
Los esquemas dialécticos de Sartre

Klaus Hatmann

Puede afirmarse sin temor que en sus dos obras filosóficas principales, Sartre toma la dialéctica como vehículo para explicar al hombre. Este ensayo se propone analizar, aunque sea brevemente, lo que entiende Sartre por dialéctica. En vez de buscar una definición, nos interesará averiguar si esta noción es uniforme, si el uso que hace de la misma es explicativo o conduce, antes bien, a resultados contradictorios, y por último, si resulta válida y, por consiguiente, establece o deja de establecer los resultados.

Todo intento de aclaración de lo que entiende Sartre por dialéctica nos presenta el hecho de que hay dos grandes campos en los que invoca la dialéctica y, por consiguiente, dos acepciones principales de la misma: dialéctica para articular al hombre socialmente indescriptible y dialéctica para articular al hombre social; en otras palabras, la dialéctica de *L'Être et le Néant* (en lo sucesivo, *EN*) y la de la *Critique de la Raison Dialectique* (en lo sucesivo, *CRD*). Veamos, para empezar, la primera de las obras mencionadas.

La dialéctica en EN

No obstante sus afirmaciones de que no poseía ningún conocimiento de Hegel antes de ponerse a escribir en *EN*,¹ no caben mayores dudas de que en esta obra Sartre utiliza nociones dialécticas tales como las de ser-en-sí, ser-para-sí, ser-para-Otro, ser-en-sí-y-para-sí. Son éstos conceptos fundamentales en las primeras partes de la *Ciencia de la Lógica* de

¹ Véase, "An Interview with Jean-Paul Sartre", en *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, comp. P. A. Schilpp, La Salle, III, 1981, p. 9; cf. pp. 13, 18 s.

Hegel, más específicamente en su “Lógica del Ser”, conceptos que deben servir como principios para el desenvolvimiento de la suma-total de las categorías abarcadas por la ontología de Hegel. Sin embargo, el uso que de estos términos hace Sartre es muy distinto del de Hegel. Sartre arranca de un modelo fenomenológico: se pregunta por la manera como el hombre puede conocer el mundo y actuar en él. El modo husserliano de explicar las acciones del hombre en términos del significado noemático, desconectado del mundo real gracias a la reducción fenomenológica, le parece inaceptable a Sartre; para él, es preciso restablecer las relaciones ontológicas entre el hombre y el mundo. El hombre es lo que es categóricamente mediante el mantenimiento de relaciones con el mundo y los fenómenos, tales que le sirvan teleológicamente, a la manera como Heidegger había hablado de estructuras *existential* y *existenziell* en *Sein und Zeit*. Sin embargo, le pareció a Sartre que los tipos básicos de relaciones, o estructuras subjetivas, del hombre se expresaban mejor en los términos dialécticos básicos o principales anteriormente señalados. Tan pronto como se sigue esta receta, surge una situación peculiar: un término dialéctico, como el ser-en-sí (*en-soi*), que significa al Ser sin relaciones en la abstracción categorial, se utiliza ahora para designar a lo opuesto del sujeto en la medida en que esto no se ve afectado por la relación del hombre con él; representa a la plenitud de lo que se encuentra en una no-relacionalidad epistémica con el hombre.² La utilización de la terminología se torna más peculiar aún en el

caso del sujeto mismo. El retorno del hombre hacia sí mismo, en la conciencia de sí y la teleología, siendo su ser un ser-para-sí (*pour-soi*), marca no sólo su diferencia categorial respecto del en-sí, sino igualmente su acto de ser él mismo mediante no-ser, o negar, el en-sí existente. De tal modo, el término dialéctico cumple la finalidad de forjar una ontología de la intencionalidad que incorpora motivos tanto heideggerianos como husserlianos.³

Patentemente, entonces, dado el uso heterodoxo que hace Sartre de los términos dialécticos, la manera hegeliana de introducirlos lógicamente —mediante el empleo de la negación como vehículo para reconstruir los conceptos de manera de hacerlos determinados— tiene que ceder su lugar a otra cuenta y razón. La negación pasa a ser un suceso ontológico, un *surgimiento*, que milagrosamente forma parte de una concepción de unidad del sujeto o ser-para-sí. No debemos reflexionar aquí sobre las dificultades ocasionadas por este procedimiento sartreano; baste con decir que la dialéctica de Sartre sigue siendo un esquema abstracto y de una sola hilera; el hombre niega el en-sí y, de tal modo, se le dan los fenómenos; el hombre niega el en-sí y, de tal modo, sigue siendo finito; jamás puede “ser” en el modo en-sí lo que es categorialmente, a saber, un para-sí, ni puede ingresar en contextos superiores o unidades sociales. Sigue siendo un sujeto epistémico y pragmático, descrito en una dialéctica estática.

