

---

# Crítica de la razón dialéctica

Wilfrid Desan

I

**E**n entrevista concedida a *Le Nouvel Observateur*, el conocido semanario francés, Sartre declaró que preferiría verse viejo y cansado prematuradamente, habiendo escrito la *Crítica de la razón dialéctica*, que sano sin haberla redactado.<sup>1</sup> Es ésta una disyuntiva más bien desagradable, cuya primera parte parece haber cumplido Sartre: ha escrito la *Crítica*, pero se ha vuelto viejo y está ciego. Al charlar con Sartre —antes de que quedara ciego— sentí la misma actitud: Sartre estaba orgulloso de su obra, aunque estuvo a punto de matarlo. La redacción de la *Crítica* fue un esfuerzo tan grande que lo enfermó de hecho durante largo tiempo. Tomó coridrane para acelerar su trabajo y según Simón de Beauvoir, no desdeñó un vaso de whisky. Al final, salió de bajo una montaña de palabras sin fuerzas para escribir un índice de materias. Sartre escribió la obra con un sentimiento de apremio, como si tuviese que ser escrita y él fuese el único capaz de hacerlo.

Aun cuando pueda decirse que la finalidad primordial de la obra es un intento de corregir el tipo soviético de marxismo mediante el existencialismo, no me parece que esté perfectamente establecido que Sartre haya sido marxista. Me he estado preguntando por esto y, en el último capítulo de mi libro, titulado *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, llegué a la conclusión de que Sartre era en verdad “el último de los cartesianos”, aun cuando supuse a la vez que era marxista.<sup>2</sup> En el momento actual diría yo que el propio Sartre aseveró que era anar-

<sup>1</sup> *Le Nouvel Observateur*, 23 de junio de 1975, entrevista por Michel Contat.

<sup>2</sup> Wilfrid Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Peter Smith, Gl. Mass, p. 260 ss.

---

quista (aun cuando este término, según lo emplea, carezca de una definición precisa) y socialista, pero de una especie no definida tampoco por completo.

¿Qué podemos decir del contenido? Antes de intentar responder de manera más pormenorizada a esta pregunta, permítaseme señalar primero un diseño subyacente y mostrar brevemente que hay un *projet fondamental* en la obra de Sartre y que éste proyecto lo invade todo. Como el espacio de que dispongo no me permite examinar la obra de Sartre en su totalidad, examinaré, para lo que me interesa, tanto su obra primera, *La náusea*, como su último libro, *El idiota de la familia*. A primera vista, estos dos mundos parecen ser muy diferentes. Roquentin, el personaje principal de *La náusea*, es por excelencia el superindividualista, que se rebela contra toda estructura, y sobre todo contra el mundo burgués y sus convenciones. Roquentin quiere “existir” y no verse atrapado en ninguna forma de restricción. “Existir” para Roquentin —y Sartre se transparenta claramente en su personaje— es evitar los convencionalismos de un orden “ideal”. Pero, en este enfrentamiento a una realidad desnuda, Roquentin se ve atrapado en la viscosidad de la naturaleza y descubre la “náusea”. El contacto con lo existencial pesa mucho sobre este individuo morboso, que finalmente se entrega a algunas formas de escapismo. Su amor por Ana es una de ellas, su disfrute del jazz norteamericano, otra, pero la mayor felicidad la encuentra en el hecho de escribir su diario. El escribir se justifica por sí mismo. En *La náusea*, Sartre equipara a estas formas de escape con el “ser”, aun cuando este término cambiará de significado en sus obras posteriores. Lo que importa aquí para la comprensión de la concepción sartreana es que su mente se desplaza sobre dos vías distintas, una de movilidad y libertad, a la que en este caso se la

llama existencia, y otra de estabilidad y estructura, hacia la cual el ánimo cambiante llega como a puerto. *La preferencia de Sartre es patentemente por la movilidad existencial*. La libertad ha sido el valor supremo a lo largo de su vida y de su obra, la libertad entendida como patrimonio del individuo.

