

# **VI. La dialéctica en la explicación social**



---

## Ontología e historia en Sartre

Giovanni Cera

1. *Inmediatamente después de la publicación de las Cuestiones de Método y de la Crítica de la razón dialéctica*, muchos críticos vieron una sustancial continuidad en la biografía intelectual de Sartre, y afirmaron que las últimas obras se distinguían de las primeras únicamente en aspectos formales, o bien por ciertas innovaciones de contenido debidas al distinto horizonte histórico en que habían madurado y no a una connotación teórica diferente de las tesis ahí expuestas. En el momento del debate sobre el marxismo con Sartre, se interrogaban si éste era auténtico o falso, integral o parcial, franco o utilitario, sentido o solamente ostentoso. Mucho y muy aprisa se ha escrito al respecto. Un poco porque se trataba de intervenciones inmediatas sobre dos obras, ciertamente empeñosas y estimulantes; tal vez porque la discusión conllevaba, como sucedió a menudo cuando se analizaron las obras de Sartre, la admisión y el uso preconcebidos de instrumentos analíticos de tintes sentimentales o, peor, viscerales. El hecho está en que la mayoría de las veces nos hemos movido en un plano de escasa profundidad.

Una de las conclusiones, en efecto, a la que llegó la parte consistente y autorizada de la crítica sartreana, no solamente en los años inmediatamente sucesivos a la publicación de los escritos mencionados, sino también después, es a la de que Sartre nunca dejó de ser existencialista; que tal vez modificó su existencialismo dándole un nuevo aspecto, pero no lo abandonó.

Este juicio, que en algunos aspectos es verdadero, resulta todavía de una sustancial debilidad cuando se asume de manera absoluta, si se tienen

---

en cuenta algunos datos relativos a *Cuestiones de método* y a la *Crítica de la razón dialéctica*:

a) El abandono del sujeto singular como esfera temática del discurso filosófico y su sustitución por realidades sociales más o menos amplias: desde grupos de colonos hasta trabajadores de fábrica o de oficina, desde conglomerados de personas esperando el autobús hasta clases sociales como organismos prácticamente homogéneos, Sartre analiza no solamente el aspecto meramente cuantitativo y, por lo tanto, pseudo dialéctico, sino también la vida propiamente colectiva, las interacciones y los intercambios concretos, los procesos de identificación.

b) La superación del prejuicio de concientización por el cual la realidad es reducida a múltiples e infinitos centros de actividad del pensamiento: en las obras del Sartre post-existencialista se resalta en particular la constitución material de los hombres, su ser corpóreo, su estructura física.

c) La atenuación, para no decir la desaparición del sentido trágico relacionado con la existencia. La filosofía enunciada en las *Cuestiones de método* y, más explícita y orgánicamente, en la *Crítica de la razón dialéctica*, se abre sobre el mundo y se proyecta eficazmente sobre el devenir; ya no existe en esta concepción el culto a la interioridad y a la privacidad, ni la tesis de la frustración ontológicamente deducida y, por eso, fatal y cierta de los intentos de socialización y armonización efectuados por los sujetos; tampoco aparece la imagen de un hombre totalmente centrado e involucrado en el presente, dado que el futuro, hacia el cual estructuralmente se proyecta, le tiene reservado fallas y fracasos. Lo trágico, que se advierte en las páginas de las *Cuestiones de método* y en la *Crítica de la razón dialéctica*, proviene del conjunto de problemas que

se une al destino del hombre, no a una sentencia desde siempre y para siempre decidida de sufrimientos provocados por inevitables rupturas y conflictos. En suma, Sartre ya no dice: "La realidad humana es padeciente (sufre, trad. I) en su ser, porque surge al ser como perpetuamente infestada (porque surge continuamente obsesionada, trad. I) por una totalidad que ella es sin poder serlo, ya que justamente no podría alcanzar el en sí sin perderse como parásito. Es, pues, por naturaleza, conciencia infeliz, sin trascender posible de ese estado de infelicidad."<sup>1</sup> Pero más concretamente: "Nuestra tarea histórica [...] es la de aproximar el momento en que la Historia sólo tenga un sentido y en el que tenderá a disolverse en los hombres que la harán en común".<sup>2</sup>

