
La crítica de la razón dialéctica: de la necesidad a la necesidad, circularmente

Juliette Simont

“Todo se descubre en la necesidad”, dice Sartre al principio del primer capítulo del primer tomo de la *Critique de la raison dialectique*.¹ Y añade, en las últimas páginas del manuscrito del segundo tomo: “determinación de la acción en su totalidad por la necesidad a la que rebasa para satisfacerla, tal es el fundamento del materialismo histórico”.² El punto de partida se nos muestra también como punto de llegada, conforme a una circularidad aparentemente dialéctica por excelencia, al cabo de un itinerario que, por consiguiente, tiene que haber consistido en el descubrimiento progresivo de lo que, sin embargo, era patente desde un principio. Es precisamente esta circularidad desplegada-replegada sobre sí misma, este retorno a algo que ya-estaba-allí, lo que Aronson le reprochó a Sartre en su recensión crítica del manuscrito del segundo tomo.³ En efecto, discierne en el texto una suerte de corte, de fractura, de grieta, que sitúa precisamente en el sitio en que Sartre, luego de haber estudiado el devenir concreto de la U.R.S.S. hasta el stalinismo de la década de 1950, retorna sobre la noción de *necesidad* como fundamento del materialismo histórico. Aronson, lejos de comprender este retorno como la revelación dialéctica de una verdad “devenida”, descubre en él la señal de un empobrecimiento radical del pensamiento de Sartre, del agotamiento, la fatiga de la dialéctica a la que el propio Sartre

¹ *Critique de la raison dialectique*, Ed. Gall, p. 164.

² *Manuscrit*, p. 500. La foliación es la de la versión dactilográfica.

³ Ronald Aronson. “Sartre’s turning point :The abandoned *Critique de la raison dialectique*”, volumen dos, en *The philosophy of Jean Paul Sartre*, Library of living philosophers, ed. P. A. Schilpp, p. 685 a 706.

había aludido,⁴ ve a Sartre precipitarse repentinamente en la tautología, en la redundancia, en la insistencia machacona en una concepción del Ser rebasada, en la lentitud excesiva del razonamiento. El cambio brusco, desde el análisis brillante de la historia de la U.R.S.S. hasta el texto repetitivo y sin relieve de las últimas páginas del manuscrito, da testimonio, según Aronson, de una profunda dramaturgia interior en la obra de Sartre, de un desgarramiento irreparable de su pensamiento: la evidencia de la imposibilidad de su proyecto, a la que ha llegado, el descubrimiento de la inaccesibilidad de su objetivo, dadas las premisas por él postuladas. Enloquecimiento circular, girando en el vacío, de la dialéctica, naufragio y profundo trastorno psicológicos.

El objetivo era proporcionar un fundamento inteligible, una inteligibilidad fundamentada, a la Historia o a la acción común. Las premisas consistían en que esto debía intentarse a partir del sitio de transparencia primordial de la *praxis* constituyente, la del libre organismo individual; que la *praxis* común carecía de todo ser irreductiblemente propio, y que encontraba siempre, antes bien, su inteligibilidad en la *praxis* constituyente. Es la primacía absoluta atribuida a la *praxis* individual la que condena principalmente a la empresa sartreana al fracaso —según Aronson aún— y es la ineluctabilidad manifiesta de este fracaso la que conducirá a Sartre a una crisis profundísima, que en el texto se traducirá en una repetición obstinada, casi obsesiva, de la problemática, en su *imposibilidad misma*: el carácter fundamental y primero del organismo individual en la génesis de la acción común. . . El retorno a la noción de necesidad como Ser mismo de la His-

toria será, para Sartre, su propia trampa, pues éste estara condenado a girar infernalmente en un círculo cuyo cierre él mismo ha decidido, prisionero de ese falso absoluto que chupa la sangre de su proyecto y mata su posibilidad: la *praxis* individual. No le cabe la menor duda a Aronson, de que ésta fracasa. Y da como prueba que Sartre, en las páginas dedicadas a la U.R.S.S., se puso a la tarea de elucidar la inteligibilidad de la lucha de clases; obnubilado por esta única prueba de la *praxis* individual libre, se desvía del itinerario que se había trazado y no da en el blanco: siendo que debía haberse ceñido al estudio de las diferentes multiplicidades prácticas y mostrado la manera como se las puede totalizar para formar una Historia, se polariza de nuevo sobre la individualidad y estudia la *praxis* de un dictador: Stalin, o cómo la *praxis* de un solo hombre puede esclavizar a toda una sociedad y desviar el proyecto común, el socialismo. Así pues, el propósito perseguido por Sartre, por fuerza de la fascinación que provoca en él la *praxis* individual se invierte; ya no es averiguar de qué manera la multiplicidad puede hacerse una en la unidad de una totalización histórica, sino cómo es que una *praxis* individual puede reducir a sí misma a toda una sociedad. Al cabo de esta desviación en lo tocante a sus objetivos, Sartre, por haber descubierto la imposibilidad de la empresa entera y rechazarla al mismo tiempo, caería en la repetición extenuada de la problemática de la necesidad y de sus relaciones con lo orgánico y lo inorgánico, con la que había inaugurado esta obra cuya inanidad no se le escapaba.

“La sociedad es, en efecto, el término que falta en su proyecto”,⁵ termina diciendo Aronson, con

⁴ *C.r.d.*, p. 517.

⁵ R. Aronson, *op. cit.*, p. 704.