En su última obra, *El idiota de la familia*, que en realidad es una biografía extremadamente detallada de Gustave Flaubert (hasta ahora han aparecido tres tomos, y nos hemos salvado de un cuarto tomo que tuvo intención de escribir), Sartre, como de costumbre, se nos muestra apasionado del problema del individuo. Esta vez, la vida misma le ha dado una lección, en particular el marxismo, del que se dice discípulo, aunque herético. Gustave Flaubert es un individuo concreto, indudablemente, pero, a fin de descubrir la naturaleza excepcional del hombre y del escritor, Sartre afirma que es preciso *regresar* al pasado y sacar a luz la posición económica de la familia burguesa de Flaubert y el impacto de esta posición social sobre su infancia, y desde allí *avanzar* hasta su edad viril y su obra. El método, llamado *regresivo-progresivo* tiene como objeto captar lo individual y lo único. Es importante que nos percatemos aquí de que el hombre afamado por su defensa de la libertad total, en obras anteriores, reconoce en esta obra la existencia de una conexión *causal* entre Flaubert en cuanto tipo singular y nada común, por una parte, y las presiones cambiantes que han afectado a su juventud y dado forma a su crecimiento, por la otra. Nos enfrentamos de nuevo a una dimensión dual, que contiene a lo existencial como vivido, “vécu”; en Flaubert, y también la presencia de la influencia freudiana y marxista dentro de la realidad concreta de la persona. Esto es, a la vez, una realización existencial, según se llevó a cabo en la persona de Gustave Flaubert, y una concesión al

mundo de la estabilidad y de la sistematización. Pero no deberíamos olvidar que, aquí como en otras partes, el componente más sobresaliente de la estructura dual es el propio Flaubert.

Habiendo descubierto, en el principio y el final de una carrera, los polos de distensión que mantienen en acción a la mente esquizofrénica del más brillante existencialista de Francia, podemos ahora dirigir nuestra mirada sobre lo que constituye el centro de nuestra atención: lo que importa en la *Crítica* es la misma dicotomía continua y nítidamente desarrollada que hemos observado en las obras anteriormente mencionadas. La *Crítica* es, a la vez, antropológica y sociológica, como veremos con algún pormenor más adelante. En lo que a las implicaciones prácticas y políticas de la obra concierne, podríamos decir que son parte del "compromiso" de Sartre. El filósofo francés, más que sus colegas anglosajones, cree en la participación política. En muchos casos, no es simplemente un profesor de filosofía, sino antes bien, un escritor de tesis especulativas; es también periodista y ha redactado páginas editoriales. Sartre, más que sus colegas franceses, quiso ser hombre entregado a una praxis tanto como *homme de lettres*. Por creer que un filósofo no puede vivir al margen de los acontecimientos, ni lejos de las masas portadoras de los acontecimientos, a veces llevó su fervor hasta las calles, en las que participó en huelgas y motines. Sin embargo, cuando se publicó la *Crítica*, se hizo patente que el compromiso más fructífero de Sartre era el contraído con su mesa de trabajo.

## II

Una mirada al título es aleccionadora. Lo que Sartre quiere realizar es un examen crítico de la dialéc-

tica. El título es una modificación de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Tal y como Kant averiguó la compleja actividad de la *Razón*, Sartre, a su vez, desea investigar el poder y los límites de la *dialéctica*, heredada de Hegel y aplicada por Marx. Es su intención explícita sujetar críticamente a prueba a esta *dialéctica* y, al mismo tiempo, señalar cómo y dónde el tipo de marxismo que es el de Moscú se ha desviado de la forma de dialéctica "auténtica". Esto por sí solo, subraya la enorme importancia que tiene el intento de Sartre para todo aquél interesado en descubrir un sustrato filosófico para una visión socialista del mundo, sin el menosprecio soviético de la libertad individual. Su subtítulo "Teoría de los conjuntos prácticos", aclara al título principal. La palabra *prácticos* es muy importante, ya que, siendo etimológicamente lo mismo que *praxis*, denota a la intervención *activa* del individuo como el que, al hacerlo, forma los *conjuntos* o colectivos. Así pues, el libro debe entenderse como una teoría sobre la filosofía de los colectivos, llamados aquí, algo inesperadamente, *conjuntos*, quizás imitando la palabra francesa de *ensemble*, que en sí misma no es término desusado. Desde el principio, Sartre desea subrayar que el conjunto no tiene un contenido mouménico o metafísico vago; es resultado directo de la práctica individual.

