

# Sartre y el marxismo: dialéctica, praxis y negatividad

Maximiliano Basilio Cladakis\*

## Introducción

No caben dudas que la segunda gran obra filosófica de Sartre es la *Crítica de la razón dialéctica*. Publicada en 1960, esta obra va a representar, al mismo tiempo, la continuación y profundización de varios de los planteos que Sartre realizara en *El ser y la nada*, pero también un cambio de perspectivas, de miradas, el surgimiento de nuevos problemas, que, en la obra de 1943, no aparecían, o, si lo hacían, era de manera poco clara, difusa. En primer lugar, habría que destacar que, si, en *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty contraponía el pensamiento de Sartre al de Marx, en la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre afirma taxativamente que el marxismo es la filosofía insuperable de nuestra época. Precisamente, el marxismo, su lógica interna, su inteligibilidad, su racionalidad, van a ser los ejes nodales de la *Crítica*.

Por lo general, se trata de una obra que, en su momento,<sup>1</sup> recibió críticas, tanto desde el

marxismo como desde el antimarxismo. Pasados los años, se volvió una obra poco estudiada. Marx decía que, en un momento, Hegel se había vuelto, en determinados círculos filosóficos, un “perro muerto”,<sup>2</sup> casi lo mismo podría decirse de Sartre, y, sobre todo, de la obra de 1960. No caben dudas que se trata de una obra compleja, dura, difícil, en la cual es fácil “perdersé” mientras se realiza su lectura. Contando el segundo tomo (publicado de manera póstuma), son más de mil páginas en donde, por momentos, quien se aboca a su estudio puede encontrarse arrojado a un laberinto en el cual no existe ningún hilo de Ariadna. Sin embargo, esto no justifica decir, sin más, que se trata del gran fracaso filosófico de Sartre.

Ahora bien, el objetivo del presente trabajo será realizar una aproximación a esta obra tomando como eje la afirmación y crítica que Sartre realiza del marxismo, al cual, como se ha dicho, considera la filosofía insuperable de su época. Con esta finalidad, el artículo se estructurará en tres apartados.

En el primero de ellos, se presentará la forma en que Sartre piensa el marxismo, desde dos perspectivas que se entrecruzan necesariamente. Por un lado, como “filosofía insuperable”; por otro, como “problema”. Estas dos perspectivas implicarán una forma de comprender la filosofía y el marxismo, además de una crítica al marxismo dogmático. En el segundo apartado, se expondrá la diferencia entre la razón dialéctica y la razón analítica y la confusión entre ellas, surgidas desde el seno propio del marxismo. En el tercero, se expondrá la concepción de la praxis que Sartre mantiene en esta obra. Con esta finalidad, se abordará la relación entre teleología, negatividad y totalización. Este último apartado, se detendrá, en varios puntos, en la relación entre los planteos de Sartre en la *Crítica* y en *El ser y la nada*.

## El marxismo: filosofía insuperable

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre realiza una de sus pocas problematizaciones en torno a la filosofía y su sentido.<sup>3</sup>

3 La obra anterior donde el filósofo francés tematiza

1 Una de las críticas más conocidas es la que realiza Levy Strauss en *El pensamiento salvaje*, aunque como ser verá hay algunas más.

2 Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política. Vol. I*, México, FCE, 1973, p. 23.

En la obra de 1960, Sartre sostiene que no hay más que una filosofía “viva” por época histórica. A partir de este correlato entre historia y filosofía, Sartre divide a la filosofía moderna en tres etapas: una etapa inicial representada por las filosofías de Descartes y de Locke, una segunda cuyos mayores exponentes son Kant y Hegel y una tercera (que continúa siendo la vigente hasta pasada la mitad del siglo XX, es decir, en el momento en que Sartre escribe la obra) que es la de Marx. La primera representaba a la burguesía de comerciantes y banqueros, la segunda a la burguesía industrial, la tercera al proletariado como clase social emergente.

«En primer lugar (la filosofía) es cierta manera de tomar conciencia de sí de la clase ascendente; y esta conciencia puede ser neta o confusa, indirecta o directa: en los tiempos de la nobleza de toga del capitalismo mercantil, una burguesía de juristas, de comerciantes y de banqueros, algo captó de sí mismos a través del cartesianismo; siglo y medio después, en la fase primitiva de la industrialización, una burguesía de fabricantes, de ingenieros y de sabios se descubrió oscuramente en la imagen del hombre universal que le proponía el kantismo.»<sup>4</sup>

Ahora bien, para Sartre, tanto Descartes como Locke y tanto Kant como Hegel fueron superados ya que los momentos históricos de los cuales surgieron fueron efectivamente superados. No así el marxismo, y, no lo fue, porque, para Sartre, las condiciones que lo engendraron no han sido superadas.