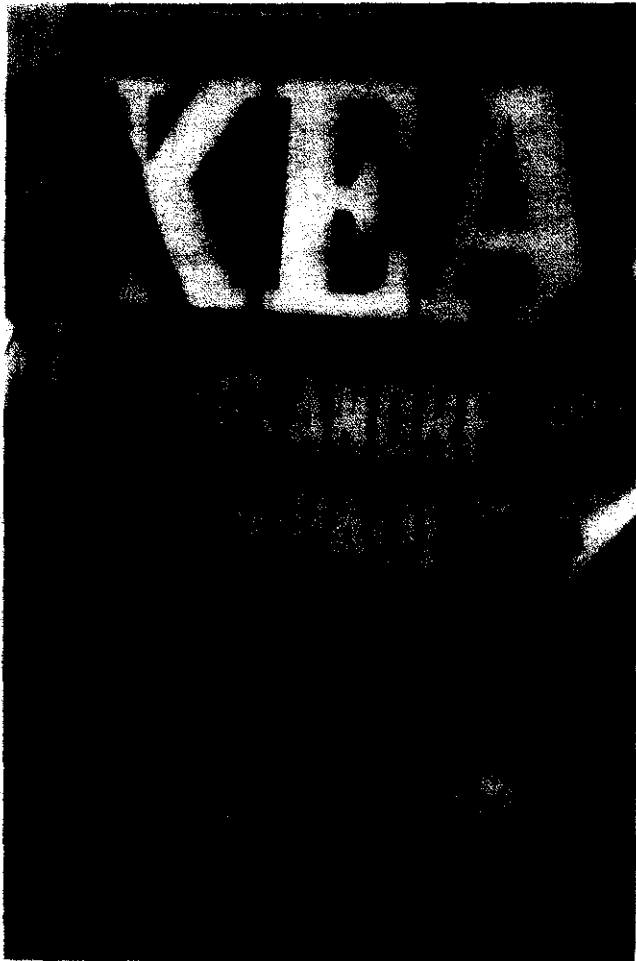
lo que, al parecer, cree administrar una infalible panacea que puede curar todos los males de Sartre. Si Sartre cree en las *praxis* del peón y del jardinero, que aun siendo recíprocas "*jamás dejarán de ser dos*"⁶ es porque quiere olvidar la cooperación previa que los une hasta en su separación y que consiste en que pertenecen a una sociedad tal que encontramos en ella propietarios de terrenos lo suficientemente grandes como para necesitar el trabajo de jardineros, o caminos públicos que requieren de un mantenimiento regular: progresivamente, la relación del peón y del jardinero expresa al todo social y no tiene lugar sino a partir de este último. En pocas palabras, ¿por qué Sartre, que se propone estudiar la acción común, no comienza por donde debe, a saber, la instancia comunitaria? Se habría evitado muchos sinsabores. . .

Vemos inmediatamente el carácter paradójico de esta crítica. Es tanto como reprocharle a Sartre no tal o cual punto de su proyecto, sino lo que se persigue en él. Se nos muestra como una reafirmación de la necesidad de un hiperorganicismo, el cual Sartre no cesó de rechazar al demostrar su carácter ilusorio. Se trata, al parecer, menos de una crítica desde el interior de la ambición sartreana que de una oposición pura y simple a que se movilice. Sartre no conseguirá llegar a la acción común. . . pero es hacer poco caso quizás del rigor despiadado con que persigue y sostiene este fracaso el proponerse ponerle remedio mediante aquello, precisamente, que Sartre ha demostrado que inevitablemente tendrá que fracasar. Si Sartre fracasa, este fracaso mismo es quizás un logro de su pensamiento y, a la inversa, querer remediar este fracaso mediante el logro comunitarizante de la instancia societaria tal

vez sea apoyarse en una aparente plenitud profundamente roída por el fracaso. Según Aronson el sentido de las últimas páginas del manuscrito sartreano deberá entenderse como los balbuceos desatinados de un pensamiento enloquecido, o como una conclusión implacablemente rigurosa, lúcida, desesperada quizás, pero cuya desesperación obedece más a un respeto incesante por la razón que a la bancarrota de la misma. Debate que no puede resolverse más que examinando las páginas censuradas por Aronson, y tratando de poner de manifiesto qué es lo que está en juego y cuál es el desenvolvimiento de la argumentación.

Sartre se coloca en estas páginas al nivel de una problemática *ontológica*: quiere fundar la *realidad* de la dialéctica o, lo que viene a ser lo mismo, el ser-real de la totalización envolvente, es decir, de la Historia tal cual se despliega en el discurso dialéctico. Lo que está en juego, por lo tanto, es lo siguiente: demostrar que a la dialéctica no se la puede tachar de idealismo, que nunca es tan sólo un método o una teoría del conocimiento, sino que es y que el Ser es dialéctico, que tiene un ser y que este ser es el del Ser mismo. Por consiguiente, se trata al parecer de un momento *decisorio* en la economía de su proyecto, que se vuelca sobre este último en su integridad para estimar su legitimidad. Según Aronson, este paso al plano ontológico en este nivel quinta-esencial del discurso filosófico no es sino una *finta* cuyo objetivo es enmascarar la impotencia de Sartre en lo referente a la solución del problema central: ¿de qué manera las multiplicidades prácticas, *concretamente*, pueden forjar una totalización histórica? Sartre, al pasar al plano del *ser* de la totalización envolvente, olvida que ni siquiera ha establecido la posibilidad de este último y actúa como si, habiendo quedado resueltos todos

⁶ C.r.d., p. 193.