El texto francés original llevaba una introducción que al parecer no había sido escrita explícitamente para la crítica, sino que había aparecido en *Les Temps Modernes* y más tarde como tomo aparte (Gallimard, 1967). Fue traducido por Hazel Barnes y apareció por separado en inglés. Esa introducción no se encuentra en la traducción al inglés de la *Crítica*.<sup>3</sup> Aun cuando no sea absolutamente necesaria

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre. *Critique of Dialectical Reason*,

---

para la comprensión de la *Crítica*, hay dos puntos que vale la pena mencionar. Primero, que el existencialismo desempeña un papel auxiliar del marxismo, que es “la filosofía de nuestro tiempo”. El existencialismo es necesario como protesta contra la expulsión del *hombre*, hasta que el marxismo, percatándose de su inadvertencia y plenamente “comprendiendo su vocación, cumpla su obligación”. En segundo lugar, el método progresivo-regresivo, ya mencionado en relación con *L’Idiot de la Famille*, es aplicado también en la *Crítica*. Aun cuando esto no se nos muestre tan imperioso, fue sin duda intención de Sartre, después de haber establecido una antropología y una sociología estructurales e históricas, escribir también el volumen dos, que contiene la fase progresiva, o el fundamento de la comprensibilidad del conocimiento histórico. Nadie puede saber lo que habría sido la Segunda parte finalmente, puesto que jamás fue publicada y, conforme a lo que Sartre me dijo, nunca lo será. Aun así, no puedo menos de sentir que el empleo del término *regresivo* para la revelación de estructuras violenta algo el significado, si, como señalé líneas arriba, la expresión *Búsqueda de un método* nos ofrecía en verdad el significado real y definitivo (?)

Aun cuando Sartre sea discípulo de la dialéctica —método y estructura que para él son esenciales— no debería inferirse de esto que comparte el punto de vista de lo que él mismo llama “marxismo moderno”. Para los marxistas “positivistas” que aceptan de hecho el determinismo y la sucesión mecánica, la profecía es fácil, ya que el futuro no es más que

una repetición mecánica, un efecto inevitable de la *causa* presente. Sartre protesta contra tal parecer y, al descubrir al elemento *humano* integrado en las tendencias científicas, nos muestra su consiguiente imprevisibilidad. Podríamos llegar hasta el extremo de decir que ésta es la *raison d’être* de su libro. La de que el elemento *humano* o praxis da origen a la dialéctica, es decir, a la incesante relación entre el hombre y el mundo, entre un hombre y otro hombre, entre el hombre y el grupo. Lo que importa para Sartre es llegar a las estructuras que los sociólogos han enfocado antes que él y mostrar el lugar que le corresponde al Sujeto dentro de las estructuras. De esta manera será definido el hombre como individuo; pues no existe una definición universal del hombre. El existente concreto, al que en *El Ser y la Nada* se le llamó libertad, proyecto y ser-parasí-mismo, en la semántica de la *Crítica* se convierte en praxis o actividad conciente del individuo. Esta praxis no tiene que ser por fuerza una actividad manual, sino que puede ser una *presencia* que, por su solo “estar ahí”, forja una relación entre sucesos o personas. Sin tal presencia jamás habría existido una dialéctica.

