

# Praxis, subjetivación y sentido

ALFREDO GÓMEZ-MULLER

Doctor en Filosofía.

Profesor de la Universidad Católica de París.

Director del grupo de investigaciones sobre

Filosofía Práctica y Antropología Filosófica.

COLOQUIO JEAN PAUL SARTRE

## Resumen

Un aspecto primordial de la crítica sartriana de la alienación se refiere a la comprensión de la ideología analítica como dominación de la materialidad sobre lo simbólico, es decir como reificación de lo humano y por lo tanto como anti-cultura. En el contexto del nihilismo contemporáneo, el desciframiento de los mecanismos que encierran la praxis en lo práctico-inerte exige una crítica de la relación entre las ciencias humanas y la filosofía, la cual implica a su vez una nueva teoría de la relación entre lo que Sartre denomina la “noción” (dominio de la subjetividad) y el “concepto” (dominio de la objetividad). A partir de esta perspectiva, la deconstrucción de las fronteras establecidas entre las ciencias humanas y la filosofía, así como entre lo conceptual y lo narrativo, resulta correlativa a una redefinición de la relación entre la teoría y la práctica.

*Palabras clave: Sartre, subjetivación, praxis, nihilismo, estructuralismo, ética, política, alienación, reificación*

## Abstract

A primordial aspect of the Sartrian critique of alienation concerns understanding the analytic ideology as the domination of materiality over the symbolic, in other words as the reification of the human, and therefore as anticulture.

In the context of contemporary nihilism, the decoding of the mechanisms which consign praxis to the practico-inert requires a critique of the relations between the social sciences and philosophy, which in its turn implies a new theory of the relation between what Sartre calls the “notion” (the area of subjectivity) and the “concept” (objectivity). From this perspective, the deconstruction of the established frontiers between the social sciences and philosophy, and between the conceptual and the narrative, is corelative to a redefinition of the relation between theory and practice.

*Key words: Sartre, praxis, nihilism, structuralism, ethic, politics, alienation, reification.*

## La transformación de la pregunta por el sentido

La pregunta central de Sartre es la misma que sostiene la tradición más creadora de la filosofía: la pregunta por el sentido. En Sartre, esta pregunta no se refiere en primera instancia al sentido del ser en general, como en Heidegger, sino al sentido del existir humano en particular, como en Kierkegaard. Desde esta perspectiva, preguntar por el sentido equivale a preguntar por el porqué de la vida humana y, como decía Unamuno, por su para qué: significado, orientación y fin de la vida, nociones que pueden ser contenidas en la expresión “razón de ser” o, más precisamente, “razón de existir”. Desarrollando la distinción de Bikhu Parekh entre *meaning* (significado) y *significance* (sentido), podríamos decir que el preguntar sartreano es propiamente preguntar por el sentido: a diferencia del significado, que se refiere a la finalidad, desde una actitud pragmática y utilitaria, el sentido se refiere al fin, desde una actitud evaluativa. Lo que está en juego en este preguntar es el existir humano como fin que abre un espacio específico de finalidades. Invirtiendo y transformando la fórmula que Kant aplica a la estética, diríamos que la pregunta por el sentido indaga por la vida humana como fin con finalidades.

Desde el contexto de la época de Sartre, que sigue siendo en este aspecto la nuestra, preguntar por el sentido significa reabrir una pregunta que ha sido clausurada por una “respuesta” pretendidamente definitiva: la afirmación nihilista del sin sentido del ser en general y del existir humano en particular. La época de Sartre como la nuestra son formas del nihilismo moderno: época del oscurecimiento del sentido y del valor, que Nietzsche describe poéticamente con la imagen de la pérdida del “horizonte” o de la “muerte de Dios”. En la fase inicial de su desarrollo, el preguntar sartreano no consigue desprenderse de esta afirmación, que su época y la nuestra todavía presentan como Verdad definitiva y absoluta. En la década que va desde *La náusea* (1938) hasta el estudio sobre *Baudelaire* (1947), Sartre se detiene en la afirmación dogmática del sin sentido y, desde una perspectiva cercana a Nietzsche, propone una moral individualista de la “invención” individual de “valor” y “sentido”. Luego, ante la inconsistencia de esta primera moral, palpable en la conferencia sobre el humanismo de 1946, Sartre toma un nuevo punto de partida, indagando sobre las condiciones históricas de la afirmación nihilista del sin sentido y de la ausencia de valor. A partir de este desplazamiento de lo ontológico a lo histórico, Sartre descubre progresivamente, desde *San Genet actor y mártir* (1952) hasta *El idiota de la familia* (1971), que la afirmación nihilista del sin sentido emana de una particular configuración del mundo, que designa como sistema “capitalista” o como “sociedad burguesa”: “la burguesía es la muerte de Dios”.