Este estado de cosas se torna tanto más evidente en el tratamiento que le da Sartre al ser-para-Otro del hombre (*etre-pour-autrui*). Aquí el caso es el de negar “un” ser-para-sí, más que el en-sí. El hombre

² Es de comprenderse que surjan problemas respecto de los casos particulares de seres-en-sí, y del meta-uso del término para ser “plenamente” lo que uno es. Se telescopian distinciones necesarias.

³ Para encontrar mayores detalles, véase, K. Hartmann. *Sartre's Ontology*, Evanston 1966, pp. 33, 126, 136 ss.

niega que tal Otro sea él mismo, pero el Otro lo niega igualmente a él. En su famoso análisis de la mirada, Sartre quiere mostrar cómo registro yo infaliblemente una mirada que me confunde con un objeto, que me da calidad de objeto, y cómo una suerte semejante, en forma de alternación, puede correr el Otro. Como resultado, yo y el Otro estamos vinculados por negaciones mutuamente exclusivas solamente; no es posible ninguna inclusión en contextos no-antagónicos —amistad, formaciones sociales de cualquier clase— y la única excepción es un nexo colateral de seres humanos en posición de objeto ante un Otro-controlador (*nous-objet*).

Se ve, con sólo pasar la más sumaria revista a el *EN*, que la dialéctica de Sartre está predispuesta: inculca un mensaje existencialista, a saber, el de que el hombre está condenado a la libertad absoluta en soledad. Este mensaje se desprende de una dialéctica que utiliza principios dialécticos cómodamente instalados en una ontología categorial para denotar casos particulares; el hombre queda recluido en el nivel abstracto de principio, pues su existencia misma no llega a más que la de no-ser algo concreto, independientemente de los contextos epistémicos, pragmáticos o sociales. Sin embargo, enterados del uso ilícito que Sartre le da a la dialéctica, no tenemos por qué aceptar la libertad solitaria. Una vez que se nos revela la sospechosa abstracción del esquema, el mensaje de Sartre ha perdido para nosotros todo su apyo.

La dialéctica en CRD — El proyecto

En la *CRD*, la segunda gran obra filosófica de Sartre, lo que puede alegarse en favor del pensamiento dialéctico tiene un cariz muy distinto. En esta obra, Sartre nos presenta una teoría que abarca un núme-

ro considerable de formaciones sociales. Nos preguntamos de qué manera pueden considerarse comprensibles estas formaciones sociales desde el punto de vista descollante de una *praxis* individual y cómo es que la inclusión del hombre en ellas influye en la apreciación de su libertad. El proyecto mismo nos revela que el antagonismo como única relación social del hombre, como se ve en el *EN*, ha sido superado; ciertamente, la teoría utiliza un *nous-sujet* en varios niveles. El interés recientemente contraído por Sartre en una pluralidad de formaciones sociales trae consigo el que su teoría tiene ahora que dar cuenta y razón de una sucesión dialéctica de niveles o hileras, hecho que contrasta marcadamente con la posición de una hilera del *EN*. Consecuentemente, un recurso por demás dialéctico, que no encontramos en la dialéctica estática del *EN*, entra en juego, un avance desde una afirmación a la siguiente, en la que la deficiencia o abstracción de una determinada posición impulsa, al menos idealmente, a pasar a la consecuente. La teoría es fecunda y podemos entenderla como contraparte moderna de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.⁴

Dos consideraciones guían a Sartre en su teoría. Una es la de que la teoría tiene que anclar en la *praxis* individual; tal *praxis* funcionará como el centro de comprensión del mundo material y social; en pocas palabras, como el sujeto teórico. Partiendo de la *praxis* que se comprende-a-sí-misma, la teoría cobra la forma de una revelación de toda una variedad de formaciones sociales, o *ensembles*, que constituyen el ambiente social que condiciona las *praxis* en concreto. A la dialéctica correspondiente

⁴ Cf. K. H. Sartre *Sozialphilosophie*, Berlín 1966, p. 201 ss.