los problemas, pudiese por fin elevarse hasta esta etapa culminante y concluyente del pensamiento. Falsa seguridad, que en verdad encubre a un fondo de incertidumbre absoluta. Tratemos pues, para poner a prueba esta crítica, de medir el alcance de

tal problemática ontológica. Sartre acaba de establecer que la Historia tiene un *sentido*, que es la objetivación que produce el historiador. Si la Historia es inteligible o encierra un *sentido* que el historiador puede y debe captar, es porque la *comprensión* movilizada por este último es práctica, homogénea a todas las prácticas, y por lo tanto, también a la práctica común histórica. El historiador comprende la Historia, es decir, le confiere un sentido, porque efectúa su trabajo —investigación, lectura de archivos, de testimonios, etc. . .— a través del movimiento mismo de la temporalización, que es también el de la Historia: el presente se aclara y se convierte en pasado a partir de su proyección de sí hacia el porvenir. La relación del historiador con la Historia se convierte en la relación en interioridad de *dos* praxis separadas por un desnivel temporal y la *praxis* individual del historiador se conecta sin hiato con la *praxis* común de la Historia, en la medida en que ella misma está envuelta por la *praxis* común de la Historia en curso. Nos percatamos de la amenaza de idealismo aparentemente inherente al estatus de la comprensión. ¿Cómo podrá evitarse que este historiador que capta comprensivamente el pasado al darle sentido, situado por la historia en curso de su época, por los prejuicios metodológicos que lleva consigo, por las lagunas y especificidades de las que da testimonios en su aprehensión de lo real, no reduzca el ser de la Historia al punto de vista parcial adoptado por él, no reduzca el Ser al ser-conocido, en pocas palabras, no produzca sino una extrapolación idealista de sus propios límites a la totalidad del Ser?

Lisa y llanamente: ¿cuál es el estatus de la *Critique de la raison dialectique*, ese discurso situado que quiere dar cuenta y razón del fundamento inteligible de la Historia? ¿No tendrá más estatus

que el de un sistema puramente formal, habrá que considerarla como un nominalismo? En pocas palabras, ¿hay que descubrir una contradicción irremisible entre situación y totalización envolvente, entre individualidad situada e Historia? De esta pregunta depende el ser de la dialéctica, en la medida en que, si la ambición de Sartre resulta justificada, este ser es el Ser mismo.

Sartre se pone, entonces, a la tarea de mostrar que si es a través de la comprensión del historiador como cobra un sentido la Historia, no es así, sobre todo, porque dicho sentido sea *relativo* al conocimiento que se adquiere, porque este conocimiento lo haría ser, sino antes bien porque es el Ser mismo el que se expresa en el conocimiento. En este momento inaugura Sartre su "refutación del idealismo" y el debate se eleva a un nivel propiamente ontológico, cuando Sartre anuncia que hay que encarar la cuestión del *ser-real del ser-sentido* de la totalización envolvente. No es la comprensión situada la que reduce a sí a la totalidad del Ser, es el Ser el que abre la comprensión situada en el porvenir. El que el historiador no tenga del Ser más que una visión parcial no obsta para que esta última sea totalmente verdadera y portadora de la verdad *del Ser*. Ciertamente es que toda práctica cognoscente —y, como veremos más adelante, toda práctica— está limitada por una *ignorancia de carácter exterior*: las técnicas de aprehensión aún no inventadas, la totalidad de las relaciones socio-culturales por venir cuyo advenimiento permitirá una mutación de las disciplinas históricas. Pero lejos de que esta limitación principal del conocimiento envuelva al Ser al reducirlo a ella, constituye, antes bien, la marca de su propio involucramiento en la totalización envolvente. El carácter situado de la comprensión no convierte al Ser en relativo al ser-conocido, sino que es la garan-

tía de que el conocimiento es siempre relativo al Ser. Las limitaciones de tal síntesis histórica la inscriben necesariamente sobre el fondo de las síntesis históricas por venir, en la medida en que éstas últimas estarán condicionadas por las modificaciones de la historia en curso.

Pero hay que comprender igualmente el movimiento inverso: si, en la relación de la situación con la totalización envolvente, es decir, con la Historia, no hay autonomía de ser de la situación, que le permitiría reducir a su ser-limitado el todo del Ser, tampoco hay autonomía de ser del Ser, ni de involucramiento supremo de todas las situaciones que las reduzca a no ser sino epifenómenos carentes de consistencia propia, y determinados totalmente por el todo que los envuelve. El ser de la totalización envolvente no se encuentra, por lo demás, más que en lo que hacen las comprensiones situadas que se desbordan a sí mismas. El Ser es todo lo que la situación no es, el límite externo de la comprensión situada. Pero esta última no puede estar limitada más que si toma desde el interior su límite; un límite puramente externo a lo limitado se anularía por sí solo, ya que lo limitado no lo está más que de encontrar su límite, de mantener una relación de interioridad con él, pues de lo contrario no podría dar comienzo a su positividad. El límite externo de la situación, por consiguiente, es también y por eso mismo su límite interno, desbordado entonces ya por aquello precisamente a lo que debería contener de manera limitante. Como vemos, el limitante, la exterioridad, el involucramiento no posee ser autónomo gracias al cual dominaría a las situaciones envueltas, pues no es más que el movimiento en virtud del cual estas últimas se rebasan, o gracias al cual, exteriores a sí mismas en el interior de ellas mismas, hacen retroceder las fronteras de este falso

exterior al amplificar su interioridad. De tal modo, la relación tiene dos sentidos: la exterioridad no es sino el movimiento en virtud del cual la interioridad se hace ser al interiorizar su límite; la interioridad no es sino el movimiento por el cual la exterioridad se relanza. A la vez, la comprensión situada está envuelta y es envolvente y la totalización envolvente es envolvente y está envuelta, en una espiral que gira indefinidamente, donde cada uno de los términos expresa la perspectiva de huida inmanente al otro. La *historia hecha*, el resultado de tal síntesis histórica, el *sentido* como sedimentación de la *praxis* común es también, pues, la *historia que se va haciendo*, tal y como esta última no cesa en hacer el pasado a partir de lo que ella es y en sedimentarse en totalizaciones envueltas por su propio movimiento. El conocimiento es el *ser-pasado* del Ser, o el movimiento en virtud del cual el Ser se hace lo que ha sido.

