

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

SARTRE: HISTORIA ABIERTA  
PRESENTACIÓN DE LA TRADUCCIÓN  
DEL CAPÍTULO 1 DEL TOMO II (INACABADO)  
DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA*

I

Hay obras que nacen bajo una mala estrella. Obras que, al verse detenidas en su origen por las circunstancias, la indecisión del autor o la simple indiferencia de los editores, ya no pueden tocar el núcleo de la época que las concibió y, a pesar de ser publicadas posteriormente, quedan relegadas al olvido histórico, a la incuria característica de los lectores (legos y doctos) o a la triste curiosidad de algún investigador que, de repente, en el piélago de sus indagaciones, se encuentra con la obra referida en el empolvado anaquel de alguna biblioteca real o virtual. Se vuelven objetos arqueológicos. Resulta triste reconocerlo, pero tal ha sido, hasta ahora, el destino del segundo tomo inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre. Si bien el primer tomo de esa magna obra filosófica (publicada en 1960), por sus propias dificultades, fue leído a profundidad tan sólo por un conjunto selecto de intelectuales críticos a lo largo y ancho del mundo, su fama, sin embargo, resultó inmediata, y nadie dudó en considerar ese monumental escrito como la segunda gran contribución del pensador francés, después de *El Ser y la Nada* (1943), a la filosofía del siglo XX. Por el contrario, la publicación póstuma del segundo tomo inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica*, ocurrida en 1985,<sup>1</sup> pasó prácticamente desapercibida. El mundo, la época, le habíamos dado la espalda a Sartre y a los temas que lo apasionaron en vida.

Jean-Paul Sartre murió cinco años antes de esa publicación. Aún permanecen en la memoria las imágenes de su funeral en París el 19 de abril de 1980: la carroza avanzando lentamente rumbo al cementerio de Montparnasse, una multitud silenciosa, casi solemne, acompañándola, sin el entusiasmo que su vida provocó en el momento de sus mayores intervenciones intelectuales y políticas. Para ese momento, la euforia marxista y revolucionaria de los años sesenta y setenta había cedido finalmente, y en su lugar había comenzado a propagarse, en el ámbito cultural y académico, esa «gesta» teórica ambigua que fue el posestructuralismo y el posmodernismo, y que, en pluma de Lyotard, anunciaba el fin de los «metarrelatos» y la «superación definitiva» de las aspiraciones utópicas subversivas. Coherente con ese espíritu, la derecha intelectual francesa se regodeaba con las intervenciones de los *nouveaux philosophes*, más preocupados por justificar y robustecer el *momentum* neoliberal, que se extendía inmisericorde por Europa y el mundo, que por reflexionar sobre los problemas sociales y económicos que aquejaban a la sociedad global, y que ya trazaban las líneas trágicas con las que concluiría el siglo XX. No había espacio para una reflexión sobre los fundamentos de la dialéctica materialista ni sobre la posibilidad de preguntarse por la inteligibilidad de la Historia –temas centrales del segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*– que pudiera conducir a la

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'Histoire*, París, Gallimard, 1985.

humanidad a su transformación liberadora. La Historia se daba ya por concluida (mucho antes de la intervención de Fukuyama). En ese contexto tan desfavorable, resultó lógico el descuido de la obra póstuma. Tenía que ser necesariamente olvidada.

## II

Paradójicamente, Sartre no fue nunca partidario de los «metarrelatos». Desde sus primeras reflexiones sobre el marxismo, se opuso a cualquier intento de imponer una perspectiva totalitaria a la comprensión del acaecer humano, fuera este individual o colectivo. La Historia *humana* –precisamente por ser humana– no podía ser comprendida desde el horizonte de las ciencias naturales, para las cuales, los principios y leyes que rigen los sucesos fenoménicos prevalecen por encima de cualquier voluntad y de cualquier intervención, interna o externa, que pretenda alterarlas. Allí rige la inercia. Por ello, Sartre nunca cejó de denunciar el intento teórico de Engels de introducir una *dialéctica de la naturaleza*, de estirpe hegeliana, en el seno del pensamiento histórico materialista, justo porque de lo que trata la Historia es de las voluntades humanas que, a pesar del contexto en el que se despliegan y los límites en los que se desarrollan, no dejan nunca de ser una historia de libertades que se encuentran, chocan, luchan, se modifican y avanzan hacia direcciones insospechadas. Para Sartre, la Historia sólo podía significar el recuento sintético de todas esas contradicciones en curso. De allí que Sartre prefiriera siempre, en las reflexiones que constituyen el núcleo de la *Crítica de la razón dialéctica*, el término de *totalización* al de *totalidad*. Ello es así porque, como lo explica correctamente Fredric Jameson<sup>2</sup>, la noción de *totalización* es una noción temporal, abierta, que nunca puede connotar ni compleción ni clausura.

