
La escasez y la negatividad en la historia

Enrique Serrano G.

Entre el auge del capitalismo de la postguerra y el estalinismo, surge la *Crítica de la Razón Dialéctica* de Sartre como un intento de encontrar y de “revitalizar” los principios que rigen la actividad teórica del materialismo dialéctico; en esta búsqueda, además, está presente la intención de complementar” la teoría de Marx con el existencialismo. Es ante el problema de la negatividad en la historia en donde se concentran un conjunto de determinaciones que nos permiten definir la modalidad de la relación que existe entre estos dos discursos; de ahí, la necesidad de abordar esta problemática para definir una posición frente a dicha pretensión, que eleva al humanismo al rango de arma privilegiada de la crítica.

Una de las primeras peculiaridades de la dialéctica sartreana es el tomar como punto de partida a la praxis del individuo, en la medida en que ésta es realización de un proyecto, en donde se establece una totalización presente en nombre de una totalización futura. Sartre sostiene que la inteligibilidad del trabajo se encuentra, en primer lugar, en la necesidad considerada como negación de la negación. “Todo se descubre en la necesidad: es la primera relación totalizadora de este ser material, el hombre, con el conjunto material del que forma parte. Esta relación es unívoca y de interioridad. En efecto, por la necesidad aparece en la materia la primera negación de la negación y la primera totalización”.¹ Es en la materia como “totalidad totalizada” en donde surge la experiencia de la necesidad, lo que nos indica que la apelación a la necesidad no es el recurso

¹ Sartre. *Crítica de la Razón Dialéctica*, Ed. Losada, 2a. edición, Buenos Aires, 1970. p. 212 (tomo I).

de un principio metafísico, ni es un modo de ser de la subjetividad o de la materia en sí misma, sino que aparece en la relación práctica entre el hombre y la naturaleza. La necesidad es “una estructura apodíctica de la experiencia dialéctica”

La materia recibe una unidad pasiva como resultado del proyecto y éste, a su vez, encuentra en la primera una falta o carencia que lo lanza al futuro, trascendiendo la temporalidad del instante hacia una temporalidad dialéctica, que es propia de la realidad humana, pues, el “ser del hombre” se encuentra definido no sólo por lo que es, sino también por lo que quiere ser. Dicha temporalidad dialéctica, en donde el futuro se une al pasado que lo condiciona, como un espectro de posibilidades al interior del presente, es, de acuerdo a la tesis de Sartre, igualmente característica de la historia, entendida como una “totalización de las prácticas individuales”; así que cuando se profundiza en la praxis individual ésta se vuelve historia y el camino inverso debe ser también posible si se recorren, como en el primer caso, las mediaciones pertinentes. Esto sienta las bases del llamado método “progresivo-regresivo”.

“Y cuando descubramos —si ha de tener lugar—, bajo la translucidez de la libre praxis individual, el subsuelo rocoso de la necesidad, esperamos que hayamos elegido el buen camino. Adivinaremos entonces lo que el conjunto de los dos tomos tratará de probar: la necesidad como estructura apodíctica de la experiencia dialéctica no reside ni en el libre desarrollo de la interioridad ni en la inerte dispersión de la exterioridad; se impone, a título de movimiento inevitable e irreductible, en la interiorización de lo exterior y en la exteriorización de lo interior.”² En este texto resulta problemático el

uso de los conceptos de interior y exterior, porque nos remiten a la posición característica de una tradición epistemológica cartesiana que trata de definir a la conciencia con independencia de su objeto o que busca determinar la sustancia, estructura, o como quiera llamársele de una subjetividad abstracta, que es precisamente lo que trata de superar el desarrollo



² Sartre. Op. cit. p. 202.

de la dialéctica. Hasta qué punto vicia esta herencia cartesiana al planteamiento de Sartre es algo que trataremos de señalar en este trabajo.

Sartre pretende deslindarse de las “robinsonadas” de la teoría burguesa, pues, sostiene que cuando habla de la praxis individual, no se refiere a un hombre presocial o aislado, sino a la estructura que define toda acción humana considerada como un hecho social. Tomar como punto de partida a la praxis individual estaría justificado en la medida en que ésta posea todas las características y elementos de la dialéctica en general, porque ello permitiría reconstruir todas las mediaciones hasta acceder a la praxis colectiva como acto de reproducción del sujeto social. En efecto, esto es lo que sostiene Sartre: “Toda la dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto ésta es ya dialéctica”. Es a partir de la praxis en situación, como Sartre rechaza el “solipsismo” del liberalismo y frente a él sostiene que el hombre es siempre un ser con otros, un ser social.

Sartre busca, a diferencia del “hiperempirismo” de Gurvitch, una estructura en la existencia que pueda fundamentar la dialéctica y cree encontrarla en la praxis individual como cumplimiento de un proyecto. Ahora bien, el trabajo definido como actividad teleológica requiere, según Sartre, el recuperar la dimensión de lo subjetivo, lo cual le permitirá mantener una continuidad en su pensamiento y al mismo tiempo acercarse al marxismo. Esto no quiere decir que entre el *Ser y la Nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* no se den transformaciones, pero tampoco implica una ruptura.