Pero lo anterior no lo dice todo; por ejemplo, cuando mi praxis, aun cuando nacida en la libertad, se convierte en una fuerza anti-social. El capitalismo es, para Sartre, un trágico ejemplo de esto: una enorme cantidad de energía y de fuerza potencial quedó liberada a través del descubrimiento de los usos del carbón y el hierro, una riqueza inmensa se virtió sobre el mundo occidental mediante el acero y las máquinas hechas de acero, a pesar de lo cual, y aun tomando en cuenta el fabuloso enriquecimiento de unos cuantos, la pobreza subsistió como antes. A este resultado, Sartre lo llama *anti-hombre*, o *anti-dialéctica*, o *anti-praxis*, o *destino*. Esta inevitable

*Theory of the Practical Ensembles*, trad. al inglés de Alan Sheridan-Smith, prep. de Jonathan Ree, Londres, NLB. Humanities Press, Atlantic Highlands, N. J.

transición de la praxis hasta lo que Sartre llama lo *práctico-inerte* es examinada por extenso. En opinión de Sartre, esa contra-finalidad es la suerte de una acción *humana*: nos pone frente a frente con lo que el hombre no desea y que en cierta manera se convierte en su alienación. La acción libre se convierte en la *cosa* humana. Más aún. No sólo el hombre en y por su libre praxis crea este práctico-inerte o pesantez de la materia que lo rodea, sino que además, a través de esta materia es como se coloca en una clase social. Lo práctico-inerte se convierte en su definición. La mujer que dedica ocho horas diarias a un trabajo cansado y monótono no tiene otra esencia aparte de su yo frustrado: verdaderamente es lo que hace. El pertenecer a una clase es resultado de lo práctico-inerte, o para emplear la semántica de Sartre, el pertenecer a una clase es consecuencia de la materialidad.<sup>4</sup> Esta insistencia en la importancia del hombre como ser-de-clase atrapado en una matriz material es en verdad un fenómeno extraño, pero nos hace ver, una vez más, de qué manera la libertad y su inevitable contra-figura se encuentran extrañamente revueltas en la realidad. La clase tiene una viscosidad y resulta difícil liberarse de su jalón retentivo.

### III

Sartre pasa luego a la realización de un estudio atento e interesante de la evolución sucesiva de las estructuras colectivas, o conjuntos, como las llama, comenzando por la *serie*, pasando por el *grupo fusionado*, el *grupo estatuido* y la *organización* hasta

<sup>4</sup> Véase la *Critique* (trad. ingl.) pp. 245 ss., o si no mi comentario sobre *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, pp. 106 ss.

llegar a la *institución*. La enumeración de estas formas convencionales de los colectivos no es, en sí misma, novedad, pero se les da un tratamiento novedoso pues lo que le importa a Sartre es subrayar la presencia del hombre como la fuerza libre y creadora en medio del colectivo envolvente, viva e indestructible, pero prisionera de la fuerza gravitacional a la que pertenece. El hombre podrá ser prisionero de una serie particular de personas, un mero *objeto* de la sociedad, pero en su calidad de sujeto, es siempre libre de rebelarse e ir más allá de su estatus. En un momento determinado, el hombre explotado o serializado siente el dolor de su alienación y, dados determinados estímulos, se abre paso a través de la ineptitud de la serialidad y forma un grupo, como fue el caso de los que se negaron a aceptar la segregación racial en los autobuses de Alabama, dirigidos por Martin Luther King. (El ejemplo lo pongo yo.) Los negros rebeldes podrían haber seguido aceptando el servicio desigual, como se veían obligados a hacerlo como miembros de la serie, pero no lo hicieron, sino que, antes bien, se unieron. Los negros inconformes podrán ser inertes, Otro entre Otros, presos de particular serialidad, pero la potencialidad de cambiar su situación, de ir más allá, les da una determinada libertad, aun dentro de su prisión presente. Sin embargo, las paredes de esa cárcel sólo caerán a través de la formación del grupo.