Ya desde su primer ensayo filosófico, *La trascendencia del ego* (1936), Sartre marcaba sus divergencias con el *materialismo metafísico* que, irresponsablemente, había tomado el lugar del *materialismo histórico*, desfigurando una propuesta filosófica que, en sí misma, contenía una riqueza no explotada hasta ese momento. “Siempre me ha parecido –escribió al final de ese ensayo– que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exigía, de manera alguna, como fundamento, el absurdo del materialismo metafísico”<sup>3</sup>. Sin saberlo en ese momento, Sartre trazaba una línea de reflexión que ya se había comenzado a explorar por otros filósofos y pensadores marxistas, como Gyorgy Lukács (quien luego sería su férreo opositor) y Karl Korsch, para quienes la herencia intelectual de Marx, vinculada con el pensamiento dialéctico, no tenía nada que ver con el *marxismo vulgar* que se había impuesto desde la lectura facciosa de la socialdemocracia alemana, y que luego llegaría al extremo de deformación con el dogma estalinista de la Unión Soviética.

Desde el punto de vista de Sartre, la dialéctica materialista, fundamento de la crítica social que había introducido Marx, debía distinguirse radicalmente de la herencia hegeliana, porque en esta todo recaía en la pura necesidad de los conceptos, de sus contradicciones y síntesis, coordinadas desde la totalidad omnicomprendiva de la Idea absoluta<sup>4</sup>. “La conciencia hegeliana no necesita hacer la hipótesis dialéctica; no

<sup>2</sup> Fredric Jameson, *Foreword*, en J.-P. Sartre, *Critique of dialectical reason*, vol. II, Londres-N. York, Verso, 2006, p. XVII. Trad. de Quintin Hoare.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 86.

<sup>4</sup> No cabe duda de que esta idea sartreana, por lo menos en lo que compete al Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, es apresurada e injusta; y corresponde, sobre todo, a lo que se podría llamar «hegelianismo vulgar». Para Hegel, todo el conocimiento dialéctico debe partir de la experiencia viva, y es esa experiencia que se juega en la relación sujeto-objeto la que guía, *a posteriori*, al filósofo y pensador de la Historia (“El búho de Minerva eleva el vuelo al atardecer”). En Hegel, la síntesis no es nunca una simple y armónica “unidad de los contrarios”, sino una solución mediata a las contradicciones que, por su contingencia e inestabilidad, conduce a nuevas a contradicciones y a nuevas síntesis inestables. Es ese movimiento constante de las contradicciones y de las “síntesis imposibles” (que incluye la praxis inmediata de los sujetos con sus objetos, las interacciones entre ellos, las modificaciones de la conciencia, así como su pensamiento y reflexión posterior) lo que conforma la historia del *espíritu humano*.

es un puro testigo objetivo que asiste desde lo exterior a la generación de las ideas; es dialéctica ella misma, se engendra a sí misma según las leyes de la progresión sintética; no es necesario que a las relaciones les atribuya el carácter de necesidad; es esa necesidad, la vive”<sup>5</sup>. La dialéctica hegeliana no debía ser solamente «puesta de pies» en la hipótesis materialista, porque ello podría significar recaer en la idea de una *dialéctica de la naturaleza* al estilo de Engels, que adjudicara a la materialidad características propias de la praxis histórica humana, construyendo así el monstruo filosófico de un «materialismo idealista», en el que, finalmente, las «leyes inamovibles» del universo terminarían engullendo la misma praxis humana y cualquier intento de pensar la Historia fuera de los parámetros preestablecidos por ese supuesto pensamiento «dialéctico». Ése fue precisamente el paso que dio Stalin en su famoso panfleto *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, así como todos los seguidores del Partido Comunista Francés (los Garaudy, los Naville, etc.), a los que Sartre critica en su ensayo pionero sobre el tema: *Materialismo y revolución*.