d) La crisis de la visión factual-ontológica de la libertad, que ya no es una condición estable del hombre, sino forma histórica; no es un atributo inherente a cada persona tomada por sí, sino una función relacional; no una posesión de todos por decreto 'Divino', sino, a menudo, privilegio de algunos por 'casualidad' histórica. Es cierto que la presencia en el léxico y en el planteamiento teórico de la filosofía existencial sartreana de un nombre-idea clave como es la *libertad*, produce una situación íntimamente contradictoria, dado que una filosofía en gran parte cerrada y pesimista no debería fundarse en un concepto que comporta y alude siempre a algo activo y optimista, pero así lo entiende Sartre; es decir, en términos 'realistas' y 'sustanciales', la libertad traiciona una condición de condena

<sup>1</sup> Sartre. *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 143.

<sup>2</sup> Sartre. *Cuestiones de método y Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 77.

perpetua del hombre, en su intrascendible estado cripto-creaturalista ("el para sí [...] no es fundamento ni de su ser ni del ser de otro ni de los en-síes que forman el mundo")<sup>3</sup> y de abandono, generando una invencible angustia.

e) El uso consecuente de la categoría de posibilidad, en contraste con lo aporético hecho en los años cuarentas, cuando lo posible cubría lo necesario y lo necesario se disfrazaba y contrabandeaba con las vestimentas de lo posible. No puede existir una sensata adopción de lo posible, como instrumento lógico y hermenéutico, sin una contemporánea y no formal asunción de la historicidad del ser, o sea, del devenir como estructura de la realidad. La atmósfera natural que se respira en *El ser y la nada* no consiente la vinculación de una sana teoría de lo posible.

Todas estas y similares anotaciones que se pueden añadir, leyendo sinópticamente las obras sartreanas de los años cuarentas y *Cuestión de método* y la *Crítica de la razón dialéctica*, prueban la insostenibilidad de la tesis de un Sartre siempre y totalmente existencialista. Sin embargo no logran anular la circunstancia de la presencia de elementos no marginales de continuidad entre los dos grupos de obras; sólo que, más que una actitud existencialista intemporal, o sea repetida y reencarnada en los diversos momentos del itinerario teórico recorrido por el filósofo, el punto de cohesión y unificación de la historia del pensamiento sartreano se encuentra en la dimensión, o, mejor dicho, en el gusto ontológico que contienen muchos de sus análisis. Si el ontologismo (que a menudo sostiene y se confunde con el existencialismo, al punto de quitarle la imagen y la fecundidad problemática propia)

del *Ser y la nada*, es transparente y manifiesto hasta en el subtítulo de la obra, la caracterización ontológica en *Cuestiones de método* y en la *Crítica de la razón dialéctica* es menos visible.

Aquí los componentes ontológicos están más escondidos y son más sutiles, y la perspectiva histórica a través de la cual se examinan los temas escogidos nos lleva fácilmente a omitirlos. Buscaremos evidenciar algunos, advirtiendo que no son parte del prejuicio de compromiso histórico sostenido por Sartre. La ontología Sartreana es análoga a la elaborada por el último Lukács; es decir, consiste en una descripción de las estructuras típicas y homogeneizantes que presiden el desarrollo del hombre como ente social e histórico.

2. Una de estas estructuras tiene que precisarse en el proyecto. No es que en los escritos precedentes, de modo especial en *El ser y la nada* y en otros ensayos y artículos de inspiración existencialista de los años cuarenta, tal concepto esté ausente o carezca de importancia, sino que tiene un significado notablemente diverso respecto al que se le atribuye en las *Cuestiones de método* y en la *Crítica de la razón dialéctica*. Mientras que ahí el proyecto se resuelve en la libertad, aquí se soluciona de manera distinta; y más bien deriva su conotación y su nuevo sentido de la particular relación que mantiene con la libertad. En *El ser y la nada* se lee: "La realidad humana es su propio trascender hacia aquello de que es falta; se trasciende hacia el ser particular que ella sería si fuera lo que es. La realidad humana no es algo que existiera primero para estar falta posteriormente de esto o de aquello: existe primeramente como falta y vinculación sintética inmediata con lo por ella fallido".<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Sartre. *El ser y la nada*, Op. Cit., p. 678.

<sup>4</sup> Op. Cit., p. 141.