1. Sartre, Jean-Paul, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, París, Gallimard, 1986, p. 16.

El nihilismo no es un destino metafísico, como lo entiende Heidegger, y la “muerte de Dios” no es ni un hecho del cual seríamos todos igualmente responsables, ni tampoco un acontecimiento que anuncia el surgimiento de una humanidad superior, como creía Nietzsche. El nihilismo es una visión del mundo que expresa una determinada relación con el mundo material, y que caracteriza inicialmente a un grupo socioeconómico específico: la “burguesía” en tanto que grupo definido por la apropiación privada y acumulativa de la materialidad.

A partir de esta “ruptura epistemológica” (paso de la ontología a la historia), Sartre descubre no solamente que la “muerte del sentido” resulta de una configuración histórica particular. Descubre así mismo que, dentro de esta configuración, la “muerte” del *sentido* se halla estrechamente correlacionada con otras dos “muertes”: la “muerte” del *sujeto* singular (la persona) y la “muerte” de la *praxis*. La apropiación acumulativa de la materialidad y la significación de la materialidad como mercancía –incluida la capacidad humana de producir– supone la reducción de lo humano a la materialidad y a la forma del sujeto abstracto, esto es, la alienación de lo humano como instancia (re)creadora de sentido y valor o, en los términos de Sartre, como praxis. La mediación teórica central que permite a Sartre pensar la correlación entre la “muerte” del sentido y del valor, la “muerte” de la persona y la “muerte” de la praxis es la noción de *totalización interna*. Esta noción, que Sartre explora desde los escritos de los años cuarenta, y que utiliza como herramienta teórica central a partir de los años sesenta, constituye el dispositivo principal de su crítica de la visión del mundo que él llama “burguesa” y que podríamos denominar, más generalmente, como nihilista moderna. Lo esencial de esta crítica se expresa, desde la década del cuarenta, en la crítica de la ideología analítica y del materialismo como visión general del mundo.

### **La totalización externa: la ideología analítica y la “muerte” de la subjetividad**

El nihilismo como afirmación general del sin sentido es la forma metafísica de lo que Sartre denomina habitualmente “espíritu analítico” o “ideología analítica”<sup>2</sup>. Históricamente, el surgimiento de la ideología analítica es contemporáneo del surgimiento de la “burguesía”, por un lado, y del desarrollo de la Revolución científica moderna, por otro. La ideología analítica se constituye extrapolando y generalizando a todos los sectores de la realidad el conocimiento de la materialidad elaborado por la nueva ciencia. Lo propio de este conocimiento, que parte del campo de

2. Sobre la génesis de estas nociones en Sartre, remitimos a nuestro libro *Sartre, de la nausée à l'engagement*, Editions du Félin, collection Les Marches du Temps, París, 2005, pp. 131-137.

la materialidad (lo observable, lo empírico, lo determinable en términos de objetividad), es la comprensión del ser como objeto y de la relación entre los objetos de conocimiento en términos de relación de exterioridad: la unidad de un fenómeno, como la totalidad de múltiples fenómenos, es siempre “inerte”, producida desde “fuera” por determinaciones externas. Es, en otros términos, una totalización externa. Una erupción volcánica, por ejemplo, es conocida en tanto que producto de múltiples fuerzas que se interdeterminan, es decir, en tanto que proceso: la erupción es siempre algo “constituido” por la exterioridad. Aplicado, por “extrapolación”<sup>3</sup>, a la realidad humana, el conocimiento de la realidad objetivable se transforma en ideología y visión del mundo: una ideología que reduce lo humano a la materialidad, esto es, que considera lo humano como objeto determinado desde fuera:

La burguesía individualista pide que se le conceda una única cosa, a saber, que la relación entre los individuos es para cada uno de éstos una vivencia pasiva y condicionada desde la exterioridad por otras fuerzas (todas las que se quiera); en otros términos, [pide] que se le dé la libertad de aplicar el principio de la inercia y las leyes positivistas de exterioridad a las relaciones humanas<sup>4</sup>.