Lo que Sartre subraya en este ensayo es que la dialéctica materialista no puede partir de la aceptación idealista de principios que se imponen a la materia y a la praxis histórica humana como leyes de las cuales uno no se puede librar de ninguna manera, sino que es necesario considerar el conjunto de contradicciones y problemas que surgen al pensar la praxis humana en concreto. Esta praxis, como lo sabe bien el autor de *El Ser y la Nada* (1943) y de *El existencialismo es un humanismo* (1945), tiene la característica ontológica de no estar predeterminada por nada en última instancia, si bien su *facticidad*, su contexto y circunstancia la delimitan y condicionan. Si la lectura de la Historia que pretende introducir el materialista dialéctico aspira a comprender una verdad que totalice el sentido de ese devenir humano, este procedimiento debe incluir necesariamente la consideración de la praxis humana en su concreción íntima, y esa concreción implica la apreciación directa de las voluntades libres y contradictorias, así como su interacción entre ellas y el conjunto de la materialidad mundana, natural y creada, que la rodea y circunscribe.

Ahora bien, desde el punto de vista del Sartre de *Materialismo y revolución*, esta necesidad del materialismo histórico no es sólo una necesidad epistemológica, teórica o filosófica, sino también política (idea que permanecerá a partir de ese momento en su obra). El materialismo reclama la comprensión de las totalidades porque él mismo es expresión política de un movimiento –el comunismo– que promueve la transformación de la realidad mundana en su conjunto. Si, por el contrario, el materialista dialéctico sólo participara de un proyecto de reforma de la realidad (una lucha por los derechos civiles o por la redistribución estatal de ciertos bienes y servicios básicos, etc.), su pensamiento no reclamaría esa radicalidad. Pero como revolucionario, como pensador y político que aspira a transformar de raíz el mundo, el materialista dialéctico tiene que aprender a pensar en términos de la totalidad. Y puesto que se asume como agente histórico, como agente de lucha y transformación, esa totalidad no puede ser pensada como una totalidad externa, ajena a su voluntad, sino en relación dialéctica con su propia voluntad libre y transformadora.

Lo que define al revolucionario es (...) el hecho de que supera la situación en que se encuentra. Y, porque la supera hacia una situación radicalmente nueva, puede captarla en su totalidad sintética; o –dicho de otro modo– la hace existir para él como totalidad. A partir de esa posición, desde el punto de vista del porvenir, él la realiza. En vez de aparecésele como una estructura *a priori* y definitiva, al modo que la ve el oprimido que se resigna, esa situación no es para él sino un momento del universo. Él quiere cambiarla, la considera desde el punto de vista de la historia, y se considera él mismo como agente histórico.<sup>6</sup>

La dialéctica no es totalidad cerrada ni externa, sino totalidad viva, expresión contradictoria de voluntades libres que interactúan, se contradicen y reformulan en el seno de una totalidad igualmente cambiante que los

<sup>5</sup> J.-P. Sartre, *Materialismo y revolución*, Bs. As., La Pléyade, p. 21.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 30-31.

engloba y unifica sin determinarlos en última instancia. Por lo mismo, la dialéctica no debe ser nunca dogma ni ley inamovible. En nombre del pensamiento dialéctico del materialismo y del comunismo, Sartre asumió desde sus primeros contactos con el marxismo que el pensamiento revolucionario tenía que ser un pensamiento antidogmático, que no aceptara la subordinación a ningún partido ni a ninguna realidad política. Eso explica su postura, siempre crítica, frente a la Unión Soviética y el Partido Comunista Francés. Para él, la Unión Soviética era “una oportunidad histórica de la *revolución*”, pero no una “condición necesaria”<sup>7</sup>. Al convertir a la URSS en la «patria socialista», los partidos comunistas traicionaban el espíritu de la revolución, que no conocía patria alguna (“¡Proletarios de todo el mundo, uníos!”).