Tenemos entonces la praxis individual como instancia dialéctica fundamental; ahora es preciso encontrar la conexión que hay entre la multiplicidad de éstas, para entrar a la dimensión histórica.

Hemos visto que la materia recibe, por el proyecto individual, una unidad; es en ella, como campo práctico, en donde aparece la necesidad, los medios para superarla y los otros hombres. El campo práctico es el lugar de encuentro de los individuos y en él se establece una “reciprocidad” entre ellos. “La reciprocidad implica: 1°) que el Otro sea medio en la exacta medida en que yo soy medio, es decir, que sea medio de un fin trascendente y no mi medio; 2°) que reconozca al Otro como praxis, es decir, como totalización en curso al mismo tiempo que lo integro como objeto a mi proyecto totalizador; 3°) que reconozca su movimiento hacia sus propios fines en el movimiento mismo por el cual me proyecto hacia los míos; 4°) que me descubre como objeto y como instrumento de sus fines en el acto mismo que le constituye para mis fines como instrumento objetivo. A partir de ahí, la reciprocidad puede ser positiva o negativa.”³

La reciprocidad es positiva cuando uno se hace medio en el fin del Otro, como éste se hace medio en el fin propio o cuando se da la cooperación en base a un fin común. Precisamente, Sartre critica de Hegel el que éste considera que al encuentro de las autoconciencias le es inherente la lucha, pues de acuerdo a la posición sartreana, el encuentro puede darse sin llegar al enfrentamiento, esto es, cabe la posibilidad del descubrimiento del Otro como un hecho no violento. La reciprocidad negativa se da cuando aparece un antagonismo entre los proyectos individuales. ¿Cuándo se transforma el encuentro de los hombres en una reciprocidad negativa? ¿Cuál es la diferencia entre las dos posibilidades de reciprocidad? A lo que Sartre responde: el

³ Sartre. Op. cit. p. 245.

paso de la reciprocidad positiva a la reciprocidad negativa se da a través de la escasez.

Cuando la naturaleza se muestra escasa la relación entre los hombres se transforma en un acto de lucha, porque, en estas circunstancias, cada uno de los individuos considera al Otro como el “contra-hombre”, ya que es un rival capaz de apropiarse de los medios y objetos escasos del campo práctico, originando, de esta manera, un peligro a las expectativas del proyecto propio. La escasez convierte el encuentro de los hombres en una lucha de todos contra todos. La violencia es, para Sartre, la escasez interiorizada. “¿Por qué habrían de romper la unidad de la sociedad para formar clases? La única respuesta posible —no como Razón histórica de tal o cual proceso particular, sino como fundamento de la inteligibilidad de la Historia— es que la negación tiene que ser dada primero y en la primera indiferenciación, ya sea comuna agrícola u horda nómada. Y esta negación, como se comprende, es la negación interiorizada de determinados hombres por la rareza, es decir, la necesidad para la sociedad de elegir a sus muertos y a sus subalimentados”.⁴ Es la materialidad teñida de escasez el “fundamento ontológico” de la lucha de clases y, al mismo tiempo, el principio de la historia, pues es la negación que introduce el devenir, entendido éste como una continua transformación de la configuración del sujeto social.

Sartre realiza una precisión: la escasez establece la posibilidad de la historia mas no su realidad y reconoce la existencia de “pueblos primitivos” sumidos en la escasez que con herramientas rudimentarias se encuentran dentro de un proceso de repro-

ducción social basado en la repetición, es decir, son “pueblos sin historia”. “En tanto que nos mantenemos en este terreno, no hay ningún absurdo lógico (es decir dialéctico) si concebimos una tierra sin Historia donde vegetarían grupos humanos que hubiesen quedado en el ciclo de la repetición, produciendo su vida con técnicas e instrumentos rudimentarios, e ignorándose totalmente los unos a los otros.”⁵ La explicación sería que la escasez es la estructura que está en la base de la historia, como una tensión real y perpetua entre el hombre y lo circundante, pero no es la fuerza real que la desencadena; dicho de otra manera, la escasez es condición necesaria pero no suficiente en el surgimiento de la dimensión histórica. A pesar de que esta explicación tiene una coherencia lógica, el calificativo de “pueblos sin historia” más bien parece apuntar al hecho de que nuestras categorías no son adecuadas para explicar la especificidad de los pueblos no occidentales (para llamarles de algún modo). Los modos de evolución social o cultural sólo aportan un procedimiento peligrosamente cómodo de presentar los hechos, ocultándonos una gran cantidad de problemas sin resolver, lo que parece indicar que en el caso de la teoría sartreana se utiliza un aparato conceptual de un presente y de una historia particulares para explicar, mediante su extrapolación, otras situaciones completamente diferentes.