Hemos caído de manera muy natural en la metáfora de la prisión, la cual, por su evocación de la privación, nos muestra al hombre como ser necesitante; cuando el hombre necesita algo se ve lleva más-allá-de-sí-mismo-hacia, se ve impelido a escalar los muros de la prisión y conquistar lo prohibido que se halla más allá de los mismos. Sin embargo, cuando esos muros sean demasiado ele-

vados, se necesitarán muchos para escalarlos; un solo hombre jamás podrá apoderarse de la Bastilla. El hombre serial ha aceptado hasta ahora su serialidad y su objetividad como algo inevitable, pero llega a un punto en el que su *subjetividad* se hace valer y la serialidad pasa de su vaga ineptitud a una fase más enérgica. Tal punto es el que alcanzó la señora Rosa Parks, negra afanadora de Montgomery, Alabama, cuando, sintiéndose demasiado cansada para seguir de pie en un autobús se acomodó en un asiento de la sección "blanca". (El ejemplo, de nuevo, es mío.) Tal punto es el que se alcanzó en París aquel día de julio en que comenzó la Revolución francesa. (Que es el ejemplo que pone Sartre.) En ambos casos, la amenaza impuesta desde el exterior obligó a los individuos así amenazados a actuar como un solo hombre. La unificación, que decididamente no desea el grupo exterior, sobreviene, sin embargo, no sólo como reacción, como producto de las acciones externas; es producida también desde *dentro* del nuevo *grupo fusionado*, pues el nacimiento del grupo nuevo no puede ser inducido o provocado artificialmente si no se da la existencia *interiorizada* del recién nacido.<sup>5</sup>

Deberemos detenernos por un momento, porque la explicación filosófica que nos da aquí Sartre tiene importancia capital. En *El Ser y la Nada*, recordemos, el tercer hombre, que es todo hombre, reúne en una relación dual aquello a lo que se enfrenta y, al hacerlo, revela una dimensión nueva; por ejem-

<sup>5</sup> La traducción inglesa de "fused group" de la expresión francesa "groupe en fusion" no es muy feliz, ya que el participio de pasado "fused" denota la acción como terminada, mientras que la expresión francesa destaca lo que quiere ser destacado: el acto mientras se está llevando a cabo.

plo, al convertir, a través de su sola presencia, a dos amantes a los que está observando en un nosotros-objeto. Ahora, el tercer hombre se convierte en un tercer hombre *mediador*. En vez de constituir meramente una relación dual, da lugar, mientras corre por la calle Saint Antoine hacia la Bastilla, a una relación triádica. Como amotinado entre amotinados, totaliza a los demás que corren con él y forma el grupo: los mantiene unidos, tal y como ellos los mantienen en su presa totalizadora. Como todo el mundo desempeña el papel del tercer hombre, surge un nuevo *conjunto*, el del grupo no-alienado y no-serializado, o sea, el *grupo fusionado*.

Esta unidad no es meramente la unidad abstracta proporcionada por la mirada pasiva de los observadores, y tampoco es como "la caridad de los cristianos"; es una verdadera fusión unificadora. El hombre, en su calidad de individuo, unifica a los hombres como grupo, o como dice Sartre agudamente, el *nosotros* se alcanza sólo a través de un *él*. De tal modo, queda excluida una *conciencia colectiva*, y también, claro está, Dios, entendido como Ente unificador desde arriba.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Respecto de la función del Tercero en Sartre, véase el análisis magistral de Thomas Flynn, "The Alienating and the Mediating Third in the Social Philosophy of Jean-Paul Sartre," en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, tomo 6 (Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1973), pp. 3-38. Discutí este tema por extenso con Sartre. En la fecha de nuestra discusión no había cambiado notablemente su parecer, pero luego pareció estar de acuerdo con el término, *quasi-orgánico*. El grupo es una estructura *quasi-orgánica*. En mi libro, *The Planetary Man*, he hablado de un "Observador desde Lejos". Su función es la de sintetizar una totalidad que es real ontológicamente, pero cuya apariencia me llega tan solo a través de los ojos del Observador desde Lejos.  
Georgetown University, Washington, D.C. 20057