En la medida en que sigue habiendo clases sociales, explotación y el capitalismo es el sistema

de producción imperante, el marxismo no ha sido superado. El marxismo es, entonces, el único sistema filosófico que puede dar cuenta de la realidad y operar sobre ella en beneficio de la clase ascendente. La filosofía se presenta, para Sartre, como un saber totalizador, sistematizado y sistematizador, de una época histórica y de una clase social determinada. La no superación de las condiciones históricas que originaron al marxismo, hacen que sus tesis esenciales también sean, por el momento, insuperables. Sartre dice al respecto: “una pretendida superación del marxismo no pasará de ser en el peor de los casos más que una vuelta al premarxismo, y en el mejor, el redescubrimiento contenido en la idea que se pretende superar”.<sup>5</sup>

Lo dicho por Sartre, puede parecer, a primera vista, la tesis de un marxismo dogmático cualquiera. Reducción de la filosofía al momento histórico en que ella surge, insuperabilidad del marxismo y la caducidad consumada de las filosofías anteriores a Marx son puntos con los que un marxista dogmático estaría absolutamente de acuerdo. Sin embargo, esta primera parte de la *Crítica* puede ser comprendida como una afirmación a la que las páginas siguientes serán su negación. Precisamente, ni bien Sartre realiza estas afirmaciones, sostiene que el marxismo no puede ni debe ser un dogma. Por el contrario, Sartre observa que la tarea filosófica más importante de la época es llevar a cabo una crítica radical del marxismo. Efectivamente, la tarea que Sartre se impone en el texto de 1960 es someter a una crítica exhaustiva los límites y alcances del marxismo. Para Sartre, esta tarea es de una importancia vital, no sólo en el campo teórico, sino también en el campo práctico. Sartre sostiene que el marxismo es la totalidad

del saber en devenir y ese devenir se realiza en la praxis histórica. El problema acuciante, para Sartre, es que el marxismo se ha detenido y que se ha vuelto un dogma.

Al momento de escribir la *Crítica*, Sartre observa que el marxismo se encuentra en un estado de esclerosis. El marxismo se ha vuelto un dogma, y su dialéctica, reducida a un materialismo vulgar que comprende el desarrollo de lo real como el desarrollo de la materia a través de etapas de tesis, antítesis y síntesis. Sartre señala que, a partir de este modelo, se explica la totalidad de lo existente sin tomar en cuenta las particularidades históricas. El marxismo esclerotizado no piensa, pues, el mundo, sino que lo que se piensa es la manera de “acomodar” lo existente a la teoría pausada de antemano. Esta dialéctica, a su vez, instituye una necesidad de tipo causal que hace que todo el movimiento esté determinado, por lo cual la historia tendría un fin ineludible (en este caso la Revolución comunista).

Sartre sostiene que, en su estado actual, el marxismo habla de dialéctica; sin embargo, dicha dialéctica es, aunque se diga materialista, absolutamente idealista. “En el caso que nos ocupa, resulta evidente que estamos frente a un idealismo que ha robado las palabras de la ciencia para nombrar a algunas ideas de un contenido tan pobre que se ve la luz a su través”.<sup>6</sup> En efecto, esta dialéctica dogmática es pensada como un sistema de ideas *a priori* que fuerza a los hechos para que estos se amolden a ella. Para Sartre, se trata de un idealismo aún mayor que el de Hegel, ya que este introducía lo particular como momento del desarrollo de lo universal, mientras que la dialéctica dogmática destruye lo particular.

En este punto, Sartre hace

esta cuestión es el artículo “Materialismo y revolución”.

<sup>4</sup> Sartre, Jean Paul, *Critique de la Raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 19-20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 148.

mención a la escisión entre la teoría y la praxis que atraviesa su época. En el caso de los comunistas, señala que su praxis, si bien es criticable en ciertos aspectos, puede en muchos casos ser comprendida como una praxis revolucionaria. Sin embargo, la teoría del Partido Comunista Francés de la época (que no es otra que el marxismo dogmático) no se encuentra en correlato con ella, lo cual implica que la teoría se encuentra escindida de la praxis. “El marxismo se ha detenido; precisamente, porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque trata de alcanzar el devenir mundo de la filosofía, porque es y quiere ser práctica se ha hecho una autentica escisión que ha dejado a la teoría, por un lado, y a la praxis, por otro.”<sup>7</sup>