---

El proyecto es, entonces, un modo de ser fundamental del hombre: no existe hombre sin proyecto ni proyecto sin hombre. Proyectarse significa trascender una situación dada, hacer prevalecer la vida de la acción superante sobre la inercia del estatus o de la repetición, transformarse y renovarse.

Es la condición de deficiencia y de no exhaustividad, que le es estructuralmente propia, lo que lleva al hombre a proyectarse, a no ser lo que no es. Si su condición fuese la de completo o saciado, el hombre no actuaría, dado que la relación, que es condición de la acción, no lo constituirá en su ser, pero esta conexión entre ausencia, necesidad (de ser) y proyecto, revela con claridad lo ontológico del proyecto en cuanto figura antropológica, *constitutivo*, o sea necesario y estable; es el *deficere*; también constitutivo es el hacer, *facere*.

Pero el proyecto no es otra cosa que la libertad; cada proyecto expresa y realiza la libertad que es el hombre. No puede suceder que nos proyectemos de manera no libre, o sea, en estado de sujeción o de reconocimiento en lo que se hace. Aunque se quisiera no se podría obtener, puesto que cada quien tiene la libertad desde siempre y nunca la pierde; se identifica con ella totalmente.

Se debe más bien decir que la libertad es ahí donde el hombre *no es*; el hombre se constituye a través de sus actos (la existencia precede a la esencia, aclara Sartre en *El existencialismo es un humanismo*), los cuales se hacen posibles o, de todos modos, se nutren de la libertad que él es. Este concepto se puede también expresar afirmando que la libertad hace existir el valor al mismo tiempo que hace existir al hombre.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *Op. Cit.*, p. 147.

El valor no precede al acto (humano), pero se constituye con él, le es consubstancial. No hay ningún valor que desarrolle una función normativa; yo no puedo existir (o sea actuar) en obediencia a lo que yo mismo no soy. El realismo, el 'objetivismo' o el 'universalismo' de los valores no tiene cabida en el registro teórico sartreano. En cambio, a la libertad la considera real, objetiva y universal; ella es y hace ser al hombre en el modo que le es propio, es decir, en cuanto sujeto-valor, proyecto autoconstitutivo de (su) valor: "no soy nada más que el proyecto de mí mismo allende una situación determinada, y ese proyecto me prefigura a partir de la situación concreta, así como, por otra parte, ilumina la situación a partir de mi elección".<sup>6</sup> Puesto que todo límite proviene de *mí*, soy la libertad absoluta. Pero considerada la libertad como hecho ontológico el proyecto se configura como el nexo de manifestación de ella, de la cual repite también, por necesidad, el carácter de su deducción factual y de su pertenencia al hombre *naturaliter*.

La libertad y el proyecto, en las *Cuestiones de método* y en la *Crítica de la razón dialéctica*, divergen. Aquella adquiere la dimensión de forma histórica; éste continúa caracterizando al hombre como tal, o sea, conserva la connotación ontológica que tenía en *El ser y la nada*. Esta distinción entre proyecto y libertad hace posible superar la enorme ambigüedad en que se movía Sartre en los escritos existencialistas, donde una sintaxis conceptual, sostenida por el principio de la libertad, paradójicamente no toleraba la idea de la liberación, o al menos la volvía pleonástica, si no insensata. En efecto, una libertad, que se supone garantizada anticipadamente, no puede ser algo por alcanzar; y

<sup>6</sup> *Op. Cit.*, p. 674.

es por lo tanto inútil, además de ser lógicamente infundado, ponerse a teorizar las vías, los mecanismos y los protagonistas a través de los cuales se puede alcanzar, y más bien es inútil discutirla como extendida a la realidad, factualizada y generalizada; la libertad no se puede definir. ¿Qué se puede decir de ella o cómo predicarla si no es posible definir y predicar su contrario? Lo no real de la libertad es, en efecto, la condición de su reconocimiento.