se la llama *dialectique constituante*, a la que se añade una sospechosa *dialectique de la passivité* o *anti-dialectique* (CRD, p. 154), para dar cabida a la alienación del hombre debido a circunstancias materiales. La otra consideración es la de que debe existir una dialéctica especial, una *dialectique constituée* (ibid.), para explicar acciones plurales que se comprenden a sí mismas de parte de grupos, que encierran la reconstitución de praxis individuales. Una vez que la teoría ha llegado a la etapa de condicionamiento máximo de las praxis (en un “ensemble” llamado “clase”), pasa a la constitución activa y concertada de formaciones sociales, partiendo desde un grupo incoativo hasta llegar a derivaciones de carácter de grupo entre las cuales reaparece la clase. En todo esto, aun en las etapas que se ocupan de la acción de grupo, a la teoría se la considera como *regressive* (CRD, p. 155), es decir, que retrocede hasta la totalidad de los conjuntos sociales que condicionan al hombre.⁵ Así pues, la CRD va desde una libertad abstracta inicial en la praxis (expresada en términos del materialismo dialéctico), a través de una serie de *ensembles* cada vez menos libres -reciprocidad o pares, triples, en los que un Tercero coordina *praxis* según su voluntad, formaciones ordenadas serialmente ocasionadas por la escasez, colectivos que obedecen a imperativos materiales personificados por propietarios en su calidad de Terceros— hasta las clases como el renglón final, con lo que se sugiere que el involucramiento del hom-

bre en estructuras sociales alienadoras es una consecuencia inevitable establecida por la *dialectique constituante* de Sartre. La parte siguiente de la teoría, que se ocupa de una *dialectique constituée*, invoca una emancipación de tal necesidad, un levantamiento plural en un *groupe en fusion*, que en lo sucesivo servirá de modelo de la libertad social. No siendo en sí mismo ninguna entidad social o unidad ontológica —estado de cosas que, en términos sartreanos, comprometería a la libertad individual—, el grupo naciente tiene que sufrir un desarrollo a fin de dar lugar a un unísono estable entre sus miembros. Sartre recurre al terror como medio para convencer a los miembros vacilantes del grupo a ceñirse a la causa común, en tanto que el juramento sirve de instrumento para justificar el terror contra los desertores; entre las demás medidas para conseguir la consolidación del grupo figuran las estructuras de mando para fortificar al grupo en contra de las influencias externas, controles más apretados para combatir a las estructuras seriales dentro del grupo—, medidas que en su conjunto dan como resultado una total alienación al final de la trayectoria regresiva.

Una indagación metodológica

Haciendo a un lado los detalles descriptivos de Sartre a fin de pasar inmediatamente a las preguntas ocasionadas por la dialéctica propuesta, o conjunto de dialécticas, nos preguntamos por qué el avance de la teoría, regresivo como es en el sentido que le da Sartre⁶ se dirige hacia la alienación como resultado inevitable de una praxis libre. Al igual que en el *EN*, tenemos la sensación de un mensaje poco grato que

⁵ El uso del término “regressive” en la parte medular de la CRD difiere del que se le da en la introductoria *Question de Méthode*, donde el objetivo es explicar un individuo en términos de su situación individual. Cf. K. H. Sartres *Sozialphilosophie*, pp. 52-56. *L'idiot de la famille* tiene como modelo *Question de méthode*.

⁶ Cf. K. H. Sartres *Sozialphilosophie*, p. 66.

despierta la curiosidad en lo referente a las razones teóricas aducidas en apoyo del mismo. Por bien de una mayor claridad, será oportuno enunciar de nuevo el mensaje. Sugiere que la alienación es resultado de relaciones humanas sometidas al régimen de la escasez —factor que es externo, no-dialéctico y contingente— y que, por lo tanto, la libertad sólo puede alcanzarse mediante una emancipación por la fuerza. Sin embargo, como el grupo emancipador se ve de nuevo en problemas —esta vez no tanto a causa de la escasez como a consecuencia de su necesidad de imponer medidas coercitivas para asegurar la fidelidad a la libertad particular-del-grupo— tenemos que aguardar a otra emancipación más, esta vez histórica, puesta por obra mediante un proceso histórico-mundial sin un sujeto director (*totalisation sans totalisateur*, CRD, p. 754), de modo que, eventualmente, ningunas condiciones alienadoras obligarán a los grupos a apretar los controles en la búsqueda, auto-frustrante, de la libertad. Y repitiendo: ¿por qué todo esto? ¿Por qué optar por un negativo debilitamiento de los *ensembles*, por qué invocar la emancipación como la única salida, por qué —luego del aborto de la emancipación en la teoría propiamente dicha— cifrar nuestras esperanzas en una emancipación final colectiva en el futuro?⁷