Como se ve, los pasos de Sartre, desde sus posiciones fenomenológicas y existencialistas, hacia el marxismo, fueron siempre antidogmáticos y antigodmáticos, impulsados por un espíritu reflexivo y libre que no se arrojó nunca ante las posiciones oficialistas que se le enfrentaron. Ese fue el espíritu que alimentó el proyecto de la *Crítica de la razón dialéctica*.

### III

*Cuestiones de método*, el ensayo que precede a la *Crítica de la razón dialéctica*, fue redactado en 1957 a petición de una revista polaca que invitó a Sartre a escribir sobre la «situación del existencialismo», razón por la cual el título original de la obra –que quedaría como el encabezado del primer apartado, sólo que invertido– fue *Existencialismo y marxismo*. Sartre aprovechó la oportunidad que le ofrecía la revista para “situar al existencialismo como método heurístico frente a un marxismo esclerotizado por el dogmatismo”<sup>8</sup>. Según su punto de vista, había llegado el momento de revitalizar el pensamiento dialéctico-materialista haciendo uso de las herramientas que ofrecía el estudio de la libertad humana desde el mirador abierto por el existencialismo (cuyo sostén filosófico se hallaba en las teorizaciones desplegadas sistemáticamente en *El Ser y la Nada*).

En *Cuestiones de método*, Sartre compara su empresa filosófico-política frente al marxismo dogmático con aquella que desplegó Kierkegaard ante la dialéctica hegeliana. “Enfrentado con Hegel –señala– Kierkegaard apenas si parece contar”<sup>9</sup>. ¿Qué es lo que tiene que hacer ese teólogo protestante, esa «conciencia infeliz», internamente angustiada, frente a la enormidad del sistema conceptual hegeliano, en el que cada noción, cada idea, cada mínimo elemento encuentra su lugar dentro del despliegue indetenible de la idea absoluta? “...lo que Kierkegaard discute –dice Sartre– es precisamente este saber objetivo: para él la superación de la conciencia infeliz se mantiene en un plano puramente verbal. El hombre *existente* no puede ser asimilado por un sistema de ideas; por mucho que se pueda pensar y decir sobre él, el sufrimiento escapa al saber en la medida en que está sufrido en sí mismo, por sí mismo, y en el que el saber es impotente para transformarlo”<sup>10</sup>.

De manera similar, Sartre ve en el marxismo vulgar de inspiración soviética un dogma rígido que ha paralizado la reflexión viva y crítica, y, junto con ello, la posibilidad de un cambio revolucionario radical. “El marxismo se ha detenido”<sup>11</sup>, diagnostica. Para reanimarlo, es necesario introducir las herramientas teóricas del existencialismo, que precisamente se ocupa de pensar al individuo en su experiencia concreta y comprender los procesos como desarrollos proyectivos, siempre abiertos a cambios inesperados y a modificaciones que la dialéctica debe atender sin sujetarse a un método definido *a priori* desde la exterioridad de los eventos.

<sup>7</sup> J.-P. Sartre, “Los comunistas y la paz”, en *Problemas del marxismo I. Situaciones VI*, Bs. As., Losada, 1968, p. 67.

<sup>8</sup> Jorge Martínez Contreras, *Sartre: la filosofía del hombre*, México, Siglo XXI, 1980, p. 277.

<sup>9</sup> J.-P. Sartre, “Cuestiones de método”, en *Crítica de la razón dialéctica*, Bs. As., Losada, 1995, p. 19.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 28.

El objeto del existencialismo –por la carencia de los marxistas– es el hombre singular en el campo social, dentro de su clase, en medio de objetos colectivos y de los otros hombres singulares. Es el individuo alienado, reificado, objetivado, tal y como lo han hecho la división del trabajo y la explotación. Pero luchando contra la alienación por medio de instrumentos deformados y, a pesar de todo, ganando terreno pacientemente. Porque la totalización dialéctica tiene que contener los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad tanto como las categorías económicas, y tiene que colocar a la vez al agente o al acontecimiento en el conjunto histórico, definiéndolo en relación con la orientación del porvenir y determinando exactamente el sentido del presente en tanto que tal.<sup>12</sup>

Sartre, recuperando una idea original de Henri Lefebvre, concibe al método marxista como un método heurístico (es decir, no apriorístico) de carácter progresivo-regresivo. En su análisis y estudio de la realidad histórico-social, el marxismo debe ser capaz, por un lado, de construir nociones que la expliquen y ordenen de manera enriquecedora (de lo simple a lo complejo, esto es, de forma progresiva); pero, al mismo tiempo, debe regresar, una y otra vez, a la génesis de dicho proceso para mostrar la raíz conflictiva y contradictoria de la que nace, y las soluciones espontáneas, creativas e irreductibles que se dan al conjunto de negaciones y antítesis que originan la marcha de la totalidad en curso.

