítica, es decir, no comprometida sintética y dialécticamente en la totalidad de la experiencia. Pues en el régimen de necesidad considerado, es tan inconcebible no

haberse hallado implicado como inconcebible es no responder *categóricamente* a sus exigencias. Es una sola y la misma cosa: rechazar la muerte o su riesgo. En efecto, para Sartre, sin ser un leit-motif, este será sin embargo el hilo conductor de la única óptica normativa de su libro: "La posibilidad de quitarse la vida no es dada con la vida misma, cuya realidad consiste en la sola perpetuación de su ser. . . En el medio de la vida orgánica como posición absoluta de ella misma, el único fin de la *praxis* es la reproducción indefinida de la vida" (*id.*, p. 255).

Esto para elucidar algo el "más" o el óptimo de la reciprocidad humana, más, en el sentido de "mejor" harto cerca de lo peor en lo que respecta al ideal de reconciliación; Respeto y Espera en contraposición a Exigencia. Y es que era necesario poner de manifiesto la voluntad materialista empirista de Sartre en el dominio de lo ético, y el radicalismo de sus requisitos a este respecto, tradicionales en su obra, pero más marcados por fuerza en este libro sobre el fundamento de la dialéctica. Ya en el *Saint Genet* se puede leer aquella fórmula explosiva: "O la moral es una paparrucha o es la síntesis del Bien y del Mal" (p. 177). No concede ningún crédito a ninguna moral existente y extrema su rechazo de las doctrinas mejor establecidas o las más oficiales en lo concerniente a la relación humana. 