Sin embargo, no se trata ahora de establecer una polémica sobre las características de los llamados “pueblos primitivos”, sino sacar al tapete un problema ontológico en el que se apoya la tesis de Sartre. Si la negatividad proviene de la materia externa o inhumana, resulta que la escasez y la historia

⁴ Sartre. Op. cit. p. 281.

⁵ Sartre. Op. cit. p. 259.

que engendra son contingentes. En efecto, para Sartre, la escasez es contingente; es posible superarla mediante el desarrollo y socialización de las fuerzas productivas, permitiendo así que la historia sea dirigida conscientemente por los hombres. Ello parece coincidir con la teoría de Marx, pues éste nos habla de una "misión histórica" del capitalismo que consiste, precisamente, en el desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual es una condición necesaria para acceder al "reino de la libertad". Pero esta coincidencia, a pesar de poder apoyarse en una multiplicidad de citas, es aparente ya que existe una radical diferencia respecto a la noción de negatividad que sustentan ambos autores.

Para Sartre lo negativo proviene de "afuera", de la Naturaleza externa y de una escasez originaria, lo que nos conduce a un dualismo metafísico; por un lado, el reino de la libertad en el ámbito de la conciencia o de la interioridad humana y del otro lado, el reino de la necesidad que se localiza en la Naturaleza, los cuales corresponden al reino de la dialéctica y de la anti-dialéctica respectivamente. Esto recuerda la gran antinomia de la filosofía kantiana, nómeno y fenómeno, libertad y necesidad. Precisamente Kant hablará de la Dialéctica, ya no como un desvarío de la Razón, sino como una alternativa que busca unir teoría y práctica, para romper con el viejo problema del dualismo, con lo que abre el camino a los desarrollos de la filosofía clásica alemana de la racionalidad dialéctica, que culminarán en la teoría de Marx; en donde no es posible atribuir el origen de la negatividad a uno de los extremos de la relación sujeto-objeto. La dialéctica no es un principio de la Naturaleza en sí misma, pero tampoco lo es de la conciencia, sino que se presenta como resultado de su relación práctica. Sartre se opone a Engels debido a su concepción de

la "dialéctica en la naturaleza", pero él mismo cae en el otro extremo al retomar el problema de "la negación en su comienzo" y atribuirlo a la materia, con lo que sitúa el lugar de la dialéctica en una conciencia a la manera de Husserl.

Es cierto que esta posición de Sartre no deja de ser ambigua, en el sentido de que en el *Ser y la Nada* y en la propia *Crítica de la Razón Dialéctica* afirma que tratará de superar al abismo entre sujeto y objeto para tomar como punto de partida su unidad dinámica, pero el hecho es que la tradición cartesiana es demasiado fuerte en su obra para poder superarla por completo. "Si a Engels y Marx se les da la lucha de clases, es decir, la negación sin más, bastante tienen para comprender la Historia. Pero aún hay que encontrar la negación en su comienzo. Y acabamos de ver que, en el régimen de la rareza, la negación del hombre por el hombre era, tomada de nuevo e interiorizada por la praxis, la negación del hombre por la materia en tanto que la organización de su ser fuera de él en la Naturaleza".⁶ La escasez proviene de la materia, el hombre la retoma en su práctica, la interioriza y se transforma en negación del hombre por el hombre. Todas las luchas por el poder entre los individuos quedan explicadas mediante una escasez mítica, en el sentido de ser un "comienzo" trascendente. En cambio, en el caso de Marx y Engels, como el propio Sartre señala, la escasez es el resultado de una transformación del "mundo de la producción".

En este punto es necesario tomar en cuenta a un tercer interlocutor, Hegel, puesto que frente a él se están definiendo las posiciones. Sin entrar en detalles podemos decir que efectivamente para Hegel

⁶ Sartre. Op. cit. p. 285.

el "saber agota el ser" y que ello es consecuencia de un principio "idealista", pero ahora nos interesa destacar simplemente la noción hegeliana de la negatividad. Hegel sostiene que el encuentro de las autoconciencias implica una lucha por el reconocimiento, pero no sitúa este enfrentamiento de manera abstracta o en un supuesto "estado de naturaleza", ni mantiene su necesidad absoluta. Con el lenguaje de Sartre, podemos decir, a pesar de lo que él sostiene, que Hegel reconoce la posibilidad de una reciprocidad positiva; es más, toda su filosofía de la historia se basa en esta posibilidad. El paso de la reciprocidad positiva a la negativa es un problema fundamental de la filosofía hegeliana, pero ella no se resuelve en la apelación a una negatividad externa.