Resultado de estas consideraciones metodológicas, fue, precisamente, la *Crítica de la razón dialéctica*. Su objetivo era edificar una propuesta teórica que, a partir del estudio pormenorizado de los elementos constitutivos de la dinámica social, permitiera arribar a una comprensión plena del sentido de la Historia, a su inteligibilidad exhaustiva. Se trataba, en síntesis, de dar forma a una *antropología estructural e histórica*. Para ello, Sartre dividió el proyecto en dos partes: en el primer tomo (*Teoría de los conjuntos prácticos*), se buscarían “los fundamentos inteligibles de una antropología estructural, en tanto, como bien se entiende, que estas estructuras sintéticas constituyen la condición de una totalización en curso y perpetuamente orientada”. Por su lado, el tomo II (*La inteligibilidad de la Historia*) –que, según Sartre, aparecería pronto– se dedicaría a establecer que “hay una historia humana con una verdad y una inteligibilidad”<sup>13</sup>. Es esta última afirmación la que generó la idea de que Sartre aspiraba a construir un «metarrelato» definitivo y total sobre el sentido y el curso de la Historia. Sin embargo, como hemos visto hasta aquí, ello se contradice con el espíritu que condujo a la redacción de la *Crítica de la razón dialéctica*, para el cual, no existe una totalidad cerrada, sino una *totalización en curso*, sustentada y mediada por la praxis libre de los sujetos que hacen la Historia.<sup>14</sup>

El primer tomo, entonces –el único que Sartre publicó en vida–, se encarga de presentar los elementos estructurales que constituyen la praxis humana en el contexto de su despliegue histórico condicionante. Es un esfuerzo teórico que reflexiona sobre los fundamentos básicos de la perspectiva materialista de la historia, antes incluso de pasar al análisis de la lucha de clases. De lo que se trata es de mostrar el sentido de la praxis individual libre de cada sujeto que, por el contexto en el que se ejerce y realiza, conduce inevitablemente a la alienación y a la cosificación de su despliegue histórico. “De la praxis individual a lo práctico inerte”, titula Sartre la primera sección de ese tomo. Otra forma de nombrarlo hubiera sido: *de la dialéctica constitutiva (o constituyente) a la dialéctica constituida*; esto es, de la praxis dialéctica viva y creativa de los sujetos a la reificación de las estructuras creadas por ellos, pero que, por su inercia, se les imponen como formas insuperables que los determinan. En ese tránsito cosificador, los sujetos pasan de ser individuos libres, aunque siempre condicionados, a miembros serializados de colectivos semiautomáticos que establecen y

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 107.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 201.

<sup>14</sup> Aclarando la posición sartreana sobre el particular, Jorge Martínez Contreras afirma: “La totalidad no existe y no puede existir en sí, siempre se está efectuando una totalización. Siendo el hombre negación por principio, toda totalidad está siendo continuamente des-totalizada y re-totalizada por los hombres; pero hablar de una totalidad finita –el conjunto de los individuos pensantes, la humanidad, por ejemplo– no tiene sentido. La humanidad es un proyecto, es una totalidad que hay que hacer por medio de la *praxis* perpetuamente recomenzada de los hombres. La única totalidad definitiva concebible es la del Ser-en-sí, donde la conciencia no tiene lugar”. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 312.

determinan las funciones de cada una de sus partes. ¿Por qué sucede esto? ¿Por qué se impone la alienación cósmica a la libre voluntad práctica de los sujetos? Porque el contexto con el que arranca la Historia no es otro que el de la escasez, o bien la *rareza*, como la denomina Sartre (la *limitación histórica de las fuerzas productivas*, en el lenguaje del materialismo histórico). “La rareza –como relación vivida de una multiplicidad práctica con la materialidad circundante y en el interior de ella misma– funda la posibilidad de la historia humana”<sup>15</sup>.