Pero volvamos al proyecto. "Para nosotros, el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él".<sup>7</sup> Es difícil encontrar un párrafo de las *Cuestiones de Método* más lúcido que éste: dice que el hombre tiene la estructura de ente proyectante, la cual es inmutable aun en la mutación del tiempo, de eventos y situaciones. La ontologitud del proyecto no está únicamente en el hecho de que ella me caracteriza constantemente, sino también, y sobre todo, en el ser atribuido de todos los otros hombres. Estos, como yo, son entes históricos, o sea situados rigurosamente en épocas y culturas determinadas; están alienados, lo que quiere decir que en sus actividades y en lo que obtienen dependen *del otro de sí*, "lo que no quiere decir que la empresa *como acción real del hombre sobre la historia* no exista, sino sólo que el resultado alcanzado —aun conforme con el objetivo propuesto— es radicalmente distinto de lo que aparece a escala local cuando se vuelve a colocar en el movimiento totalizador [...] Así hace el hombre la Historia: lo que quiere decir que si se objetiviza, se aliena; con este sentido la Historia, que es la obra propia de *toda* la actividad de todos los hom-

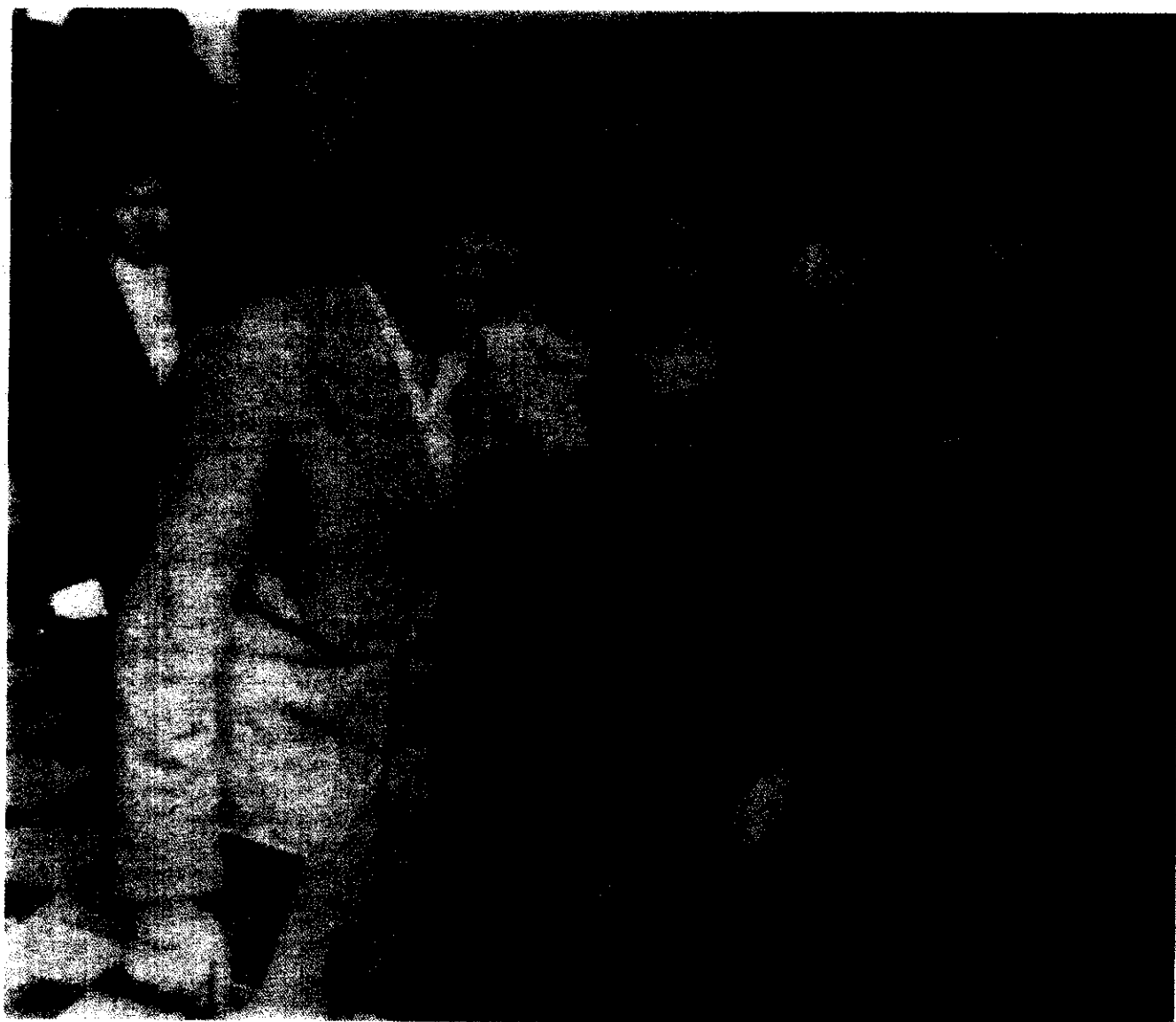
bres, se les presenta como una fuerza extraña en la exacta medida en que no reconocen el sentido de su empresa (aunque localmente haya tenido éxito) en el resultado total y objetivo",<sup>8</sup> y sin embargo no pierden el poder de trascenderse y de reconstruir su propio ser. De todos modos, también el condicionamiento 'material' de la actividad humana se puede ver como un hecho concebido ontológicamente, y esto ocurre cuando se evidencia el carácter no episódico y 'objetivo'. Diciendo que el hombre está 'mediado' por las cosas en la medida en que las cosas están 'mediadas' por el hombre",<sup>9</sup> Sartre no sólo da, marxistamente, una interpretación dialéctica de la relación sujeto-objeto, ni subraya simplemente la historicidad de esta relación en razón de la especificidad y determinación de sus polos constitutivos, sino asume la dialecticidad y la historicidad como formas del ser humano, o sea, considera la una y la otra presentes en cualquier parte y para cualquiera. No existe hombre que no sea 'mediado' por las cosas; ni se dan cosas que escapen a la 'mediación' del hombre. Y qué hacer, sino reafirmar la existencia de una indudable línea ontológica en la definición de la crítica antropológica cuando se lee: "La necesidad es negación de negación, en la medida en que se denuncia como una *falta* en el interior del organismo, es positividad en la medida en que por ella la totalidad orgánica tiende a conservarse como tal".<sup>10</sup> Lo que impresiona en estas palabras no es tanto la concepción negativa del hombre y su configuración originaria como estructura fisico-biológica, cuanto el hecho de que él es así por definición de ser. El 'carecer de' y el encontrar en la