Si consideramos a la *Fenomenología del Espíritu* en su totalidad, esto es, en su estructura pluri-dimensional, veremos, si leemos el capítulo del Espíritu, que la lucha de las autoconciencias la sitúa en la disolución de la esencia ética (la decadencia de la polis griega) como resultado del individualismo que rompe con la armonía social al convertir las diferencias en antagonismos. Ello todavía no despeja la incógnita sobre el origen de la negatividad, pero la sitúa en el interior de las relaciones sociales. Más adelante, en el desarrollo de la "religión revelada", se dice que la lucha de las autoconciencias está mediada por la apropiación, es ella la que transforma las diferencias ético-naturales de instancias que se complementan en fuentes de antagonismos dentro de una estructura social asimétrica. La negatividad propia de la dimensión histórica es consecuencia del enfrentamiento de las autoconciencias en la búsqueda del reconocimiento; este último se da a través de la posesión de lo universal objetivado en los productos del trabajo. La reciprocidad positiva se convierte en reciprocidad negativa, según Hegel, por

la mediación de la propiedad o como afirma en sus *Escritos de Juventud*: la disolución de la comunidad ética es resultado de la "desigualdad de las fortunas" existente entre los ciudadanos.⁷

El problema de la propiedad y las relaciones sociales es una constante en la filosofía hegeliana. En su periodo de Frankfurt mantiene la imposibilidad de la existencia de relaciones sociales armoniosas mientras impere la "muerta positividad" representada en la propiedad privada. "El destino de la propiedad se ha vuelto demasiado poderoso entre nosotros para que se toleren reflexiones al respecto y para que se haga pensable su cancelación. Sin embargo, todavía nos podemos dar cuenta por lo menos de lo siguiente: la posesión de riquezas, junto con todos los derechos y todas las preocupaciones con ella vinculadas, hace entrar determinaciones en la vida de los hombres, barreras que fijan límites a las virtudes y les imponen condiciones y relaciones de dependencia."⁸ En cambio en Berlín, Hegel sostiene que el trabajo y la propiedad son términos íntimamente ligados y aunque esta última es causa de los enfrentamientos sociales (en la sociedad civil) es posible una reconciliación en la racionalidad objetivada del derecho (Estado). No se trata de recurrir al truco de un "joven" y un "viejo" Hegel, sino que se trata del desarrollo de una problemática ligada al desenvolvimiento de los acontecimientos de la realidad alemana y francesa de su tiempo.

La crítica de Marx a Hegel es precisamente el que este último no reconoce que la negatividad pre-

⁷ Hegel. *Escritos de juventud*, F.C.E., Madrid, 1978. "Sería un estudio importante investigar cuánto es necesario sacrificar del derecho estricto de la propiedad para dar forma duradera a una república". "Fragmentos históricos y políticos". p. 175.

⁸ Hegel. Op. cit. p. 316.

sente en el proceso de trabajo es la que engendra, bajo cierta modalidad o forma histórica, las instituciones jurídicas y estatales en general; por lo tanto no es posible considerar a éstas como instancias capaces de reconciliar los antagonismos sociales. El Estado por el contrario, es resultado de ellos y, a la vez, una forma de mantenerlos. Para Hegel el trabajo y su desarrollo como proceso histórico abre el camino a una comunidad que supere la condición de "nación dividida" (*qui labora orat* de los benedictinos y luteranos transformado en filosofía). La negatividad propia del proceso de trabajo accede a un estado de afirmación de la reconciliación (lenguaje del perdón) mediante la negatividad de la historia, originada esta última, a su vez, por la primera. Marx, por su parte, señala que la negatividad como principio de la lucha de clases, se encuentra en el proceso de trabajo, en tanto éste se cumple bajo la forma constituida por una división del trabajo (manual e intelectual) y una apropiación de los medios de producción. De ahí que, si queremos transformar la negatividad (no suprimirla) de la reproducción social, sea necesario modificar las condiciones en las que se cumple el trabajo mediante una acción revolucionaria y no esperar el cumplimiento de una supuesta finalidad histórica. Tanto para Hegel como para Marx, la negatividad es una relación entre dos elementos que configuran una unidad, a saber: el proceso de reproducción social y no un principio que proviene de una exterioridad.

Alfred Schmidt en su libro *El concepto de naturaleza en Marx* sostiene lo siguiente: "Tanto es cierto que toda naturaleza está mediada socialmente, como también lo es, inversamente, que la sociedad está mediada naturalmente como parte constitutiva de la realidad total. Este último aspecto de la vinculación caracteriza la especulación latente en Marx

sobre la naturaleza. Desdoblada en hombre y material a trabajar, la naturaleza está siempre en sí misma pese a este desdoblamiento."⁹ La más "abundante" de las naturalezas se torna escasa en determinadas circunstancias sociales y viceversa. Quizá resulta que el planteamiento de Sartre cae en un círculo vicioso por estar sustentado en supuestos "ontológicos" ajenos a la tradición dialéctica, como es el caso de suponer la existencia de dos regiones que se relacionan a-posteriori la conciencia y el objeto. Hegel considera que la unión sujeto objeto logra una síntesis en el concepto, por eso, para él el Saber agota el Ser. El materialismo de Marx no estriba en recuperar el dualismo sujeto-objeto de la tradición cartesiana, sino en mantener que el hombre transforma la naturaleza misma como "una fuerza natural", pero donde no puede reducirse lo natural a una de sus partes; recordemos la distinción entre "totalidad concreta real" y "totalidad concreta pensada".