Hemos demostrado que situación y totalización envolvente, antes que ser contradictorias y excluyentes la una de la otra, de manera tal que un punto de vista situado jamás podría ser más que una extrapolación ideal que indebidamente quisiese hablar del ser, guardan una relación de involucramiento mutuo y de implicación recíproca. Hay una relación insoslayable entre situación y totalización; esto es lo que se desprende del punto a que hemos llegado en la argumentación. Pero el problema no ha hecho más que retroceder un grado: si, en una lógica dialéctica, como hemos mostrado, situación y totalización son insolubles esto no prueba aún que *la lógica de esta relación misma* no sea idealista, o que esta relación tal cual ha quedado lógico-dialécticamente establecida, como ser mismo de la *praxis* no esté en verdad aislada del ser-real del Ser. Dicho de otro modo, aun si la parcialidad de la

situación se suprime en provecho del doble involucramiento en espiral de la situación y de la totalización, nada nos dice aún que este mismo doble movimiento sea otra cosa que una “teoría del conocimiento”, simplemente un poco más dúctil y flexible que otras, pero sin tocar por ello en lo fundamental del Ser. Así pues, surge de nuevo la cuestión: “Lo que cuenta para mí es determinar si hay que contemplar a la totalización envolvente a través de un nominalismo positivista o en la perspectiva de un realismo radicalizador.”⁷ Evidentemente, el segundo camino es el elegido por Sartre y para demostrar su pertinencia utiliza —sosteniendo la paradoja hasta el extremo— precisamente aquello que parece situarse más en las antípodas del realismo, a saber, el mito o la ciencia-ficción. Un viajero interplanetario, un marciano estupefacto, ve a la humanidad agitarse con un encarnizamiento cuya inanidad ni por pienso se sospecha. . . Este marciano es la expresión de la indiferencia superior del Ser a los oleajes parciales que afloran. Capta a la actividad humana y sus aspiraciones totalizadoras como si movilizaran un sector infinitamente limitado del Ser; es prueba de este límite, el saber, que los marcianos poseen desde hace tiempo, acerca de una catástrofe cósmica cuyo advenimiento reducirá a polvo a la humanidad. Para este testigo absoluto, ¿cómo no habría de manifestársele la *praxis* humana —esa relación de involucramiento mutuo de la situación y la totalización, que ya he explicitado— como un absurdo agitarse que nada tiene que ver con lo más profundo del Ser, cómo no habría de parecerle idéntica a los gestos convulsionados, a las sacudidas de los títeres que nada se sospechan de los hilos que los mueven o a la suficiencia ridícula de esa

⁷ *Manuscrito*, p. 445.

paloma que se cree aérea y no conoce su dependencia respecto del aire que la sostiene? La inmanencia recíproca de lo interior y lo exterior, de la situación y la totalización, se trueca, bajo la mirada cósmico-sintética del testigo absoluto, en ilusión y sueño, en exterioridad absoluta respecto del absoluto del Ser. En pocas palabras, parece que el marciano, aunque capta nuestros fines, no reactualiza comprensivamente el movimiento en virtud del cual nos proyectamos hacia los mismos, los capta como pura *exis* y no como *praxis*.

Pero, en verdad, el absurdo que para el marciano tiene la agitación del hormiguero humano es absurdo. Tal punto de vista de exterioridad no es posible más que si torna interior a aquello sobre lo que cree sobrevolar, y, por consiguiente, se niega a sí mismo, se sitúa por la negación misma de toda situación que produce. Absolutamente trascendente, realmente exterior a nuestro campo práctico, no sería en lo más mínimo; si no captase nuestra *praxis* como *exis*, no la captaría. Es patente que el marciano no puede ver la *praxis* humana como ser-yapastado a partir de la catástrofe cósmica futura, si no se identifica con los fines humanos antes de diferenciarse. Sin embargo, esto no basta aún para demostrar la imposibilidad de la trascendencia del marciano: pues no podría llevar a cabo esta identificación más que para deshacerse de ella decisivamente, y tal sería precisamente la definición del punto de vista del sobrevuelo o del descollamiento. Por consiguiente, hay que demostrar que, para el marciano, el simple hecho de tener que pasar por la identificación con los fines humanos como por su exterioridad lo mete en una relación de inmanencia definitiva al mundo terrestre. Es fácil aportar la prueba de esto. Para ser realmente *extra-terrestre*, el *extra-terrestre* tendría que afirmarse mediante

un modo de producción de sí propiamente inaudito, llegar al mundo como un extraño absoluto, es decir, dar testimonio de una independencia absoluta respecto de la temporalidad. En el límite, su mirada debería posarse sobre el mundo con la violencia fulgurante e instantánea que sería la de la catástrofe cósmica. Pero si esta mirada se pone en relación con una revelación del porvenir y con un presente revelado a partir de este corrimiento del velo como ya-pasado, si esta mirada se produce como apertura y un poner a distancia replegada, entonces el marciano no hace sino lo que el historiador situado y muy humano que se vuelve sobre la historia hecha desde el fondo de lo que se anuncia en la historia en curso. Si la operación del marciano es idéntica a la del historiador, esta homogeneidad que autoriza al *extra-terrestre* a objetivar la *praxis* de la humanidad autoriza también al historiador a objetivar desde lo último hacia atrás. Lo que significa finalmente que el marciano *es un hombre* semejante a todos y cada uno, el cual, al revelar un futuro aún ignoto, no da testimonio de ninguna trascendencia absoluta sino que se nos muestra tan sólo como un inventor más audaz que los otros: el que ha ensanchado el campo práctico al meter en él a la catástrofe cósmica y al adaptar a este conocimiento la *praxis* pasada, el que ha hecho retroceder las fronteras de la ignorancia de la exterioridad.