El grupo de formación-reciente —el grupo fusionado— fascina a Sartre; patentemente, es su acto favorito en el drama de la historia humana, porque el sujeto, el individuo humano, se destaca tan claramente en la escena. Esto nos explica, en parte, la simpatía de Sartre por Castro. Sartre visitó Cuba durante las primeras semanas de la revolución cubana y creyó descubrir allí un ejemplo perfecto del grupo fusionado. Pues este período era el de la luna de miel de la Revolución, en el que todavía no existía burocracia, ni aparato, sino que aún se daba el contacto directo de los dirigentes con las masas. Se siente tentado uno a pensar en el propio Sartre joven, en los días en que se sentaba con sus discípulos en el Café de Flore, para discutir los problemas de la libertad y la existencia; alentado por la amistad de los escritores y coeditores de *Les Temps Modernes*, a salvo aún de las inconveniencias de la fama.

Cuando Sartre, en un análisis más avanzado de las etapas de la evolución social, pasa del grupo a las formas más rígidas de la *organización* y la *institución*, es todavía el maestro en la descripción de lo que ve, pero se encuentra ahora en territorio hostil: es patente el disgusto que le producen las estructuras y se pregunta uno a veces sino verá tan sólo lo que quiere ver. Lo que caracteriza a la *institución* es que, de ahora en adelante, lo que cuenta es la *función*, que se vuelve esencial, en tanto que el individuo pasa a ser inesencial. Simplemente se la perpetúa en la función. El resultado inmediato es una gran rigidez y un aumento de lo *inerte*. De aquí en adelante, todo individuo que propone un cambio se hace sospechoso, ya que esa misma proposición es ya una manifestación de libertad y una revelación de individualidad. La *institución*, patentemente, desea la impotencia para la alteración. En

cierta manera, es un retorno a la *serialidad*, donde el individuo es simplemente otro, pero es más poderosa, puesto que se mantiene activa hacia un objetivo común. La tendencia hacia el mismo y común objetivo subsiste porque la praxis (o acción) subsiste, y la praxis subsiste porque está bajo mando.

La institución posee un segundo rasgo: tiene *autoridad*. El fundamento remoto de la autoridad tiene que buscarse en el *grupo en fusión*. La gente del Faubourg Saint Antoine que, como se recordará, “corría” hacia la Bastilla, tiene un tercer hombre regulador. Su dirección se hallaba presente, aunque fuese vaga por demás. Más tarde, se volvió más específica, pero no estable aún. La *autoridad* se torna permanente sólo cuando nace la *institución*. Según Sartre, la autoridad no proviene de Dios, ni tampoco del pueblo como expresión directa de sus deseos: es simplemente una concesión de las masas. Así pues, “todo hombre es soberano”, pero hay uno que se convierte en *el Soberano* porque es el mediador de comunicaciones y obtiene esta función particular a través de concesiones explícitas o implícitas. Se convierte en la entidad *irrebasable*: no se le puede rodear, porque interrumpe la corriente de la circularidad. Un imperativo que me ordena actuar de una manera específica hacia la causa común llega hasta mí a través de él. Comúnmente, llamamos “una orden” a eso. En lo sucesivo, mi libertad se encuentra alienada, o mejor dicho, mi libertad está *en el soberano*, porque quiero que esté allí.

#### IV

En la última sección de su libro, contenida en los capítulos titulados “El lugar de la historia” y “La lucha de clases y la razón dialéctica”, Sartre realiza un esfuerzo vigoroso por “situar” sus concepciones