Cuando Sartre apela a la escasez como principio que transforma la reciprocidad positiva en negativa, da una solución demasiado rápida a una problemática compleja que no se puede encasillar en un esquema de "interioridad-exterioridad", ni mucho menos en un dualismo Conciencia-Naturaleza. La dialéctica es una racionalidad que busca incorporar el principio de la negatividad y, para ello, necesita romper con el principio de identidad, por lo que resulta contradictorio el querer definir la negatividad a partir de un dualismo en donde uno de los extremos se presenta como su origen o comienzo. La paradoja se encuentra en querer fundar la razón dialéctica en los principios de la razón

⁹ Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx*, Ed. S. XXI, México, 1976, p. 87.

analítica. Por lo tanto resulta pertinente la siguiente afirmación de Lévi-Strauss: "Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal. Pero de esa manera se cierran la puerta del conocimiento del hombre: toda investigación etnográfica tiene su principio en 'confesiones' escritas o inconfesadas. De hecho, Sartre queda cautivo de su Cogito: el de Descartes permitía el acceso a lo universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al sociologizar el Cogito, Sartre cambia solamente de prisión."¹⁰

Lévi-Strauss afirma que la razón dialéctica parece ser la razón analítica puesta en marcha; lo que nos deja una incógnita por resolver: ¿Cómo se pone en marcha esta razón analítica? Pregunta que presupone, para ser contestada, el resolver el problema de la determinación de la negación. Frente a esta cuestión Lévi-Strauss se mantiene en el nivel de los códigos, entendidos como un sistema configurado por una totalidad de relaciones, pero la negación nos remite más allá de ellos, a una experiencia anterior que les sirve como fundamento y que se hace presente en el acto de ciframiento o desciframiento de un mensaje como la función metacodificadora.¹¹ Todo mensaje pone en crisis el

código, por tanto, el habla y toda práctica en general implica la posibilidad de la trasgresión del código en el que se funda. Este fenómeno nos lleva hacia la experiencia de la negación, como una función dentro del proceso de la comunicación (cultura). Lo característico de la razón analítica es el mantenerse en el campo de los códigos; en cambio, la razón dialéctica aparece como un intento de captar la unidad dinámica entre el código y el habla, dicho en otros términos, de unir teoría y práctica.

Hegel define a la dialéctica como el principio motor del concepto, en cuanto particularización de lo universal, en donde el desarrollo del concepto es el resultado de la negatividad que constituye al contenido. Marx desecha la creencia, presente en la filosofía hegeliana, de la existencia del concepto como una universalidad plena y sólo retoma el aspecto activo del tránsito de la universalidad a la particularidad, en el cual ninguno de los términos se presenta como un absoluto. La dialéctica en Marx no busca ninguna universalidad inmutable que le sirva de "comienzo" o "fin"; por lo que resulta contradictorio el buscar en la práctica humana una universalidad que sirva de sostén a la racionalidad dialéctica. Cuando Sartre define a la praxis individual como una estructura determinada a-priori, con independencia del desarrollo histórico, se encuentra con la necesidad de recurrir a un elemento externo (la materia escasa) capaz de introducir la negatividad. Muy distinta es la posición de Marx: éste parte de los factores simples que intervienen en el proceso de trabajo —el propio trabajo como una actividad adecuada a un fin, su objeto y sus medios— tomados como una universalidad abstracta, o sea, determinaciones simples que sólo se concretizan en una forma histórica particular en la que la negatividad se presenta como forma de la relación entre las de-

¹⁰ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1975, p. 361.

¹¹ "La contribución que la semiótica del mensaje puede aportar a la semiótica del código. La tentativa para insertar el desarrollo diacrónico en una consideración sincrónica de las convenciones comunicativas. En este caso, la serie ya no será la negación de la estructura, sino la estructura que duda de sí misma y se reconoce como histórica". Umberto Eco, *La estructura ausente*, Ed. Lumen, p. 427.

terminaciones que constituyen a la “totalidad concreta real”. La negatividad aparece como resultado del encuentro de fuerzas asimétricas, el cual prece-
de a la distinción entre lo “concreto real” y lo “concreto pensado”. La “separación” entre la conciencia y su objeto, no es anterior, como afirma Sartre, a la negación, sino que, por el contrario, esta última es la causa de su “separación”; por eso, resulta absurdo tratar de definir a la conciencia fuera de su relación con el objeto, porque ella misma es determinada interiormente por la relación.

La teoría de la materia escasa como “motor pasivo de la historia” y como reino de la “contradialéctica”, tiene como consecuencia el que la noción crítica de la necesidad originada como una relación, se transforme en la afirmación de que la negación se impone exteriormente al hombre, lo cual cierra el paso a la dialéctica y conduce a las ideologías productivistas del progreso, que mantienen la existencia de un obstáculo externo, superable mediante el trabajo. La violencia y la dominación entre los hombres se consideran consecuencia de la “materia” y, por otro lado, queda salvada así, la subjetividad como reino inmaculado de la libertad.