Precisamente, si bien, para Sartre, la filosofía surge del mundo histórico, no se trata en modo alguno de pensar algo semejante a la teoría del reflejo, en donde lo histórico-social implica una sobre-determinación del campo teórico. Por el contrario, Sartre sostiene que la relación entre la historia y la filosofía es una relación en donde cada término incide sobre el otro. La filosofía surge del mundo histórico pero, al mismo tiempo, modifica ese mundo histórico. En este sentido, toda filosofía tendrá un fin esencialmente práctico. “Toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política”.<sup>8</sup> En este punto, Sartre retoma, evidentemente, la tesis que Marx expone en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en donde Marx reivindica el carácter esencialmente práctico de la teoría y habla de las armas de la crítica y de la crítica de las armas. Desde esta perspectiva, Sartre señala

cuatro rasgos característicos de la filosofía: idea reguladora, arma ofensiva, comunidad del lenguaje y totalidad del saber.

En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre propone, como modo de revivificar al marxismo, integrar el existencialismo a la “filosofía insuperable”. La integración del existencialismo al marxismo se da, para Sartre, a partir de una doble necesidad. Por un lado, el marxismo necesita al existencialismo puesto que sólo él puede volverlo hacia lo concreto. Por otro lado, el existencialismo necesita integrarse al marxismo para incorporarse al saber y dejar de ser una mera ideología aislada. Si el marxismo es el pensamiento de la totalidad, el existencialismo es el pensamiento de la particularidad; por lo tanto, un pensamiento que dé cuenta de la realidad histórica en su complejidad debe poder detenerse en ambas dimensiones, las cuales no deben ser pensadas en oposición sino en un marco de mutua reciprocidad. En cierta medida, Sartre ve que la relación dialéctica entre la particularidad y la totalidad ya se encontraba en la obra del propio Marx, pero, con la caída del marxismo en el dogmatismo, dicha dialéctica se perdido.

En la *Crítica de la razón dialéctica* Hegel y Kierkegaard aparecen como figuras que representan la oposición entre totalidad y particularidad.

«La más amplia totalización filosófica es el hegelianismo. El Saber está en él elevado a su más eminente dignidad: no se limita a observar el ser del exterior sino que lo incorpora y lo disuelve en sí mismo; el espíritu se objetiva, se aliena y vuelve a sí, sin cesar, se realiza a través de su propia historia. El hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda la alienación está superada por el sa-

ber absoluto del filósofo. Así pues, los desgarramientos y las contradicciones que causan nuestra desgracia, son unos momentos que aparecen para ser superados; no sólo somos *sapientes*, sino que en el triunfo de la conciencia, que es intelectual de por sí, aparece que somos *sabidos*; el saber nos atraviesa de una parte a la otra y nos sitúa antes de disolvernó, quedamos *integrados* vivos en la totalización suprema; de tal manera que, el *puro vivido* de una experiencia trágica que conduce a la muerte, queda absorbido por el sistema como una determinación relativamente abstracta que debe ser mediatizada, como un pasaje que leve hacia el absoluto.»<sup>9</sup>

En una nota al pie que sigue a esta cita,<sup>10</sup> Sartre sostiene que, sin lugar a dudas, hay un existencialismo en Hegel. Sartre no reduce a Hegel a un pensador del panlogicismo. Por el contrario, sostiene que, al “panlogicismo” hegeliano, le acompaña ineludiblemente un “pantragicismo”, que se identificaría con algunas de las premisas fundamentales del existencialismo. Sin embargo, las críticas de Kierkegaard a Hegel no tienen que ver con esto, sino que se fundamentan en el hecho de que Kierkegaard no acepta que la vida individual, sus desgarramientos, sus avatares frente a la inalienable marca de la muerte como posibilidad absoluta, su libertad, sean posibles de ser pensados desde las perspectivas de un devenir totalizador. Efectivamente, mientras el “existencialismo” hegeliano sería un momento dentro del devenir totalizador del pensamiento hegeliano, el “existencialismo” de Kierkegaard concibe la insuperabilidad e inconmensurabilidad de los avatares del individuo. Sartre señala, precisamente, que es en nombre de

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 23.

la particularidad que Kierkegaard rechaza la filosofía hegeliana. Entre estos dos polos antinómicos, Sartre sostiene lo siguiente:

«(...) lo que hay que señalar más bien, situándose en la época, es que Kierkegaard tiene tanta razón frente a Hegel como Hegel tiene razón frente a Kierkegaard. Hegel tiene razón: en vez de empecinarse como el ideólogo danés con unas paradojas estancadas y pobres que finalmente llevan a una subjetividad vacía, lo que el filósofo de Jena quiere alcanzar con sus conceptos es lo concreto verdadero, presentándose siempre la mediación como un enriquecimiento. Kierkegaard tiene razón: el dolor, la necesidad, la pasión, la pena de los hombres son una serie de realidades brutas que no pueden ser superadas ni cambiadas por el saber (...).»<sup>11</sup>

### Racionalidad dialéctica y racionalidad analítica

Como se señaló en el apartado anterior, en la obra de 1960, Sartre se plantea el objetivo de revivificar al marxismo. Esto implica, al mismo tiempo, la integración del existencialismo al marxismo como así también una crítica de la racionalidad dialéctica. Precisamente, ya desde su nombre, hay un eco del objetivo kantiano en esta obra. Si la *Crítica de la razón pura* era la crítica de la razón modernocientífica, la *Crítica de la razón dialéctica*, es la crítica de la razón, valga la redundancia, dialéctica. En efecto, esta razón es la razón propia del marxismo. La crítica sartreana, al igual que la kantiana, tiene por finalidad establecer los límites y alcances del objeto a criticar.

Para Sartre establecer los límites y alcances de la razón dialéctica es una tarea imperiosa, tanto en el plano filosófico como

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 24.

político. Como ya se ha dicho, Sartre señala que el marxismo y la dialéctica se han vuelto un dogma, por lo tanto, se torna necesario establecer sus límites y alcances, lo que significa delimitar el campo de aquello que la dialéctica posibilita comprender. Una vez más, es fácil encontrar aquí, los ecos de los objetivos de la crítica kantiana. Para Kant, los objetos que quedaban excluidos del campo de la razón teórica eran la tríada “Dios-Alma-Mundo”, objetos centrales de la división de la filosofía realizada por Woolf, Sartre hará algo similar con respecto a los límites y alcances de la dialéctica.

Con este objetivo, Sartre establece una diferencia entre la “dialéctica dogmática” y la “dialéctica crítica”. La “dialéctica crítica” es la que él intenta establecer, a través de las extensas, complejas y tumultuosas páginas de su obra. La “dialéctica dogmática” es, en cambio, aquella sostenida por lo que Sartre llama “marxismo contemporáneo”, el cual denomina “dialéctico” a un materialismo mecanicista que, en última instancia, representa un idealismo aún mayor que aquel que dice combatir.<sup>12</sup> Si bien, cuando Sartre habla de “marxismo contemporáneo”, se refiere, principalmente, a la teoría oficial de la URSS y del PC, considera que Engels ya se encuentra en el origen de esta concepción.

Sartre sostiene que la posición de Engels es una posición metafísica ya que, en la introducción a la *Dialéctica de la naturaleza*, a partir de la tesis acerca de la eternidad de la materia y de sus leyes, se llega a sostener la tesis del eterno retorno. En este sentido, la oposición de Sartre a la concepción de Engels puede ser comprendida en dos direcciones complementarias. Por un lado, la ontológica; por otro, la metodológica. Con respec-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 126.

to a la primera, es indudable que entre Sartre y Engels existe un abismo insalvable. Engels plantea un monismo materialista, en el cual el hombre no es otra cosa que una manifestación de la materia regida por las leyes de la dialéctica. Sartre, por el contrario, sostiene la irreductibilidad del hombre a la materialidad inorgánica, la cual se presenta como una instancia negadora de la humanidad. Por otro lado, Sartre rechaza, además, la idea de un movimiento intrínseco a la materia inorgánica, independiente del proyecto humano que la totaliza.

En lo concerniente a la cuestión metodológica, Sartre observa que Engels, intenta fundamentar la dialéctica a partir de un positivismo propio de la razón analítica. En su texto “Lo mismo y lo otro”, Vincent Descombes sostiene que varios filósofos franceses de posguerra, creían en la dialéctica como una superación de la razón analítica y del mecanicismo.<sup>13</sup> La *Crítica de la razón dialéctica* es un claro exponente de esta creencia.