---

en relación con los siglos XIX y XX europeos, y de manera más específica, con Francia. Los principios y su interpretación sartreana se aplican ahora al medio del trabajador, los sindicatos, los burgueses (a los que Sartre desprecia cabalmente e insulta abundantemente) y las potencias coloniales. Aunque esta sección contiene intuiciones brillantes, a mi entender su aplicación práctica es discutible. Será instructiva para todo aquel que desee interpretar el capitalismo de los últimos 150 años a la luz del razonamiento dialéctico sartreano, pero no puede uno menos de sentir que Sartre actúa como moralista en estas páginas cargadas de emoción. De parte indudablemente de los trabajadores, Sartre no excluye a la violencia como medio para la recuperación de los derechos. Puesto que siempre me pareció generoso y persona tolerante en el fondo, esto me ha sorprendido a menudo. “Durante largo tiempo”, me dijo Sartre, “estuve en contra de la violencia, pero a lo largo de los años he venido descubriendo que, sin violencia o amenaza de violencia, no conquista uno sus derechos”. La violencia no tiene que existir siempre, pues la conciencia creciente del movimiento dialéctico es una realidad. Por encima de todo, tenemos la voz del intelectual pequeño burgués. Es un “traidor” a su clase, pero es también aquél que, mientras andaba a la búsqueda de un “universal”, como hacen todos los intelectuales, ha descubierto finalmente que el trabajador y su praxis contienen en potencia el universal real. La *praxis* del trabajador de overol es la medida real de la verdad. Esto es lo que el intelectual pequeño burgués le revela al mundo. Desgraciadamente —y esta reflexión es mía propia— lo que el intelectual descubre, el trabajador de overol no lo alcanza a comprender.

Estas páginas revelan así los puntos fuertes

como los flacos de la visión sartreana. No cabe duda de que Sartre reconoce en la *Crítica* en su conjunto, como en sus demás obras, la existencia de dos elementos: el sujeto individual, por una parte, y el conjunto, de otra parte. Sartre no hace nada por rechazar esta doble dimensión, pero se concentra prácticamente en el Sujeto. ¿Cómo debe entenderse este Sujeto? No es simplemente el individuo como tal, ni tampoco entendido como entidad singular e insustituible. Lo que entiende Sartre por Sujeto individual es el *individuo como condición necesaria de la unidad de los elementos representativos*. Este Sujeto piensa y actúa. Todo lo demás debe entenderse como objeto de su pensamiento y su acción. Por esta razón, la totalización es el tema recurrente, cuyo eco se escucha a lo largo de todo el libro: la totalización es el individuo pensando y actuando. Evidentemente, en esa función es donde halla su fuente la dialéctica. La *Crítica* está construida en torno al sujeto supremamente importante: *un Sujeto que se mueve en la realidad circundante, a la que constituye y estructura, y la relación resultante de esta actividad particular*.

No puedo decir que esta relación, llamada dialéctica, haya sido aclarada jamás totalmente, ni aun por Hegel, su inventor. Aunque sea tema habitual en Hegel, y en los escritos de tantos otros filósofos, sigue siendo un misterio, aun para quienes la utilizan. Sartre, no menos que sus predecesores, pero con más talento que la mayoría de los mismos, utiliza la dialéctica como la relación del hombre con el hombre, del hombre con el grupo, y del hombre con la naturaleza. El estudio de esta conexión es lo que constituye la trama y urdimbre de todo el libro. Por lo mismo, empero, mientras la función del Sujeto creador se estudia a fondo, el *conjunto*, como lo llama algo burlescamente Sartre,



se ve rebajado en su dignidad y en su innegable momentaneidad. De pronto se convierte en secundario y meramente instrumental, y nada más; de hecho, se convierte en el mal. La expresión de práctico-inerte, como lo llama despectivamente el autor, denota la forma en que desea que lo entendamos. Empero, Sartre, al hacer esto, rebaja la función —diría yo

que la función sagrada— de la colaboración y del “conjunto” en general. La institución tiene sus inconvenientes y sus abusos, indiscutiblemente, pero así la organización como la institución han realizado muchísimas cosas. Obsérvese también cómo Sartre, al atacar la institución, eligió el modelo ruso existente durante el mando de Stalin. Nadie negaría que fue ésa una institución en la peor acepción del término, pero su ejemplo no anula los efectos benéficos de todas las instituciones y estructuras. Escojo con toda intención el término *estructura*, ya que es esta clase de disciplina la que resulta completamente insoportable para la especie de libertad que propugna Sartre. Es toda una ironía el que la *estructura* haya sido una necesidad para el propio Sartre, para poderse convertir en lo que sin duda llegó a ser, un escritor de primera clase. Triunfó en su propia carrera porque penetró en los vericuetos de una *estructura* complejísima llamada lenguaje y adquirió una gran destreza en el uso de una herramienta producida en verdad por el colectivo para el colectivo. El hombre necesita equilibrio para conservar su poder de supervivencia y este equilibrio le es proporcionado por la sociedad y por las estructuras que la sociedad impone y *en* las que uno nace *antes* de hacerlas. Esto no hace sino mostrar que el individuo está hecho para la co-existencia y que su disposición primordial es fragmentaria y está destinada a la redención. La redención es el Otro. . . No alcanzo a comprender cómo y por qué la alteridad es una amenaza de muerte, cuando podría ser y es en muchos casos una salvación.