El mito del marciano, por su absurdo precisamente, por su carácter por fuerza mítico o de ficción, habrá servido para mostrar la irreductibilidad absoluta de la relación de la situación con la totalización envolvente: esta relación es insuperable, tratar de rebasarla fijándola en un envolvimiento superior es invariablemente resituarse en la misma; esta relación es el Ser y ser es por fuerza ser esta relación. Cabe señalar que este mito en apariencia

pueril encuentra su traducción en grandes teorías filosóficas que, según toda la crítica, son los adversarios con patente de Sartre: principalmente Leibniz y Spinoza, y, a través de ellos, todo el determinismo teológico o materialista. Pues son pensamientos apoyados en el intento de una desituación radical, en una concepción de la relación entre la situación y la totalización, entre las partes y el todo, de tal carácter que el todo adquiere siempre una suerte de autonomía o de ser suficiente que le permita resorber las partes. “Hay dos maneras de desituarse respecto del objeto: una consiste en hacerse Naturaleza; la otra, menos fácil de descubrir, consiste en negar la situación como reciprocidad (. . .) la primera desituación conduce al dogmatismo de lo que está fuera, la segunda al idealismo positivista”.⁸ Convertirse en Naturaleza o comprender al hombre como un fragmento de la aventura del universo: tal es el determinismo sustancialista de Spinoza. El idealismo positivista no es sino una modernización del idealismo de Leibniz: el positivista se abstrae de su objeto, para considerarlo como si estuviese constituido por una polvareda de “puntualidades” irreductibles, los hechos, pero, al propio tiempo, para darle significación a su empresa —que al parecer tendría que desembocar en una pura y simple pasividad— tiene que suponer un horizonte reconciliador, un progresivismo optimista que, precisamente, parecía estar excluido por la preocupación de respetar al hecho singular aislado. La mano de Dios arregla incomprensiblemente desde lo alto la incomprensibilidad bruta de los hechos. . . También en Leibniz, la Mónada suprema armonizaba, con vistas a lo mejor, una multiplicidad de aislamientos monádicos sin

⁸ *Manuscrito*, p. 446.

puertas ni ventanas, separados de toda racionalidad mutua.

Tanto el determinismo sustancialista de Spinoza como el determinismo teológico de Leibniz están caracterizados por la *inexistencia* de la relación entre el todo y las partes, entre la totalización y la situación. En Spinoza esta relación es inexistente por *exceso de inmanencia*: está suprimida toda distancia entre la sustancia y sus manifestaciones intensivas, de modo que ya no hay relación sino pura compacidad de ser, de manera que falta esta falta de ser o esta distensión en el ser que es la libertad misma de la relación; este panteísmo de la inmanencia absoluta es un dogmatismo del “afuera”, puro pensamiento de la exterioridad o determinismo despiadado, ya que la compacidad del Ser, por siempre plena y totalitariamente presente en la menor de sus expresiones, reduce estas últimas a una inmediata identidad fusional con el todo, la cual excluye toda circularidad inventiva de readaptación mutua. En Leibniz esta relación es inexistente por *exceso de trascendencia*: ya no resorbida por un exceso de proximidad en una inmanencia confusional, sino deshecha por la distancia infinita que separa a sus términos, relación hasta tal punto disociada y dualizada que ya no alcanzamos a comprender de qué manera podría tener ser suficiente para sostenerse: de una parte, la pulverulencia infinita de las mónadas a-relacionales, sin puertas ni ventanas, exacerbación de un principio de individualidad atomista; de otra parte, el nivel del todo o de la puesta en relación, por obra de Dios, de estas entidades monádicas. Spinoza-Leibniz, dos imposibles no-relaciones que se deshacen en su opuesto por el simple hecho de producirse. El que la sustancia se multiplique en infinitud de expresiones finitas quiere decir que no debe dejar de salir de sí para

ser ella misma, que debe exteriorizarse para reinteriorizarse, y, por consiguiente, que este panteísmo que presume la inmediata identidad fusional del todo del Ser está en verdad mediado por una circularidad que en el fondo no es más que la *vida* misma de la naturaleza. Y, en lo tocante a la armonía establecida por la Mónada suprema, basta con meditarla para verla negarse inmediatamente: o bien hay relacionalidad de las mónadas, pero entonces Dios, para producirla, tiene que hacerse interior a éstas últimas, convertirse en la multiplicidad que son, y por consiguiente, salir de su trascendencia e inmanentizarse a las mónadas, de modo que no haya más cosa que su relación, o bien, en la hipótesis de una trascendencia absoluta de Dios que se ajustaría a su puro ser-exterior en cuanto al mundo, la armonía jamás sería armonía *de las* mónadas y el mejor de los mundos posibles se desvanecería en humo.

No hay desituación; ni marciano, ni sustancia que se extiende unitariamente como el todo del Ser, ni gran normalizador o mano divina que desde lo alto armoniza a las mónadas o a la multiplicidad de puntos que son los hechos; existe una relación necesaria de la parte con el todo, o más bien entre la situación y la totalización, relación que es, simultáneamente, el Ser y la inteligibilidad del Ser. Por último, todo el desarrollo anterior puede reducirse a esta única conclusión: no hay objetivación absoluta, no hay "punto de vista *del* todo"; por lo demás, la expresión, en sí misma contradictoria, bastaría para poner al descubierto su propia imposibilidad: ¿de qué manera el todo, si es el todo, podría abandonarse a esta actividad parcial consistente en adoptar un punto de vista sobre. . ., de qué manera su potencia de englobamiento no se bastaría a sí misma, plena de positividad, sin necesidad ninguna de poner en perspectiva a un sector limitado de él

mismo? Si el conocimiento, como tal, es la objetivación del Ser en *sentido* o en ser pasado, si la objetivación no posee ninguna autonomía, ningún estatus de especificidad irreductible, sino que siempre debe hacerse interior precisamente a aquello en relación con lo cual dice mantener una relación de exterioridad, entonces no cabe duda de que nos encontramos en una *problemática del Ser*, con la dialéctica de la situación y de la totalización, y no en una teoría del conocimiento. Pero aún nos resta producir de esta problemática una inteligibilidad que no sea negativa, es decir, que no esté definida por lo que *no es* (*ni* idealismo spinozista, *ni* idealismo leibniziano, *ni* inmanencia confusional, *ni* trascendencia inaccesible). Por consiguiente, se trata ahora de explicitar en su originalidad propia, habida cuenta de los idealismos a los que refuta, la dialéctica de la situación y de la totalización, de la parte y el todo, tal cual Sartre la sostiene positivamente a lo largo de la crítica.