En la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels sostiene que es por medio de la observación empírica que se “descubren” las tres leyes fundamentales de la dialéctica: la ley de conversión de la cantidad en cualidad y, viceversa, la ley de compenetración de los contrarios y la ley que pronuncia que toda negación de la negación es una afirmación se develan al investigador a partir de la observación “objetiva” e “imparcial” del mundo. Sartre ve en esto un doble error: por un lado, el error de proyectar sobre la naturaleza una dinámica propiamente humana; por otro, el error de hacer de aquello proyectado, leyes inflexibles como las de la física newtoniana, para luego

<sup>13</sup> Cfr., Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo Otro. Cincuenta años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Catedra, 1988, p. 28.

proyectarlas nuevamente sobre el mundo social. El resultado es la confusión a partir de la cual la racionalidad dialéctica aparece fundada en la racionalidad analítica, la cual descubriría en la naturaleza, por medio de la observación empírica, las leyes fundamentales de la dialéctica. Sin embargo, como ya se dijo, para Sartre, estas leyes no son “descubiertas” en la naturaleza sino proyectadas sobre ella, por lo que sería una doble hipóstasis. En contraposición a Engels, Sartre establece una clara distinción entre la razón analítica y la razón dialéctica.

En este aspecto, cabe destacar que, en “*La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?*”, Florence Caeymaex señala que la distinción sartreana entre la razón dialéctica y la razón analítica no se fundamenta en un criterio epistemológico que determine a una y a otra según el objeto de estudio.<sup>14</sup> En efecto, para Sartre, no se trata de una distinción que comprendería a la razón analítica como la razón propia de las ciencias de la naturaleza y a la razón dialéctica como la razón propia de las ciencias humanas. Por el contrario, en la distinción sartreana entre ambas racionalidades, la razón analítica es propia tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias del hombre.

Para Sartre, las principales características de la razón analítica son sostener los procesos de objetivación del mundo natural y humano, y establecer leyes y regularidades, sin que ello implique volver inteligible la necesidad de dichas regularidades y leyes. La razón dialéctica, por su parte, contiene y supera a la razón analítica en tanto vuelve inteligible la necesidad y totaliza los eventos, hechos

14 Caeymaex, Florence, *Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis*.

En *Alter: Revue de phénoménologie*, No. 17, Paris, Editions Alter, 2009, pp. 29-44.

y estados que la razón analítica mantenía separados.

«Es pues, a la vez, un tipo de racionalidad y la superación de todos los tipos racionales; (...): la posibilidad siempre dada de *unificar* llega a ser la necesidad permanente para el hombre de totalizar y de ser totalizado, y para el mundo de ser una totalización siempre más amplia y siempre en curso.»<sup>15</sup>

Sin embargo, a pesar de esto, no debe concluirse que Sartre niegue el valor de las ciencias empíricas ni mucho menos que intente refutar su método. Precisamente, Sartre sostiene que las ciencias empíricas representan disciplinas auxiliares que incrementan los conocimientos sobre los hechos particulares. Sartre sostiene que el error del marxismo contemporáneo consiste en entremezclar ambas racionalidades e intentar fundamentar la razón dialéctica en la razón analítica. Para Sartre la fundamentación de la dialéctica no debe ser sino dialéctica. La razón dialéctica, por lo tanto, tiene que fundarse a sí misma, sin valerse de los criterios propios de la razón analítica. En este aspecto, la crítica sartreana, vuelve a asemejarse a lo que hace Kant con la razón moderna: el objetivo es establecer los límites y posibilidades de la razón dialéctica por medio de la propia razón dialéctica.

Con respecto a la delimitación del campo sobre el que opera la razón dialéctica, Caeymaex sostiene, acertadamente, que este campo, para Sartre, no es otro que el de la praxis humana. Si la razón analítica se aboca a los lazos de exterioridad entre los fenómenos; la razón dialéctica se aboca a los lazos de interioridad; y, para Sartre, dichos lazos implican necesariamente la existencia humana.

15 Sartre, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, p. 141.

En este último punto, es posible encontrar la resonancia de dos obras anteriores a la *Crítica de la razón dialéctica*. Por un lado, una obra del propio Sartre, ni más ni menos que *El ser y la nada*, más precisamente, cuando habla de la pura exterioridad del en-sí. Por otro, *Historia y conciencia de clases* de Lukács. En este aspecto, es posible ver que el argumento de Sartre casi la crítica de Lukács a Engels, en lo concerniente a que la dialéctica implica un doble juego entre exterioridad e interioridad, entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia y la cosa, que en Engels es inexistente, ya que reduce la dialéctica a un monismo objetivista.<sup>16</sup>

Algo similar ocurre con respecto a la negatividad. Sartre señala que la dialéctica se funda sobre la premisa de que toda negación de la negación implica una afirmación. Ahora bien, de manera similar a lo que ocurría en la obra de 1943 con respecto al no-ser, en la *Crítica* es el proyecto humano el que introduce la negatividad en el mundo. Precisamente, Sartre rechaza el intento de Engels de encontrar una negatividad operando en las leyes físicas. Para Sartre, en la naturaleza inorgánica, sólo hay positividad y es el proyecto humano el que le atribuye el carácter de negatividad a algunos fenómenos. Al tener como fundamento la negatividad, la racionalidad dialéctica será, por lo tanto, la racionalidad de la praxis humana.