Una mirada a dos dialécticas prototípicas tal vez nos sirva de algo. En una dialéctica hegeliana, una determinada posición es analizada haciendo referencia a su opuesta, y de manera tal esto que,

⁷ Cabe reconocer que la indagación que estamos formulando constituye tan sólo una manera, entre muchas otras, de encarar la valoración de la CRD; podríamos hacerlo, por ejemplo, siguiendo la línea de censurar la floja concatenación de las diversas etapas en la CRD. Sin embargo, nuestra indagación nos permitirá abordar los temas mayores.

so pena de contradicción, una novedad conceptual tiene que ser invocada como resultado. Esta novedad quizás sirva para ahondar un potencial negativo, pero en última instancia, el resultado dialéctico será afirmativo, y ejemplificará la verdad. Un antecedente deficiente nos impele a buscar un complemento tal que, con su ayuda, la deficiencia pueda ser superada en una solución afirmativa. Y tomando un ejemplo de la *Filosofía del Derecho* de Hegel: si el obrar mal no puede regularse en la esfera del Derecho Abstracto, ni en la de la Moralidad, la novedad de la Vida Ética (*Sittlichkeit*) tiene que invocarse como solución. Y si dentro de la Vida Ética —que abarca a la familia, la sociedad, la corporación y el Estado— resurgen las deficiencias, el dominio de lo político se nos mostrará como la solución última a los agravios sociales. No ocurre otro tanto en la CRD de Sartre. Pero ¿por qué? ¿Por qué las personas vinculadas entre sí a través de la reciprocidad y enfrentadas a un tercer antagonista no habrían de llegar a la novedad del pacto, de las relaciones obrero-patronales convenidas, de las garantías políticas?

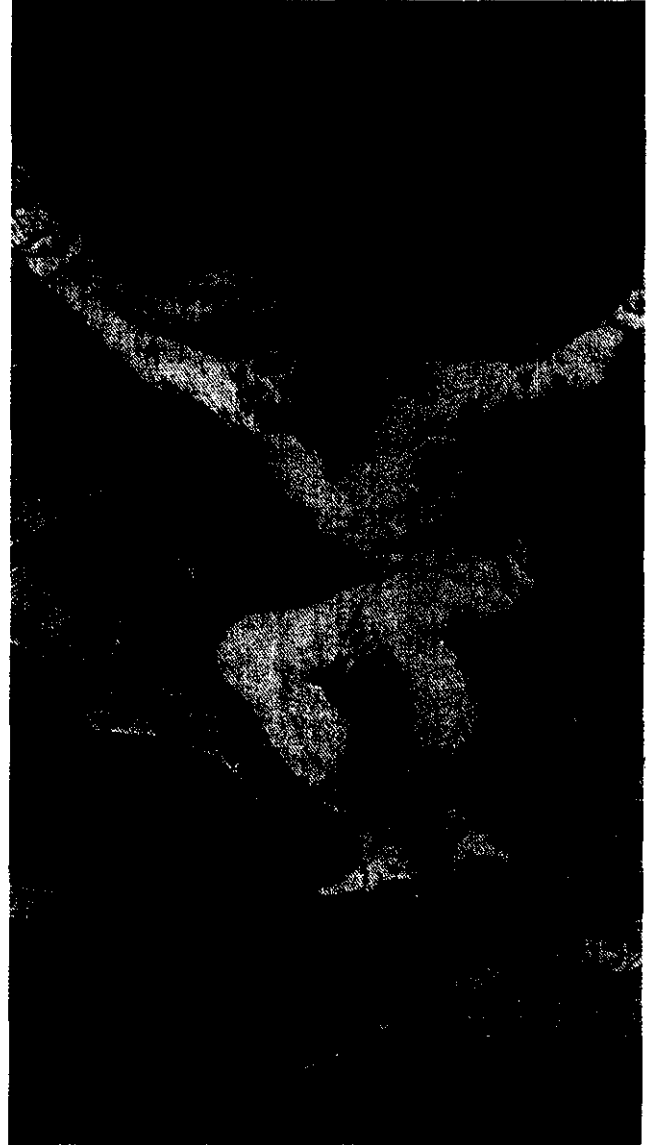
Antes de que iniciemos el intento de dar respuesta a esta pregunta, examinemos otro prototipo dialéctico, el marxiano. La dialéctica de Marx en *El capital* arranca de un postulado negativo, el de la mercancía, que luego se convierte en origen de negativos realzados, como el comercio, la producción de plusvalía, una clase obrera alienada, las disteleologías del modo capitalista de producción, con la visión final de la auto-destrucción del modo capitalista de producción. ¿Por qué no acepta Marx la mediación afirmativa de las oposiciones en el pacto, en las estructuras políticas? Una manera de contestar consiste en decir que lo que Marx quiere darnos es una “teoría crítica”, una teoría que saca a luz las fallas del capitalismo. Pero, entonces, la teoría