Para Marx el desenvolvimiento de las fuerzas productivas en el modo de producción mercantil-capitalista implica, al mismo tiempo, la condena a mantenerse en la escasez a un gran sector de la sociedad, lo cual se explica por el hecho de la existencia de la propiedad privada de los medios de producción. Sartre, por su parte, considera que un hecho positivo, el desarrollo de los medios de producción, se convierte en un fenómeno negativo por la mediación de una “negación originaria” que enfrenta al hombre desde una materia escasa. El autor de la *Crítica de la Razón Dialéctica* reconoce que el capitalismo reproduce su propia escasez, pero que ella sólo

es consecuencia de la escasez primaria de lo natural. “Las interpretaciones históricas de Marx y Engels harían pensar, si se tomasen al pie de la letra, que toda sociedad goza siempre de lo necesario (teniendo en cuenta los instrumentos de que dispone y las necesidades que se han estratificado en los organismos) y que es el mundo de la producción el que produce, a través de las instituciones que condiciona, la rareza social de su producto, es decir, la desigualdad de las clases.”¹²

De hecho, en el fondo de la teoría de Sartre se encuentra la noción de un contrato social a la manera del liberalismo. Se toma como punto de partida a la praxis individual, luego se considera al “campo práctico” como lugar de encuentro de las conciencias aisladas, el que determina a-posteriori la modalidad de su relación, ya que si dicho campo se torna escaso, nace la negación del hombre por el hombre mediada por la materia. En la teoría sartreana tenemos, por un lado, la pluralidad de las conciencias y, por otro lado, la materialidad que las vincula, la cual al tornarse escasa imprime a la reciprocidad la negatividad propia de la dimensión histórica. Resulta entonces que la materia tiene la extraña característica de enfrentarse por sí misma al hombre como “reino de la contrafinalidad”. “De tal manera, apenas ‘cristalizado’, el trabajo humano se enriquece con significaciones nuevas, en la misma medida en que escapa al trabajador por su materialidad. En este estadio elemental, al inscribirse en el medio natural, se extiende a toda La Naturaleza y se incorpora a la Naturaleza entera: en él y por él, ésta se vuelve a la vez nueva reserva de utensilios y nuevo peligro; los fines humanos, al realizarse, definen en su derre-

¹² Sartre. Op. cit. p. 280.

dor un campo de contra-finalidad”.¹³ La dimensión social sólo se encuentra, según Sartre, en las conciencias individuales y sus relaciones; todo aquello que es objetivado por la praxis se incorpora a la Naturaleza como una materialidad maligna de segundo orden. Lo “práctico-inerte” sólo define relaciones de serie donde la libertad, que define a la praxis individual desaparece.

Si el destino ineludible del trabajo es la alienación, la única salida es el encontrar una reciprocidad entre las conciencias que esté libre de la influencia de la materia. Dicha reciprocidad se da en el “grupo”, el que se caracteriza por constituirse en base a un acuerdo o “juramento” de una multiplicidad de conciencias individuales ante un fin común, lo que permite escapar de la situación de pasividad del ser colectivo (series) y recuperar la libertad. Los individuos se mantienen en su soledad ontológica, sin embargo, el proyecto común, al que cada uno accede voluntariamente, crea una “antifisis” o “reino del hombre” que se enfrenta a la materialidad inorgánica para permitir las libres relaciones entre los hombres; estas últimas pueden cumplirse sin violencia; en este caso, pues, el enfrentamiento es siempre causado por lo material escaso. El fin común que une a un grupo de hombres surge, de acuerdo con Sartre, de unas circunstancias que favorecen a su constitución, pero que nunca lo determinan de manera necesaria. En la serie los individuos se unen por la materialidad, en cambio en el grupo se relacionan por un proyecto que al ser producto de la conciencia permite recobrar la actividad característica de la libertad. Con ello llegamos de nuevo a la visión de una libertad absoluta, fuera de la relación

con la materialidad, surgida de una subjetividad aislada, la que tiene una peculiar estructura a-priori que fundamenta una dialéctica que está muy lejos de unir (establecer mediaciones) los contrarios; ya que la materialidad es la fuente de la necesidad absoluta y la subjetividad, por su parte, es la fuente de la libertad absoluta, como hemos señalado. Aquí nos resulta extraño que una racionalidad dialéctica que pretende ser materialista mantenga los extremos como absolutos y se enrede en una antinomia irresoluble.