### Negatividad y totalización

En el ya mencionado artículo de Florence Caeymaex “*La Crítica de la razón dialéctica: una fenomenología de la praxis*”, se sostiene que la obra de 1960 no significa un abandono del método fenomenológico por parte de

16 Cfr., Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase (Vol. I)*, Buenos Aires, Grijalbo, 1985, p. 45.

Sartre, sino que, por el contrario, dicho método es el empleado por el filósofo francés en su objetivo de revivificar al marxismo. Caeymaex señala que, si bien Husserl y Heidegger apenas son nombrados en la obra, sus conceptos y tesis la atraviesan transversalmente. Lo mismo ocurre con respecto a *El ser y la nada*, obra cuyos términos y categorías no son empleados en la *Crítica*, pero sí muchas de sus tesis fundamentales. Precisamente, en el primer apartado de este trabajo se ha hecho mención a la necesidad existente para Sartre de introducir el existencialismo al marxismo. Ahora bien, en el desarrollo del existencialismo francés de posguerra, y esencialmente en las obras de Sartre y de Merleau-Ponty, “existencialismo” y “fenomenología” son conceptos intrínsecamente ligados. Por lo tanto, no debe llamar la atención la pervivencia del método fenomenológico en la *Crítica de la razón dialéctica*. En este aspecto Caeymaex sostiene que Sartre lleva a cabo una descripción fenomenológica de la praxis como método para sacar al marxismo de su estado de esclerosis y poder hacer de él la filosofía que dé cuenta del momento histórico actual sin dogmatismos ni esquemas metafísicos.

«Aunque las propuestas de Sartre hubieran tenido sólo una posteridad muy difusa y parcelaria, podemos reconocerle a la *Crítica* haber llevado, con las experiencias de la fenomenología elaborada en *El ser y la nada*, una crítica definitiva al naturalismo y al objetivismo que daban al marxismo todos los trazos de dogmatismo y de autoritarismo entonces en boga en la práctica política y revolucionaria.»<sup>17</sup>

Retomando las críticas sartreanas a Engels, cabe destacar el artículo de Carla Cordua “Sar-

tre y la crítica a la filosofía de la historia”<sup>18</sup> donde la autora señala que una de las diferencias fundamentales entre Engels y Sartre es el hecho de que, para este último, no existen leyes de la historia, mientras que, para el primero, la historia se encuentra regulada por leyes de la misma forma en que lo está la naturaleza. En efecto, tanto Engels como gran parte del marxismo de la primera mitad del siglo XX, se habían propuesto, como objetivo central de sus trabajos teóricos, “desentrañar” las leyes de la historia, leyes que deberían poseer la misma universalidad y exactitud que las del mundo natural.

Acercas de la cuestión en torno de hasta qué punto este objetivo puede encontrarse en las obras del propio Marx de manera explícita o implícita, es un tema complejo que excede las intenciones del presente artículo. Precisamente, si bien Sartre ve en esto una deformación del sentido original del marxismo, advierte, igualmente, la existencia de cierta ambigüedad en el propio Marx, como así también la ausencia de una revisión sistemática de la dialéctica. Según Sartre, ya en el propio Marx se evidencia la falta de una revisión crítica de la racionalidad dialéctica por medio de sí misma. Esta “falta” habría llevado a que filosofías autodenominadas “dialécticas” intenten “descubrir” leyes de la misma forma en que lo hace la razón analítica. Sartre, por el contrario, sostiene que la dialéctica “(...) no tiene otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y estas conciernen, evidentemente, a las relaciones de la unificación con lo unificado (...), es decir, los modos de presencia *eficaz* del devenir totalizante con las partes totalizadas”.<sup>19</sup>

18 Cordua, Carla. “Sartre y la crítica a la filosofía de la historia”, en *Gerencia del tiempo: Ensayos sobre Sartre*. Merida, Universidad de los Andes, 1994, pp. 27-66.

19 Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialecti-*

Esto significa que, para Sartre, la dialéctica no puede tener más leyes que las que ella misma se va dando en el proceso de totalización; es decir, la dialéctica no tiene leyes que la determinen externamente. Por lo tanto, la racionalidad dialéctica no debe ser comprendida a partir de la búsqueda de leyes universales. Lo mismo ocurre cuando se toma a la historia como objeto de investigación. Para Sartre, la historia no es el resultado de leyes, sino que, por el contrario, la historia se fundamenta en la praxis humana.