Que los bienes sean escasos, y que existan herramientas e instrumentos limitados para modificar la materialidad circundante en pos de una afirmación libre de los sujetos, conduce a la aparición de la inhumanidad en el seno mismo de la humanidad. En el reino de la necesidad y la rareza, los sujetos se confrontan, se dividen, establecen mecanismos espontáneos para asegurar su sobrevivencia e impedir alteraciones.<sup>16</sup> Conforman el mundo de lo *práctico inerte*, el cual es vivido como una segunda naturaleza que los domina, controla y obliga a actuar de determinada manera. En la segunda sección del primer tomo, “Del grupo a la Historia”, Sartre explora los intentos históricos de los sujetos por salir de esa alienación, por escapar a la serialidad de los colectivos en la conformación de grupos conscientes guiados por la voluntad reflexiva de sus miembros. Pero concluye que, mientras domine la rareza, todos esos esfuerzos recaen necesariamente en la construcción de estructuras cosificadas que, en su acumulación, van dando forma a la sociedad en cuanto tal (las instituciones, el estado, las naciones).<sup>17</sup>

El borrador del segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* –redactado, en sus trazos fundamentales, hacia 1958– arranca con la consideración de la posibilidad de establecer la inteligibilidad teórica de la lucha, nacida en el marco de la escasez generalizada, como paso previo para aproximarse a la *inteligibilidad de la*

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, ob. cit., p. 258. Contra la apariencia de que el análisis de Sartre sólo vale para sociedades primitivas o precapitalistas en las que impera la escasez material, pero no en el capitalismo, donde rige el principio de la constante revolución de las fuerzas productivas y el desarrollo industrial, vale la pena recordar lo que señala Gorz en su breve estudio sobre la obra de Sartre: “Tanto la teoría como la realidad de la relativa impenetrabilidad de las sociedades capitalistas sólo pueden comprenderse si se toma en cuenta el hecho de la escasez. Un marxista que partiera del análisis de la *Crítica* podría demostrar que el desarrollo industrial reproduce la escasez a otros niveles –escasez de tiempo, de hombres, de materias primas, de energía, etc.– y que todas las nuevas escaseces, incluyendo aquellas que han aparecido en los países socialistas, surgieron precisamente de la escasez básica”. André Gorz, “Sartre y Marx”, en *Sartre y el marxismo*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1976, p. 94. Desde una perspectiva complementaria, Bolívar Echeverría distingue entre lo que llama escasez relativa «natural», propia de las sociedades premodernas, condenadas a una limitación histórica de las fuerzas productivas, y la escasez relativa «artificial» propia de la sociedad moderna capitalista, que, a pesar de inaugurar una nueva era basada en la revolución constante de las fuerzas productivas técnicas, instaura una forma radicalizada de la sociedad clasista y con ella de la escasez y la alienación en todos los planos de la vida social. Cf. Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 138-140.

<sup>16</sup> Uno de los pocos cuestionamientos a la noción «objetivista» de escasez dentro del marxismo puede hallarse en la crítica que lleva a cabo Ariel Petruccelli a Gerald Cohen (y en parte a Sartre) en su libro *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*, Bs. As., Prometeo, 2010. En él, Petruccelli distingue entre una situación «objetiva» de escasez, esto es, la que corresponde a un número limitado de objetos necesarios para la reproducción de la vida frente a un mayor número de sujetos, y la vivencia «subjetiva» que genera la acción correspondiente para transformar técnicamente el medio natural considerado hostil. Lo que señala Petruccelli con tino es que, sin la vivencia del sujeto que experimente una determinada situación como «hostil» y que lo impulse a transformarla, no se puede hablar propiamente de escasez. Este señalamiento es importante, puesto que, históricamente, existieron sociedades que no respondieron a las condiciones objetivas y productivas limitadas en la forma en la que lo hubiera predicho el materialismo histórico de un Cohen o de un Sartre. “...sólo es posible hablar de escasez cuando los individuos la reconocen, esto es, cuando consideran *subjetivamente* que cierta situación es una situación de escasez (porque deben gastar la mayor parte del tiempo en actividades que no son fines en sí mismos). Esta condición, desde luego, coloca a la noción de escasez más allá de toda definición *objetivista* que no tenga en cuenta las creencias de los sujetos involucrados (a diferencia, por ejemplo, de la concepción marxista de la explotación, la cual existe objetivamente lo sepan o no lo sepan, lo crean o no lo crean, los propios explotados)”, *op. cit.*, p. 52. Una posición muy similar se halla desarrollada en mi tesis de maestría titulada *Técnica en Marx y Heidegger. Dos versiones críticas de la modernidad*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, pp. 275-291.