Al reflexionar sobre mi propia obra, me doy cuenta ahora de que mi libro, *The Planetary Man*, fue escrito subliminalmente en respuesta a Sartre, mientras me hallaba trabajando como comentarador de sus principales obras filosóficas. *The Planetary*

---

*Man* se pone a la tarea de situar al hombre en un ambiente cósmico y, con este fin, parte de la totalidad, para descubrir al final que el hombre es parte de dicha totalidad. Esto es tanto como decir que debe tomarse en consideración el ambiente cósmico. A este respecto, existe una extraña semejanza entre Monod y Sartre. Para Monod, no menos que para Sartre, el hombre aparece en este planeta como una excepción considerable, casi por accidente, sin lazos estrechos con la naturaleza, como un milagro sin Dios. Pero una vez que se encuentra allí, inexplicado y absurdo, Sartre lo coloca en el centro del universo, ordenador del espacio y el tiempo, dominador del caos y en libertad de competir con los dioses. Es esta actitud céntrica la que parece discutible, en la medida en que toma a lo relativo por absoluto, en vez de tomar lo absoluto del hombre como relativo, posición más de acuerdo con la física moderna. Cabe reconocer que en la *Crítica* Sartre se ha apartado *mucho* del individualismo extremo de sus primeras obras, como *La Náusea* y *El Ser y la Nada*. Lo notable del libro que estoy examinando es un claro alejamiento del Sujeto Puro y un acercamiento a un impacto creciente de lo que él llama lo *inerte*, y el *anti-hombre* o el *destino*. En realidad lo que nos rodea, y restringe esa libertad de la que se siente tan orgulloso nuestro siglo, no es de verdad el anti-hombre. Es simplemente algo que no soy yo. Sin embargo, el pensamiento occidental, que en los últimos tres-

cientos años ha abrazado el predominio del Sujeto, se revela contra la idea de que el hombre sea un producto normal de la Naturaleza, de la que es y sigue siendo parte. Y otro tanto hace Sartre, aun el Sartre de la *Crítica*. Sin embargo ha llegado a una encrucijada; es un hombre que se encuentra en transición. Y supongo que es todo lo que podemos esperar.

Sea como fuere, es lamentable que tan pocas personas hayan leído la *Crítica*, aun en Francia, pues sus lectores se habrían percatado de este beneficioso paso del Sujeto Puro a la presencia de lo que no es Sujeto Puro, presencia que amenaza a este aislamiento. Sartre, poseído por una psique cartesiana, lucha por liberarse a sí mismo. En todo esto, obra un extraño fatalismo de lo colectivo. Si hubo una vez en que llamé a Sartre "el último de los cartesianos" fue por la convicción de que el mundo de Descartes está desapareciendo. Sin embargo, fue oportuno, y aun necesario, en su tiempo. No obstante todas sus excentricidades, seguiremos estando agradecidos a Sartre por su vigorosa defensa del individuo, antes de darle un jalón para atrás y colocarlo en su lugar. Quizás el mundo necesitaba un hombre como Sartre para sellar de una vez por todas la quintaesencia de la libertad en un mundo de opresión humana, para percatarse más tarde de que tiene que haber algo más que libertad y violencia si queremos alcanzar la supervivencia en nuestro propio tiempo. 🙌