En este punto es importante destacar que, para Sartre, la praxis no puede ser comprendida a partir de la lógica del positivismo. Sartre observa que no debe pensarse la praxis como la positividad del acto realizado, sino que, por el contrario, se la debe pensar a partir de la negatividad en la que ella se funda. En este aspecto, Sartre retoma el carácter negativo de la dialéctica, presente tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en algunos pasajes del prólogo al *Capital*. La positividad plena, ya desde *El ser y la nada*, es pensada por Sartre como característica esencial del ser en-sí. Por el contrario, la negatividad será lo propio de la acción humana, por lo que se pensará la dialéctica como un movimiento donde lo negativo es parte fundamental de su despliegue.

La tesis de Caeymaex acerca de la pervivencia del método fenomenológico (cabe aclarar que se habla de “método fenomenológico” tal como lo comprende Sartre) en la *Crítica* encuentra en este aspecto un argumento a su favor. Tanto en la obra de 1943 como en la de 1960, la negatividad será el rasgo propio de la actividad humana. En *El ser y la nada* la acción es presentada como la negación in-

17 Caeymaex, Florence, *Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis*, p. 91.

que. Tome I. *Théorie des ensembles pratiques*, pp. 139-140

tencional del mundo.

«Es lo que entreveía Hegel cuando escribía que el ‘el espíritu es lo negativo’, aunque no parece haberlo recordado al exponer su propia teoría de la acción y la libertad. En efecto, desde que se le atribuye a la conciencia ese poder negativo respecto del mundo y de sí misma, desde que la nihilización forma parte integrante de la *posición* de un fin, ha de reconocerse que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante.»<sup>20</sup>

En *El ser y la nada*, hay una descripción fenomenológica de la acción en donde se revela el carácter teleológico de su estructura originaria. En la obra de 1943, Sartre sostiene que toda acción es intencional: “(...) una acción, por principio, es intencional”.<sup>21</sup> Cuando el para-sí niega el mundo, lo hace en vistas a un fin que crea *ex nihilo*.<sup>22</sup> El sentido de la acción, por lo tanto, se encuentra en el fin, y no en las causas. Es decir, comprender el sentido de una acción es comprender el fin por el cual se supera el estado de cosas por medio de la libertad del para-sí, no siendo legítimo reducir la acción al esquema de estímulo-respuesta propio del positivismo.

En la *Crítica*, Sartre mantiene la estructura descrita en *El ser y la nada* y, sobre ella funda su concepto de *praxis*. Caeymaex señala que, tanto en la obra de 1943 como en la de 1960, la actividad

humana aparece definida como nihilización y totalización del mundo. Con respecto a esto, es decir, a la totalización, debemos aclarar que la negación de la que habla Sartre debe ser comprendida dentro de una complejidad dialéctica, en la cual la negación es también una afirmación. Precisamente, Sartre señala que, para afirmar la legitimidad del pensamiento dialéctico, hay que demostrar que toda negación de la negación es una afirmación. No es el objetivo de este trabajo sumergirse en las complejas sinuosidades que subyacen a esta tesis ni en la forma en que será desarrollada a lo largo de las páginas más densas de la *Crítica*. Lo que sí es necesario señalar es que la acción en *El ser y la nada* y la praxis en la obra de 1960, además de implicar cada una la negación del estado actual del mundo, representan también una reconfiguración del mundo. La actividad humana niega al mundo a la vez que lo totaliza; el proyecto humano unifica el campo de acción sobre el que extiende su finalidad confiéndole a los objetos una unidad sintética que los dota de sentido.

En la primera parte de la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre piensa, a partir del momento regresivo de su método, aquello propio del trabajo, anterior, en el orden de la inteligibilidad dialéctica, al proceso de trabajo determinado por las condiciones histórico-sociales. En este sentido, el proceso de trabajo se presenta como praxis totalizadora. Sartre retoma el concepto heideggeriano de útil y observa que, cuando el hombre trabaja, unifica el campo de utensilios (*utensilitéé*) que se abre frente a él. Dicho campo se presenta como una totalidad que es atravesada por el proyecto humano para separar las herramientas que utilizarán con vistas a un fin determinado. Sin

embargo, dicha totalización es llevada a cabo a partir de la negación de dicho campo. Emplear una herramienta, por ejemplo, es separarla de la totalidad de utensilios, lo que representa una determinación del objeto empleado. Sartre señala que, si bien la parte determinada pertenece a la totalidad ya que se exige que el todo esté presente en las partes, en tanto se aísla, ella no es el todo, por lo que niega la totalidad y se niega, en consecuencia, a sí misma. “En una palabra, la determinación de una totalidad parcial, en el seno de una totalidad destotalizada tiene por efecto necesario determinar también, aunque negativamente, al conjunto que queda fuera de esta integración como una totalidad parcial”.<sup>23</sup>