<sup>8</sup> *Op. Cit.*, p. 75.

<sup>9</sup> *Op. Cit.*, p. 211.

<sup>10</sup> *Op. Cit.*, p. 212.

<sup>7</sup> Sartre. *Cuestiones de método y Crítica de la razón dialéctica*, *Op. Cit.*, p. 77.





conformación orgánica el nivel primario de la propia realidad son para cada hombre circunstancias no ocasionales, sino esenciales. E igualmente consustancial en cuanto se definan los sujetos es el estar relacionados entre ellos mismos; en efecto, "la reciprocidad es una estructura permanente de cada objeto".<sup>11</sup> Lo otro humano es fundamental, tanto como lo otro mundano; la alteridad es figura imprescindible, porque precisamente está ontológicamente fijada a la proyectualidad. Esta es la razón por la cual, en polémica con los científicos positivistas, Sartre afirma la existencia de una sola Historia y de una sola verdad;<sup>12</sup> no es que niegue la existencia de cosas y eventos, los unos diversos de los otros, en cuanto a una estructura y a una lógica de funcionamiento, sino que afirma que el principio que preside la formación de los mismos es único; ellos derivan de la acción de los hombres predicativamente unidos por el proceso de las mismas calidades fundamentales. La unidad de la realidad y de la verdad es un concepto ontológico.

3. Las anteriores anotaciones muestran, entonces, la presencia de una clara línea ontológica en el planteamiento y la resolución de los problemas en las *Cuestiones de método* y en la *Crítica de la razón dialéctica*. Puesto que la historicidad del hombre es, de cualquier manera, un *topos* fundamental de la antropología desarrollada por Sartre, se trata de ver cómo las dos cosas se conjugan entre sí: si la una resulta subalterna y funcional a la otra o si son tomadas de modo tal que tengan la misma dignidad y coexistan con la misma legitimidad.