<sup>17</sup> En realidad, desde el punto de vista del tomo I de la *Crítica de la razón dialéctica*, no hay una secuencia cronológica rígida que haga derivar necesariamente a los grupos de los colectivos seriales, ni a estos de aquellos. En todo caso, ambos se alimentan recíprocamente y nacen en el contexto de su previa existencia. Son «conjuntos prácticos» de una totalidad estructural siempre en curso de modificación: “...no es posible saber cuál es el primero: el grupo o la serie; de hecho, los grupos y las reuniones se dan juntos: si el grupo se constituye en el seno de la serie y como su negación, la reunión puede ser un conjunto de antiguos grupos serializados”. Martínez Contreras, *op. cit.*, p. 416.

*Historia* (título general del libro), pensada como confrontación multidimensional en las sociedades humanas. “La lucha es una negatividad activa. La comprensión histórica debe dar cuenta exactamente de eso. (...) La lucha misma no es otra cosa que la superación continua de las insuficiencias, las carencias y las imperfecciones de las que ella nace y que constituyen su nervio. Y puesto que esas insuficiencias no son nada más que rareza, la lucha se determina simplemente como superación de la rareza (y de la ignorancia, en cuanto manifestación de la rareza), revelando, así, el sentido y la naturaleza misma de cada praxis humana, caracterizada (...) por eso que Sartre llama ‘rareza fundamental’”<sup>18</sup>. La primera sección de la obra (A), titulada “¿Es inteligible la lucha?”, se dedica, entonces, a pensar la Historia como una totalización en curso de las luchas y confrontaciones humanas, enmarcadas y vinculadas por la rareza, que, en su unidad totalizada-destotalizada, construyen un proyecto unitario que la hace inteligible. Ello no implica, sin embargo, que la Historia esté definida por la univocidad de sentido, precisamente porque la historicidad nacida de la rareza parte de las luchas antagonistas que no pueden ser determinadas *a priori* por ningún suprasujeto. “La historicidad de los objetos producidos por las praxis antagonistas –explica Cambria–, reside verdaderamente en su imprevisibilidad. En efecto, si resultaran completamente previsibles y coherentes con los proyectos de los cuales provienen, la dialéctica de la praxis recaería en un mecanicismo determinista y perdería su naturaleza de dinámica abierta. Para Sartre, la diferencia entre el devenir histórico y el proceso mecánico reside justamente en este punto”<sup>19</sup>.

La segunda y tercera sección (B y C) del segundo tomo inacabado deberían dedicarse, por su lado, a mostrar los efectos de esa lógica histórica –fundada en la rareza– en la construcción de dos tipos diferenciados de sociedades: las que corresponden a los regímenes dictatoriales y las que conforman los regímenes no dictatoriales o desunidos (las sociedades propiamente liberales y capitalistas). Sartre redactó la segunda sección (B) en su totalidad (dedicada, principalmente, a la crítica del estalinismo y a la construcción de la monstruosidad política del «socialismo en un solo país»)<sup>20</sup>, pero dejó inconclusa la tercera sección (C). Al parecer, la inmensidad del trabajo que la redacción de esta sección implicaba (conocimientos históricos, sociológicos, geográficos, científicos, etc.), así como la valoración posterior de modificar la estructura de la obra, lo hizo dudar de su capacidad para concluirla. Además, para 1960, había comenzado ya la redacción de su tercera gran obra filosófica de carácter biográfico: *El idiota de la familia*, sobre la vida y obra de Flaubert, cuyo tercer tomo aparecería en 1972. El segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica* quedó, así, incompleto y condenado a la publicación póstuma.