El enfrentamiento de los hombres como principio de la negatividad de la historia no es resultado de un “estado de naturaleza”, a la manera de Hobbes, ni de una naturaleza escasa, a la manera de Sartre. De hecho, estas dos soluciones coinciden, pues ambas mantienen el que la violencia entre los hombres es el resultado de determinaciones naturales y de una estructura universal determinada a-priori. En cambio, para Marx la lucha entre los hombres es el resultado del desarrollo social sobre bases naturales, lo que no implica el recurrir a ninguna esencia inmutable, ni a un elemento externo a las relaciones sociales. La negatividad de la historia más que remitirnos a una circunstancia de la materia “en sí”, nos conduce ante el problema del poder, lo que constituye un punto de partida que supera el dualismo de subjetividad y objetividad. Marx en la *Ideología Alemana* afirma: “Por lo demás es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aun, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la

¹³ Sartre. Op. cit. p. 299.

producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo.”¹⁴

La división del trabajo es el fundamento de la dominación como una relación social asimétrica, en donde un conjunto de individuos puede imponer una finalidad particular debido al control que poseen de ciertos recursos de dominación. La división del trabajo tiene a su vez bases naturales, como son las diferencias sexuales, físicas, etc., que se transforman, según Marx, en una división social del trabajo a partir de la separación entre trabajo manual e intelectual. Por tanto, naturaleza y sociedad no son dos ámbitos heterogéneos, ni tampoco elementos reductibles entre sí, sino que hay entre ellos un desarrollo en donde se da una negación determinada que supera y conserva al mismo tiempo. La negatividad no es el resultado de una determinación externa, sino de una relación natural-social dentro del proceso productivo. El fenómeno de la necesidad que trasciende las posibilidades inmediatas de las fuerzas productivas es un resultado de la historia, o sea, la escasez más que mítico principio, es consecuencia del desenvolvimiento desigual de la estructura social.

Se podrá decir que la división del trabajo responde a un intento de aumentar la productividad y que por lo tanto es necesario establecer con anterioridad una escasez natural. En efecto, Adam Smith vio que la división del trabajo aumenta la productividad por tres razones: 1) Especialización; 2) Ahorro de tiempo; 3) Análisis del proceso de trabajo que permite el perfeccionamiento de la maquinaria. Sin

embargo, tomar este argumento y extrapolarlo como supuesto origen de la historia es tomar las categorías con el sentido que le confiere un presente, para explicar un pasado a la manera de la economía política clásica. La división del trabajo posee como finalidad fundamental el aumento de la productividad dentro de una economía lucrativa que no podemos atribuírsela a los primeros grupos humanos. Incluso en una gran cantidad de sociedades llamadas “primitivas” existe un estricto control del excedente mediante un conjunto de conductas e instituciones, como es el potlach u otras exigencias que persiguen el derroche de una parte de lo producido para que, de esta manera, se pueda evitar una gran diferenciación entre los sujetos que componen una sociedad, así como también para normar los lugares privilegiados de poder. Pierre Clastres sostiene que en las “sociedades primitivas” “la actividad productiva está medida exactamente por la satisfacción de las necesidades y no va más allá. La producción de excedentes es perfectamente posible en la economía primitiva, pero también completamente inútil.”¹⁵

Marx en el capítulo V “Proceso de trabajo y proceso de valorización” de *El Capital* habla de los tres elementos simples o transhistóricos que intervienen en el proceso de trabajo: 1) el trabajo como actividad adecuada a un fin; 2) el medio de trabajo y 3) el objeto de trabajo. Pero estas determinaciones, como hemos señalado con anterioridad, constituyen una universalidad abstracta; la negatividad como forma de su relación se manifiesta en lo concreto. Posteriormente, en el capítulo XI, Marx afirma que dentro del primer elemento, o sea, el trabajo como

¹⁴ Marx y Engels. *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, 2a. edición, México, 1974, p. 33.

¹⁵ Clastres. *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1981, p. 201.



una actividad adecuada a un fin, es preciso distinguir la función de dirección. "Todo trabajo directamente social o colectivo en gran escala, requiere en mayor o menor medida una dirección que establezca un enlace armónico entre las diversas actividades individuales y ejecute las funciones generales que brotan de los movimientos del organismo productivo total, a diferencia de los que realizan los órganos

individuales. Un violinista sólo se dirige él mismo, pero una orquesta necesita un director".¹⁶ Al transformarse el proceso de trabajo en proceso de valorización, en el modo de producción capitalista, la función de dirección no se limita a establecer una armonía en el conjunto de las fuerzas laborales, sino que es también una función indispensable en el cumplimiento de la explotación capitalista, que se realiza bajo el acicate de la hambruna de plusvalía. La función de dirección al armonizar el proceso de trabajo introduce al mismo tiempo una finalidad y sentido particular. Dicha función de dirección en otros modos de producción es también una fuente de dominación social que se apoya en la división del trabajo manual e intelectual. Es a partir de la función de dirección, sustentada en la propiedad o posesión de los medios de producción, que se determina la escasez de la naturaleza desde un proyecto político de la clase dominante, que es la que detenta esa función. Ello nos indica más que un comienzo de la historia a la manera del pensamiento mítico, el que la negatividad de la historia no entra en un esquema de interioridad-exterioridad a la manera sartreana. Además, al partir de la praxis individual nos encontramos que esta función de dirección sería una mediación a-posteriori entre los particulares, lo cual pasa por alto el hecho de que Marx toma el proceso de trabajo como un fenómeno social de cooperación y no como una estructura a-priori de la praxis individual; es por eso que en los Grundrisse afirma que el individuo es un resultado del desenvolvimiento histórico. ("El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico").