En efecto, Sartre procura protegerse de un peligro de incompreensión suplementario. De entender las cosas con precipitación, podría parecernos que esta dialéctica no es más que una mezcla de leibnizianismo y de spinozismo, su movilización simultánea, su unión contradictoria: a la vez, el todo es las partes (Spinoza), a la vez, no lo es (Leibniz). ¿De qué se trata, como no sea de ese doble movimiento en la dialéctica del envolvimiento mutuo entre la situación y la totalización? Al mismo tiempo, cada práctica situada es irreductible en su singularidad (universo monádico) y, al mismo tiempo, es la totalización humana o el "medio humano" que se expresa en cada una de estas singularidades (sustancia que se multiplica en sus modos). Y, no obstante, no puede ser la conjugación de estos dos idealismos, refutados cada uno por él mismo, lo

que le permite a Sartre escapar a todo idealismo. Igualmente precisa él que si utiliza efectivamente, a menudo, tales giros de lenguaje o de razonamiento, si frecuentemente adopta un determinado formalismo en lo tocante a la relación del todo y las partes, no hay que descubrir en ello más que una *metáfora* y no tomarlo al pie de la letra: "Este lenguaje, es preciso reconocerlo, es el nuestro, es el de todos los dialécticos, y no encierra de hecho ningún peligro si lo entendemos tan sólo como un conjunto de locuciones rápidas e imaginativas que economizan tiempo y que se anulan en el acto mismo de la comprensión. Pero, si lo tomamos al pie de la letra, nos sume de nuevo en un optimismo idealista":⁹ en ese optimismo que considera que la relación humana que conecta las partes con el todo, los individuos situados con la sociedad, es siempre y dondequiera primera. Es idealismo ese aligeramiento de los pensamientos de Leibniz y de Spinoza por su mutua ponderación, es idealismo esa doble relación fluida y circulante en virtud de la cual el todo es las partes y no lo es, las partes son el todo y no lo son. Idealismo humanista, ya que se trata siempre del proyecto *humano* y de su inscripción en el horizonte total de las realizaciones humanas. Sartre vuelve entonces a la fuente original de su proyecto, a saber, el libre organismo práctico y la necesidad, y recuerda la verdad profunda de esta ductilidad sobremanera espiritual y etérea; que esta última nunca es más que metafórica de una relación eminentemente concreta y ligada a un profundo arraigo material.

Es esta materialidad fundamental de la *praxis* la que podría quedar obnubilada por la "liviandad" de la relación formal. Por consiguiente, hay que

insistir: esta relacionalidad demasiado pura no es la sustancia del acto humano; "la 'sustancia' del acto humano es, antes bien, lo no-humano (o, en rigor, lo pre-humano) en cuanto es la materialidad discreta de cada quien".¹⁰

Y no es que Sartre, evidentemente, retorne a un materialismo positivista —lo cual, como hemos visto, no es sino una de las caras del idealismo—, ni tampoco que sujete la libertad al hecho dado: se trata simplemente de hacer que se vea el *surgimiento* de la relación totalizante en su nivel más elemental y primero, aquel más allá del cual la inteligibilidad no puede remontarse, el del advenimiento mismo de la humanidad histórica. El organismo biológico es el lugar donde se efectúa este advenimiento y la garantía absoluta de la *realidad* de la dialéctica. Sartre desarrolla entonces, por fin, aquello con lo que comenzó harto abruptamente en el primer libro de la *Critique*. Lo humano no puede sobrevolarse a sí mismo, no hay punto de vista que toque a lo inhumano mientras conserva de lo humano su potencia unificadora y sintética; pero si esta inhumanidad sobrevolante es imposible, hay que afirmar, por lo contrario, la necesidad de una inhumanidad pre-humana, que no es desituación sino a-situación, que no es síntesis superior sino dispersión en exterioridad: la materia, o el *ser-en-sí* de la totalización envolvente. Es en la materia, es decir, en el nivel más bruto y opaco de la realidad, en un plano del ser que parece regirse por puras leyes de exterioridad, donde "hay que tomar por realidad absoluta la aparición de organismos prácticos y constructores de utensilios, con su temporalización propia, la transformación del sector por los sistemas físico-químicos improbables que estos

⁹ *Manuscrito*, p. 452.