El concepto de “acción” de *El ser y la nada* es suplantado, en la *Crítica*, por el de “praxis”. Sin lugar a dudas, esto no implica un simple cambio de palabras, sino que conlleva a un desplazamiento más profundo de las tesis de Sartre. Sin embargo, es posible observar como ambos conceptos guardan un gran paralelismo. La praxis, efectivamente, se presenta como instancia negadora y totalizadora del mundo. A partir de la praxis, el hombre niega y reconfigura el mundo circundante, otorgándole un sentido y una unidad a la dispersión molecular que impera en la materia inerte.

## Conclusión

Entre la *Crítica de la razón dialéctica* y *El ser y la nada* hay, sin lugar a dudas, una diferencia de objetivos, de términos y de marcos conceptuales. El objetivo sartreano de establecer una ontología fenomenológica da paso al objetivo de sacar de su estado de “esclerosis” al marxismo, única filosofía que

20 Sartre, Jean Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 511.

21 *Ibid.*, p. 508.

22 Este será, generalmente, uno de los aspectos más discutidos de la tesis sartreana. Las críticas provenirán tanto de las corrientes más tradicionales del marxismo, como lo es el caso de Adam Schaff en su texto *La filosofía del hombre ¿Marx o Sartre?* (Lautaro, Buenos Aires, 1964), como también de la misma fenomenología. Con respecto a esto último, no hace falta más que recordar las críticas merleau-pontyanas, presentes tanto en la *Fenomenología de la percepción* como en *Las aventuras de la dialéctica*; en ambas obras, uno de los puntos centrales de las objeciones será, precisamente, la forma en que Sartre plantea los móviles de la acción como creación *ex nihilo* de la conciencia.

23 Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*, p. 172.

puede dar cuenta del mundo histórico. Sin embargo, a pesar de estos cambios de perspectivas, hay, en ambas obras, una serie de rasgos comunes que señalan una continuidad de planteos entre la obra de 1943 y la de 1960. En este aspecto, el texto de Florence Caeymaex, es sumamente interesante ya que su tesis acerca de que, para revitalizar el marxismo, Sartre lleva a cabo una “fenomenología de la praxis”, da una plataforma muy enriquecedora para pensar los vínculos inherentes a ambas obras. Por un lado, el rol primordial de lo negativo y la forma en que lo negativo surge de la oposición entre el hombre y la naturaleza. En este aspecto, cabe destacar que, tanto en una obra como en la otra, la naturaleza aparece caracterizada como pura positividad exenta de negatividad.

A partir de lo dicho, la comprensión sartreana del marxismo aparece como la afirmación crítica de un pensamiento situado que, necesariamente, debe lograr eludir toda posible caída en el dogmatismo. Si, desde la ortodoxia, “marxismo” y “existencialismo” son presentados como pensamientos antinómicos, el intento de Sartre por integrar el segundo al primero devela la urgencia por hacer del marxismo una filosofía viva, cuestión fundamental puesto que, para Sartre, es la única que puede serlo. La caída del marxismo en el positivismo es la muerte del marxismo como filosofía, lo que implica la muerte de la filosofía en general. El marxismo, como la dialéctica, se fundan en lo negativo. Claro está que no se trata de un nihilismo, sino de una negatividad que es, al mismo tiempo, afirmación y totalización en devenir constante.

El marxismo, para Sartre, no es el estudio positivo de las estructuras económicas, sino que es el saber que da cuenta e inter-

viene en el devenir histórico. En este sentido, podría decirse que, al igual que para Gramsci, el marxismo es, en Sartre, una filosofía de la praxis.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Su proyecto de investigación posdoctoral se encuentra avalado por el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencias y Tecnología), del cual es becario desde abril del 2010. Trabaja problemáticas acerca de la fenomenología francesa, esencialmente en las obras de Jean Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. Tiene artículos publicados sobre estos autores en revistas especializadas de España, México, Colombia y Argentina, además de participar habitualmente en congresos y jornadas de fenomenología y hermenéutica. Es docente en la UNSAM en la cátedra de Filosofía de la Cultura y en seminarios sobre las temáticas anteriormente mencionadas.