Si tomamos en cuenta estas afirmaciones nos encontramos con el hecho de que el método "pro-

¹⁶ Marx. *El Capital*, F.C.E., Bogotá, 1976. pp. 266-267.

gresivo-regresivo" no puede ser una vía de dos direcciones y menos aún cuando se pretende dar razón de la negación en su "comienzo". Cuando individuo y colectividad se presentan como entidades separadas que requieren de ser conectadas por mediaciones, se nos remite a una situación histórica particular, por lo que resulta absurdo querer encontrar a través de dicha metodología el "principio de la historia". "El poner al individuo como trabajador, en esta desnudez, es en sí mismo un producto histórico. . . La colectividad tribal resultante de un proceso natural, o, si se quiere, la horda —la comunidad de sangre, idioma, de costumbres, etc.— es el primer supuesto de la apropiación de las condiciones objetivas de su vida y de la actividad de auto reproducción y de objetivación de ésta".¹⁷ Este texto nos indica que el punto de partida de la investigación estaría, en todo caso, en el segundo tomo no escrito de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, pero también, quizá, la imposibilidad de encontrar un método universal aplicable a todos los campos; la dialéctica no es una metodología abstracta que pueda separarse del discurso crítico de Marx.

Una consecuencia que es posible desprender de estas observaciones es la siguiente: en vez de hablar de pueblos "sin historia" frente a los "pueblos históricos de Occidente", sería mejor hablar de pueblos en donde la negatividad encuentra un "control" a través de circuitos de poder que mantienen la unidad social, frente a sociedades como la nuestra en donde la negatividad está fuera de cualquier control, ya que el poder se retroalimenta como

una relación de dominación, lo que conduce a una inestabilidad de la forma social y a la posibilidad de su transformación. "Como sociedades completas, acabadas, adultas y ya no como embriones infra-políticos, las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados. La política de los salvajes se opone constantemente a la aparición de un órgano de poder separado, impide el encuentro siempre fatal entre la institución de la jefatura y el ejercicio del poder. En la sociedad primitiva no hay órgano de poder separado porque el poder no está separado de la sociedad, porque es ella quien lo detenta como totalidad, con vistas a mantener su ser indiviso, de conjurar la aparición en su seno de la desigualdad entre señores y sujetos, entre el jefe y la tribu".¹⁸


No se trata ahora de recurrir a la tesis del "buen salvaje", sino de señalar que en las llamadas "sociedades primitivas" la negatividad está presente en sus relaciones sociales, y que es una transformación de estas últimas lo que origina el que la negatividad atente contra la estabilidad de la forma social, dando lugar a una peculiar historicidad y a un proceso de individuación que conducirá a una visión de la naturaleza como lugar de escasez. En los pueblos "salvajes" encontramos tres causas de su relativa estabilidad: 1) Voluntad de unidad; 2) Respeto a la naturaleza y 3) Rechazo de la historia como dimensión lineal. Pero estos tres principios quedan inutilizados en cuanto surge una estructura social asimétrica, en donde aparecen lugares privilegiados de poder como consecuencia del desarrollo de la división del trabajo sobre bases naturales y sociales.

¹⁷ Marx. *Grundrisse* (1857), Ed. S. XXI, México, 1977, p. 434. Ver toda la parte "Formas que preceden a la producción capitalista".

¹⁸ Clastres. Op. cit. p. 115.

Por otra parte, en las sociedades capitalistas y en las del llamado "socialismo real" se poseen los medios suficientes para superar la escasez, tomando en cuenta también que las necesidades humanas son igualmente históricas; sin embargo esto no sucede como consecuencia de la forma en que se estructuran las relaciones sociales. Lo que nos lleva a subrayar que la dominación se vincula a la división del trabajo. El fenómeno de la negatividad tiene que verse desde la perspectiva de la estructura social que incluye las relaciones sociales, la relación sociedad-naturaleza y la relación con los medios de producción, así como con todos los elementos que se objetivan en el proceso de trabajo: instituciones, discursos, etc. La violencia entre los hombres precede a la lucha de clases, pero ello no implica el que las contradicciones se sitúen en una materialidad ajena a la social como lugar de una "antidialéctica"; lo cuestionable de esta tesis se encuentra en el supuesto de tomar como punto de partida

una separación tajante entre el hombre y la naturaleza.¹⁹

En conclusión, la herencia cartesiana en la obra de Sartre, lo lleva a mantener una subjetividad como un nivel separado de la objetividad y en su intento de defender una peculiar noción de libertad, atribuye a lo material el introducir la negatividad propia de la historia; lo cual conducirá a un conjunto de dificultades para explicar el poder, la dominación y la explotación en las relaciones sociales. Por lo que resulta difícil aceptar la "fundamentación sartreana el Marxismo". 

19 "En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica". Marx y Engels. Op. cit. p. 32.