¹⁰ *Manuscrito*, p. 452.

organismos engrendran.”¹¹ El ser-en sí, o la insuperable dispersión fáctica no puede reducirse a una inerte sucesión de *estados* materiales exteriores, precisamente porque comprende a esos sistemas complejos por demás improbables, en atención a los mecanismos naturales, que constituyen los organismos con su estructura circular, sus reacciones en *feed-back*, su relación de interioridad con la exterioridad. Allí comenzó la *Critique de la raison dialectique*, allí termina: y nada más justificado, piense lo que quiera Aronson, puesto que allí comienza la *dialéctica en cuanto tal*, y allí igualmente se detiene: “Sobre decir que, si la existencia real de las totalidades orgánicas y de los procesos totalizadores pone de manifiesto el movimiento dialéctico, la dialéctica no justifica, de vuelta, la existencia de los cuerpos orgánicos. Cualquiera que pueda ser el desarrollo ulterior de la biología, no podemos considerar a los cuerpos organizados sino como realidades de hecho y no tenemos cómo fundarlos en la razón”.¹² La tensión paradójica de la situación y de la totalización que Sartre sostiene a lo largo del texto, esa tensión que no es sino el discurso dialéctico mismo, sobre cuyo ser real se vuelve interrogativamente, encuentra su expresión última y quintaesencial en ese *surgimiento* de la dialéctica —el organismo humano— que es al mismo tiempo *detención* de la dialéctica —imposibilidad de fundar en la razón su aparición—. Realidad absoluta de la dialéctica a través de la realidad absoluta del funcionamiento dialéctico del organismo, pero contingencia absoluta de esta absolutidad a través de nuestra ignorancia de exterioridad en cuanto a la génesis de este funcionamiento, en cuanto al por qué de este salto fuera

de sí hacia sí del ser-exterior que se interioriza en organismo.

La dialéctica encuentra la garantía última de su ser-real en que, lejos de ser un discurso que enmascara bajo la fluidez de su perfección ideal la contingencia del Ser, la inexplicabilidad misma de su surgimiento, la *sitúa* radicalmente respecto a esta contingencia. Así, tal y como *en* la dialéctica establecimos que existía un exterior de todo interior, hay un exterior *de* la dialéctica misma, que le prohíbe producirse como sobrevuelo idealista del Ser. Pero, así también, tal y como *en* la dialéctica el exterior del interior era igualmente interior a este último, de igual manera el exterior *de* la dialéctica es interiorizado por esta última, que se convierte en su límite interno. De igual modo, si la dialéctica interioriza su exterior, no hay diferencia entre lo que está *en* la dialéctica y lo que le adviene *a* la dialéctica. Dicho de otra manera, el funcionamiento dialéctico del organismo, aunque esté limitado por la opacidad de su propia aparición, aun cuando esté cercado por todas partes por el ser-en-sí exterior, interioriza a su vez a este ser-exterior, lo modifica prácticamente, lo sitúa respecto de su propia circularidad. O también: la circularidad de la actividad del organismo no puede encerrarse en un sector limitado que no convocaría a la totalidad del ser-en-sí exterior. Por consiguiente, es indiscutiblemente el todo del Ser lo que el organismo práctico totaliza —aun cuando fuese según el modo de un todo inaccesible y huidizo— y entonces la totalización envolvente es absolutamente: lo que debía demostrarse. Aquello cuya última demostración tenemos que hacer, la misma que Sartre desarrolla a través de la noción de *necesidad*.

“Así pues, la realidad de la totalización obedece a la presencia de estos dos absolutos y a su

¹¹ *Manuscrito*, p. 459.

¹² *C.r.d.*, p. 175.

reciprocidad envolvente".¹³ Los dos absolutos: el ser-en-sí exterior, la actividad interiorizante del organismo práctico. Finalmente, tenemos que llegar a la inteligibilidad de esta paradoja aparentemente insostenible: la de los *dos absolutos*. Se diría que el absoluto, para ser absoluto, debe ser total y unitario; que una dualidad de absolutos no podría más que limitarse recíprocamente, y, por consiguiente, dejaría de ser absoluta. En pocas palabras, hay que contestar esta pregunta: ¿cómo pueden *dos* absolutos, en virtud de su presencia dual, garantizar la realidad absoluta de la totalización, siendo que su dualidad misma parece implicar que se condenan mutuamente a la contingencia, y, por lo tanto, que no pueden fundar nada absolutamente? Lo que hay que entender es que estos dos absolutos son sin duda contingentes, pero que esta contingencia en nada mengua su carácter de absolutos. *La necesidad*, en lo más cercano a la aparición de la práctica orgánica fuera del ser-en-sí exterior, es como la donación de visibilidad angostada, purificada, reducida a su esencialidad, de esta dualidad absoluta del absoluto. "Todo se descubre en la *necesidad*". En virtud de la misma se enfrentan absolutamente el absoluto en exterioridad de la escasez o de la amenaza de muerte que pesa sobre todo organismo, y el absoluto en interioridad de la reproducción de la vida orgánica. En virtud de la necesidad, aquello que —en un universo en el que la escasez se hallaba enmascarado por una *relativa* abundancia material— se vivía como inmanencia cíclica sin ruptura de la vida a la naturaleza, de la naturaleza a la vida, se manifiesta de pronto como antagonismo y *exterioridad*: la naturaleza es lo que le significa al orga-

nismo su imposibilidad, el organismo es lo que le significa a la naturaleza la imposibilidad de esta imposibilidad. Es el momento en que los dos absolutos conjuntos parecen imponerse un límite mutuo o robarse recíprocamente su absolutidad, es el momento en que la relación establecida entre el organismo y el universo parece quebrarse y estallar. Sin embargo, tal estallido no puede tener efecto; haría abstracción, por cierto, de la insuperable exterioridad *del* organismo: este último, en respuesta a la necesidad que lo aqueja y que lo empuja a negar la negación que el mundo le impone, no puede producir a partir de sí mismo, mediante procesos puramente orgánicos, lo que colmará a lo que falta; el simple hecho de que se vea "asediado" por la necesidad basta por lo demás para demostrarlo, pues si el organismo tuviese un poder de síntesis autosuficiente, sería puro brote creativo de sí, y jamás se dejaría afectar por cualquier negativo. La dualidad de los "dos estados de la materia"¹⁴, el ser-en-sí y el organismo práctico, esa dualidad que constituía la dualidad absoluta del absoluto del Ser, se encuentra de nuevo, por consiguiente, *en el interior del organismo*, como la relación necesaria que tiene que mantener con lo inorgánico para reproducirse. El organismo tiene que hacerse inerte para actuar sobre lo inerte, o también, elige la pasión dirigida como medio de acción. Lo cual significa que, por el límite mismo que le impone el ser exterior, por la fractura que este último introduce en la armonía sin tropiezo de la vida, el organismo al pasar de la función a la acción, de la reproducción en la inmanencia, al poner por obra los medios conducentes a fines, interioriza ese ser-exterior o

¹³ *Manuscrito*, p. 466.