Encontramos una clara respuesta a estas interrogantes en las páginas de la *Crítica de la razón*

*dialéctica* dedicadas al análisis de la escasez vista también como realidad de corte ontológico. Al decir que "la rareza (escasez) [. . .] funda la posibilidad de la historia humana"<sup>13</sup> y que la lucha entre los hombres, en cuanto expresión no secundaria de esta historia, tiene por "origen de la lucha [. . .] en cada caso un antagonismo concreto que tiene la *rareza* (escasez), con una forma definida, como condición material"<sup>14</sup>, Sartre parece moverse en una dirección ya bastante seguida por el historicismo, es decir, la de entender la historicidad como el empírico modificarse —pluralizarse de formas de ser inalterables y unitarias en su sustancia; sigue a Croce, entre otros, cuando —Sartre— consideró a los conceptos maneras de existir históricas de espíritu dividido eterno; y sucede a Meinecke, cuando, frente a las degeneraciones relativistas del ser y del logos, a las cuales el historicismo sostenía como necesarias para salvar la unidad de la realidad y del pensamiento, asume la multiplicidad histórica como el manifestarse de un principio en sí inmutable y compacto. Aparte del hecho, sobre el cual él particularmente insiste, de que una cosa es hacer posible la realidad de la historia y otra distinta determinar la realidad de ella, y de que si la escasez es la condición de la posibilidad de la historia no lo es de su realidad (dado que existen sociedades fundadas en la escasez que no tienen historia, donde vegetarían grupos humanos que hubiesen quedado en el ciclo de la repetición").<sup>15</sup> Se observa que, para Sartre, también la escasez en cierta forma se manifiesta de manera diferenciada, pero en su identidad y reconocimiento es siempre igual a sí misma; nunca

<sup>11</sup> *Op. Cit.*, p. 242.

<sup>12</sup> Consultar al respecto *Op. Cit.*, pp. 11-12.

<sup>13</sup> *Op. Cit.*, p. 258.

<sup>14</sup> *Op. Cit.*, p. 246.

<sup>15</sup> *Op. Cit.*, p. 259.

---

cambia al ritmo de las épocas históricas; mutan las manifestaciones empíricas de la escasez, pero ella, en sí misma, siempre existe, nunca desaparece: "decir que nuestra Historia es la historia de los hombres o decir que ha nacido y se desarrolla en el marco permanente de un campo de tensión engendrado por la rareza (escasez), es lo mismo".<sup>16</sup> ¿El problema del hombre es soslayado, entonces, en el sentido de uno de sus fundamentos ontológicos? Uno se pregunta: ¿la escasez, tanto como todos los otros aspectos y atributos del hombre más constantes, deben considerarse estructuras *lógicamente* preexistentes al existir histórico de sus supuestos trascendentales? Se debería contestar negativamente a estas observaciones de Sartre; según ellas la escasez "funda la posibilidad de la historia humana. Lo que implica dos reservas patentes: para un Historiador situado en 1957 no funda la posibilidad de toda historia, porque no tenemos ningún medio de saber si otra historia, constituida sobre otra base, con otras fuerzas motrices y con otros proyectos interiores, es o no lógicamente concebible para otros organismos de otros planetas o para nuestros descendientes, en el caso en que las transformaciones técnicas y sociales rompan el marco de la rareza (escasez)."<sup>17</sup> Pero estas palabras hablan de la necesidad de no ampliar más allá de lo lícito el campo de referencia (y de la validez) del análisis. Para Sar-

tre no hay otra ontología que la que hemos ilustrado, o sea, entendida como teoría de la recurrencia y de la invariabilidad. Hasta que se habla de nuestra historia, y únicamente de ella se puede hablar hoy en día sensatamente, se debe hablar de una realidad "sostenida" por formas de ser esenciales, objetivas y comunes o todos los hombres. Esto no significa que la historia sea subalterna de la ontología, sino, acaso, que existe orgánicamente con ella. En Sartre está ausente el compromiso derivacionístico o criptocreationístico o, al menos, necesario eterno, presente en otras concepciones historicistas, como las antes mencionadas de Croce y Meinecke, donde la realidad es duplicada en dos zonas de las cuales una no tuvo origen y no tendrá fin, mientras la otra tiene incesantemente origen y fin. Recurrir y unir no significa ser siempre, nunca terminar. Las estructuras no son tales que puedan sustraerse a la posibilidad de anulación. Lo que quiere decir que existe una historia más radical, de la cual se predica la misma ontología, a causa de la relatividad del propio objeto. Si Sartre no puede compartir la idea engelsiana de un necesario ocaso del hombre ("sea en lo que tiene de mutable, sea en lo que tiene de estable"),<sup>18</sup> tampoco puede sostener la necesaria continuidad, la inderivabilidad e infinitud cierta de su ser. ☞

<sup>16</sup> *Op. Cit.*, p. 258.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> Consultar al respecto la conclusión de la *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*.