sería dependiente de esta intención y podría ser, de hecho, errónea.⁸ Otra respuesta, que no invalida la anterior, consiste en decir que, para Marx, una posición en su esquema dialéctico equivale a una realidad, la cual en el camino conducente a un nuevo desenvolvimiento dentro de la teoría no puede ser sustituida por una novedad que la cancele. Más bien, tal posición da lugar a otras negaciones de un modo incidental y al mismo tiempo dialéctico, con el resultado de que la posición última equivale a una negación magnificada. Haríamos bien en interpretar la dialéctica de Marx de la doble manera indicada, como teoría crítica que tiene como objeto establecer una conclusión negativa predefinida, y como una dialéctica "real" de la que se espera que se apegue a las entidades de las que se está ocupando, con lo que excluye una novedad afirmativa.

Estimación de la dialéctica de Sartre en la CRD

La dialéctica de Sartre en la *CRD*, considerada como unidad, guarda semejanza con la de Hegel, en la medida en que una posición afirmativa, aunque abstracta, sirve de punto de partida para la teoría. Sin embargo, las etapas sucesivas dialécticas de la posición inicial se ajustan a la idea marxiana de que representan a un real categóricamente idéntico —en el caso de Sartre, el dominio de lo social formado por praxis individuales—, tal que las etapas sucesivas

⁸ Podría argumentarse, además, que sólo las teorías dialécticas que tienen un resultado afirmativo pueden justificar que los antecedentes conduzcan hasta el resultado que se quiere justificar, o que el resultado afirmativo sea una condición de verdad de cualquier teoría dialéctica. Cf. K. H. *Die Marxsche Theorie*, Berlín 1970, pp. 460-464.



pueden mostrársenos como consecuentes homónimos, cuasi-causales de sus antecedentes. Como le pasa a Marx, Sartre no puede invocar una novedad afirmativa una vez que lo negativo ha sido introducido, aun cuando no-dialécticamente, a través de la escasez. La emancipación, otro recurso no-dialéctico que descansa en la experiencia antropológica de que en casos de peligro extremo —supuestamente ocasionado por la explotación de la clase trabajadora— los seres humanos desafiarán a su destino y se emanciparán, monta la escena para una segunda corrida de la dialéctica. Pero, de nuevo, lo real categóricamente idéntico —el grupo formado por praxis individuales— no puede menos de forjar estructuras alienadoras que tienen como objeto garantizar su supervivencia como grupo. Lo que tiene de negativo es su particularidad, su incapacidad de ceder su lugar a la universalidad como novedad afirmativa. Esto, según Sartre, no sería más que un concepto sobrepuesto, no una realidad revelable por el desarrollo dialéctico.

Sartre tiene conciencia del carácter no-hegeliano de su dialéctica cuando reclama un *nominalismo dialéctico* para su teoría (*CRD*, p. 132). Correctamente entendida, esta noción encierra la razón por la cual la dialéctica de Sartre —hegeliana en cuanto está basada en un comienzo afirmativo, aunque abstracto; marxiana por cuanto acepta un real que excluye a la novedad afirmativa— tiene las características que la distinguen. No es aceptable desde un punto de vista metódico. El análisis de lo que significa hacer teoría dialéctica nos muestra que una dialéctica “real” viola la razón de ser de la dialéctica, a saber, descubrir una progresión de conceptos en dirección de una calidad de concreto afirmativa. Lo que importa es la observancia de la racionalidad, no el retrato de un real nominalista. De tal modo, la