¹⁴ *C.r.d.*, p. 171.


se amplifica en una totalización que se extiende hasta los confines del universo. El organismo, al repercutir *en sí mismo* esta escisión de los dos estados de la materia que es el absoluto del Ser, se hace ser tal que puede totalizar absolutamente al Ser, tal y como su propio movimiento de persecución de sí mismo es movimiento *del Ser*. De tal modo, los dos absolutos no se excluyen, sino que se implican a través de la interioridad orgánica en cuanto en su propia exterioridad. Cabe señalar que esta mediación obligada por el organismo práctico no relativiza la absolutividad del ser-en-sí, ya que sólo suscitado por él, amenazado por la escasez, el organismo se convertirá en la dualidad que es y se proyectará de tal modo en una acción totalizante del Ser mismo. No hay privilegio *de principio* del organismo, lo que sería un idealismo; lo único que hay es la imposibilidad de hecho de desprendernos del hecho absoluto de la circularidad orgánica, esa imposibilidad de sostener que no es por la interioridad por lo que nos adviene el ser-exterior. Pero el ser-exterior se encuentra por doquier, es la profundidad misma de nuestra práctica, las relaciones infinitamente infinitas que tiene con todo el universo, el horizonte necesario de su movimiento.

Habremos mostrado que los dos absolutos, por los límites mismos que se imponen, por la "contingencización" que cada uno de ellos procura hacer padecer al otro, se lanzan de nuevo recíprocamente, en su absolutividad, en una espiral que no es sino la totalización de envolvimiento, o el Ser mismo. Pongámonos ahora a la tarea de llevar el alcance de todos estos desarrollos hasta el lugar del que partimos, a saber, la crítica dirigida por Aronson contra Sartre. Fue una crítica doble: tuvo que ver, a la vez, con el texto del manuscrito cuyo desenvolvimiento progresivo hemos tratado de res-



tituir y con la ambición general de Sartre; se tildó al texto de redundante y casi-neurótico y a la ambición de imposible de cumplir, denuncia esta última que daba fundamento a la primera. Quizás, al esfor-

zarnos por observar de más cerca las sinuosidades mediante las cuales Sartre va descubriendo, cada vez más exactamente, desde lo más abstracto hasta lo más concreto, desde el conocimiento histórico hasta la reproducción orgánica, el doble envolvimiento que caracteriza a la totalización envolvente, habremos erradicado a la primera de las críticas. La erradicación de la segunda será más fácil gracias al camino ya recorrido. La instancia societaria como "término faltante" de la crítica. . . Cierto es, faltante, pero en tanto en cuanto esta falta no es signo de ningún fracaso y expresa el movimiento de envolvimiento mutuo de los dos absolutos, es decir, de la totalización como el Ser mismo. No es idealista el que creemos que es. ¿Sartre hará idealista abstracción de la infraestructura material de la sociedad, de todo el juego concreto de las relaciones sociales de "cooperación previa", cuando, al deshacer la totalización que acaba de producir, rompe la reciprocidad de las *praxis* del peón y del jardinero mediante esta aseveración sin apelación: "siempre serán dos"? Pero ¿qué suerte de infraestructura material y concreta será la que conectará a los dos hombres en una comunidad indisoluble? ¿No se parece peligrosamente a un angelismo de los fines en sí, a un reino fantasmagórico del reconocimiento puro, de la "comunicación de los espíritus entre sí"? ¿No niega el ser mismo de la materia, a saber, la discontinuidad? ¿No es un pretexto que maquilla a una aspiración, de tipo leibniziano o idealista-positivista, a la armonía? ¿Cuál podrá ser la diferencia entre la armonía pre-establecida y la "cooperación previa"? En lo que respecta a la pre-

sunta imposibilidad de cumplimiento del proyecto sartreano, hemos visto suficientemente que era la condición necesaria de su propia posibilización. Ahora que han sido elucidadas las relaciones dialécticas de la situación y de la totalización, en tanto en cuanto esta elucidación las ha puesto de relieve como relaciones *de ser*, la empresa de la comprensión de la *praxis* común a partir de la *praxis* constituyente se hace implacablemente coherente; el vínculo interior de la interioridad del organismo con su exterioridad, con la profundidad misma del universo, posibilita lo extrareal de la totalización que intenta hacer del Ser. La *praxis* de Stalin está ligada en la interioridad a la de su época y su sociedad, conforme a la doble absolutidad contingente de envolvimiento que ya ha sido mencionada, tal y como *Madame Bovary* reúne y expresa todo el drama de 1848. No sólo hay absolutos singulares, sino que no hay más *que* absolutos singulares, totalizadores por su situación misma, "programas" que resumen en una temporalización angostada el desarrollo de una temporalización histórica más amplia. Envoltentes-envueltos, envueltos-envolventes, no podemos llegar a una instanciación cualquiera del reconocimiento, no podemos más que proseguir infinitamente la relación fracturada de la totalización. No, lo material todavía no es inmaterial, no, "no somos ángeles y no tenemos el derecho de comprender a nuestros enemigos, aún no tenemos el derecho de amar a *todos* los hombres".¹⁵ 

¹⁵ Saint, *Genêt comédien et martyr*, ed. Gall, p. 202.