#### IV

Si la Historia es inteligible y su lógica inercial se basa en las luchas antagonistas de los sujetos que se rebelan contra la rareza fundamental, entonces, cada lucha particular, cada conflicto singularizado debe ser comprendido en el marco englobante de ese devenir espontáneo y no dirigido de los acontecimientos

<sup>18</sup> Florinda Cambria, *La matière de l'Histoire. Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre*, Francia, Editions Mimesis/Philosophie, 2014 (versión digital), párrafo 116. Este libro notable, traducción del original en italiano *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, escrito por la traductora del segundo tomo de la *Crítica de la Razón dialéctica* a su idioma, es una de las pocas obras que se dedican a seguir exhaustivamente los argumentos e ideas que Sartre despliega a lo largo de su texto inacabado. En mi conocimiento, sólo existe otra obra más que se dedique a hacer un comentario minucioso del segundo tomo, escrita con mucha anterioridad, en 1987, por Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique* (University of Chicago Press), precisamente el autor de la primera traducción que se hizo de la obra al inglés, en 1990.

<sup>19</sup> Cambria, *op. cit.*, párrafo 130.

<sup>20</sup> En diciembre de 1976, en su número 100, la revista *New Left Review* publicó el único pasaje conocido, antes de 1985, del segundo tomo inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica*, con el título “Socialism in one country”. De esa versión en inglés, Héctor Manjarrez hizo una traducción al español que se publicó en la revista mexicana *Cuadernos Políticos*, en su n° 12, abril-junio de 1977. Ese pasaje reproduce, en realidad, una parte del cuarto capítulo de la primera sección de la obra, “La lucha no resuelta como anti-trabajo”, y unas cuantas páginas del quinto capítulo, “¿Las luchas sociales son inteligibles? (Estudio histórico de la sociedad soviética)”, las cuales retoman la redacción de las páginas 109 a 132 de la versión original de Gallimard.

humanos. La singularidad debe sintetizar en sí misma la totalidad del conflicto humano –como si fuera una especie de mónada leibniziana (aunque con las ventanas abiertas)–, así como la totalización progresiva e incierta de la Historia debe incluir necesariamente las contradicciones y conflictos subjetivos que le dan forma y sentido a su devenir inerte. Si esto no es posible; si, al final, los conflictos particulares de los sujetos se pierden en el caos de la dispersión serial imposibilitando la síntesis heurístico-totalizadora de la reflexión, entonces, el pensamiento dialéctico en cuanto tal es inviable.

Éste es el problema específico al que se enfrenta Sartre en el primer capítulo del tomo II inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica*, que a continuación se presenta, por primera vez, en español. Su título no deja lugar a dudas sobre las intenciones del autor: “El conflicto: ¿momento de una totalización o desgarradura irreductible?”. Responder esta pregunta obliga, por necesidad, a repensar el método dialéctico-materialista y a establecer los parámetros desde los que este puede aplicarse a la interpretación de casos concretos enmarcados por la generalidad del sentido histórico. El repaso teórico a los elementos constitutivos del pensamiento dialéctico lo lleva a confrontarse con el método analítico y positivista desde la presentación de dos casos singulares de gran fuerza literaria: una pelea de box y una batalla campal. La ejemplificación concreta le da una viveza especial a la argumentación teórica, convirtiendo el pasaje en un modelo de lo que significaría darle vida a la reflexión histórico-dialéctica.

La traducción castellana del primer capítulo del tomo II inacabado de la *Crítica de la razón dialéctica* forma parte de un proyecto más amplio –en proceso– de traducción completa de la obra. Han pasado ya 38 años desde su publicación, y nadie se ha preocupado por trasladar a nuestro idioma el contenido de esa genial contribución al pensamiento crítico del siglo XX. La época de su publicación, enmarcada por el triunfo de la «razón posmoderna», relegó el proyecto y lo dejó en el olvido. Pero se oyen ya los estertores de ese tiempo hostil. Es hora de corregir dicha falta. Este avance inicia el recorrido de un camino necesario que esperamos concluir pronto.