dialéctica puede decirnos qué clase de estado social sería racional defender, pero no puede comprometerse con las inevitabilidades alienantes de un mundo social circunscrito a las praxis individuales. Visto desde otro ángulo, podríamos decir que lo que hay de erróneo en la dialéctica de la *CRD* es el sujeto teórico: una praxis particular, o un grupo particular, pueden verlo todo, por cierto, en términos particulares; la alienación y el antagonismo, en vez de un orden institucional racional, sería el resultado. Por varios conceptos, entonces, cabe censurar a la posición dialéctica de Sartre y, con ella, al mensaje emancipador en apoyo del cual fue concebida.

Podría argumentarse, empero, que al tratar de manera sistemática a la teoría de Sartre, nos estamos olvidando de su tendencia histórica. ¿No podría exonerarse la teoría, si nos tomásemos más en serio sus insinuaciones relativas a la futura emancipación? ¿No podríamos perdonar el retrato negativo del dominio social, tal cual lo encontramos en Sartre y en Marx, mientras exista una “salida” histórica? Esta sugerencia nos exige aclarar de qué manera lo histórico y lo sistemático se relacionan en Marx y en Sartre. En el caso de Marx la respuesta es que quiso las dos cosas, que fuese histórica y sistemática; *El capital* exhibe una argumentación sistemática y, sin embargo, supuestamente traza un desarrollo histórico. En el caso de Sartre, la teoría debería tener dos partes. El segundo volumen de la *CRD*, que habría de ocuparse de la historia (en una *expérience progressive*, *CRD*, p. 155) jamás fue escrito, salvo por lo que hace a una determinada cantidad de material manuscrito inédito,⁹ lo que nos dejó

⁹ Cf. R. Aronson. “Sartre’s Turning Point: The Abandoned *Critique de la raison dialectique*, volume Two”, en: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, op. cit., pp. 685-708.

con el volumen I, el cual, aunque orientado hacia una *anthropologie structurelle et historique* (CRD, pp. 105, 156) contiene únicamente una *anthropologie structurelle* (CRD, p. 156) es decir, una teoría sistemática. La semejanza, como si los asuntos sociales se desarrollasen en el tiempo a la manera como hace Sartre que se sucedan unos a otros en su teoría —todo realzado con ricos detalles ilustrativos, por ejemplo, cuando el grupo en fusión tiene como modelo el asalto contra la Bastilla— no debe engañarnos; la analogía no es estricta y no puede convertir a la CRD en una teoría histórica. Lo más que se puede decir es que se recurre a la historia para que aporte la solución afirmativa negada por la teoría sistemática. Sin embargo, puesto que la teoría histórica prometida, bosquejada en el volumen existente, estaría sujeta a los descubrimientos de la teoría sistemática, o los tendría como principios, sabemos de antemano que cualquier desarrollo histórico tiene que conducir por fuerza a ciclos de alienación perpetuamente renovados. Esto es lo que les ocurre, conforme a la teoría sistemática, a las praxis y grupos enraizados en la particularidad, no obstante lo cual pretenden ser, para los fines de la teoría, agentes universales en la sociedad y en la teoría social. (Hay una analogía con el caso de Marx, en el

que la clase trabajadora, o el partido de la clase trabajadora, no obstante su particularidad, reclama la universalidad para su papel histórico). No puede preverse un resultado afirmativo. Pensar de otra manera significa exponerse a un sacrificio intelectual.

Conclusión

Quizás haya que presentar una disculpa final. En lo que se ha dicho, poca atención se ha prestado al elemento descriptivo en la CRD de Sartre, que para muchos es su mérito principal. (Bastaría con mencionar tan sólo la noción de *sérialité* para corroborarlo.) En cambio, pusimos toda nuestra atención en la dialéctica considerada como vehículo teórico de Sartre y en el mensaje a ésta ligado. Nuestra conclusión es la de que la teoría, cualesquiera que puedan ser sus méritos descriptivos, incita a que se le hagan críticas graves, por razones metodológicas. Como en el caso del *EN*, aunque de manera diferente, la teoría no está a la altura de su mensaje. El *desideratum* de una teoría racional y afirmativa, en el campo de lo social, no ha sido demostrado como algo imposible. De modo que bien podremos seguir haciendo esfuerzos en esta dirección. ☞