Lo decisivo, en esta ideologización del conocimiento de lo objetivo, o en este paso de la ciencia al cientificismo, es la interpretación de lo humano como ser puramente *constituido* y no como ser que *se constituye* a sí mismo. Un ser puramente “constituido” es un objeto, y un ser “autoconstituyente” (un ser que se constituye e instituye en su propio ser) es un sujeto o, más precisamente, una subjetividad. Lo propio de la ideología analítica, en todas sus figuras particulares (determinismo, mecanicismo, empirismo, utilitarismo, positivismo, cientificismo, tecnologismo...) así como en su expresión metafísica (el monismo materialista) es la negación de la subjetividad en tanto que capacidad de *totalización interna*, es decir, en tanto que capacidad de autoconstitución. A partir de esta negación de lo humano como subjetividad, la ideología analítica concibe toda realidad humana (lenguaje, pensamiento, sentimiento, deseo, sociedad, historia...) como simple producto inerte o proceso anónimo de múltiples determinaciones externas que unifican desde fuera. No hay subjetividades que obran, sino sujetos que son obrados: la ideología analítica dice la muerte de la subjetividad, esto es, de la capacidad de totalización interna que Sartre denomina la praxis. La muerte de la subjetividad es la alienación de la praxis, que se transforma en legalidad exterior y repetición serial, realizándose como

3. Sartre, Jean-Paul, *L'Idiot de la famille*, tomo I, París, Gallimard, 1971, p. 71.

4. Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, tomo I, París, Gallimard, 1980, p. 179. Primera edición: 1960.

pasividad desde lo práctico-inerte, es decir, desde la praxis solidificada o, si se prefiere, desde la praxis objetivada y transformada en realidad independiente. En las condiciones de esta alienación de la praxis, los conjuntos prácticos se configuran como colectivos o, en otros términos, como unidad de exterioridad. La ideología analítica y su implícita metafísica materialista enmarcan, en el siglo XX, el desarrollo de ciertas expresiones del marxismo y del “estructuralismo”, entendidos ambos como teorías generales de la realidad humana.

El “estructuralismo” formula de una manera nueva el principio analítico-materialista de la unificación externa: la subjetividad, las relaciones sociales, el sentido y los valores no son más que epifenómenos de estructuras inertes, constituidos desde fuera por determinaciones múltiples. La crítica sartreana del estructuralismo de los años sesenta y setenta parte del cuestionamiento de este principio, considerado unilateralmente como “clave” de la realidad humana. Al considerar únicamente la estructura, es decir, lo práctico-inerte, el “estructuralismo” reduce la realidad humana: “toda creación humana tiene su dimensión de pasividad, pero esto no significa que tal creación sea enteramente pasiva (*subie*)”<sup>5</sup>. Las creaciones humanas y la realidad humana como tal son a la vez “instituidas” e “instituyentes”, esto es, totalidad y totalización, práctico-inerte (estructura) y praxis. Por eso, para dar razón de la inteligibilidad de las estructuras o de la inteligibilidad de la historia, se requiere reintroducir el momento de la praxis: “la estructura se impone a nosotros en la medida en que es hecha por otros. Para entender cómo se hace, debemos reintroducir la praxis, en tanto que proceso totalizador. El análisis estructural debería desembocar en una comprensión dialéctica”<sup>6</sup>. Así, refiriéndose al proyecto de Foucault de una “arqueología” del saber, Sartre señala que el autor de *Las palabras y las cosas* soslaya la cuestión del paso de una configuración histórica a otra: “Foucault no nos dice lo que sería lo más interesante, a saber cómo cada pensamiento se construye a partir de las condiciones dadas, y cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para hacerlo, se requeriría hacer intervenir la praxis, y por ende la historia” (p. 87). Al renunciar a la historia, relegada al estatuto de mera “doxología” (Foucault) o bien reducida al estatuto de “estructura” (Althusser), el estructuralismo se presenta como una forma de positivismo<sup>7</sup>, o como una “ideología nueva”

5. Sartre, Jean-Paul, “Jean-Paul Sartre répond” (entrevista con B. Pingaud), en *L'Arc* (1966), Paris, Duponchelle, p. 90.

6. Ídem, p. 89.

7. El estructuralismo rechaza la idea de una superación (*dépassement*) de las condiciones dadas, “o por lo menos de una superación que sea hecha por el hombre. Regresamos al positivismo. Sólo que ya no se trata de un positivismo de los hechos, sino de un positivismo de los signos”. Ídem, p. 94.

que no trasciende el ámbito de la ideología analítica y, por ende, de la visión nihilista del mundo<sup>8</sup>.

En este orden de ideas, la crítica sartreana del estructuralismo en tanto que programa de “salida” de la subjetividad, se emparenta con la crítica que hace Sartre del “marxismo” positivista y del dogmatismo materialista desde finales de los años cuarenta. En esta última crítica, Sartre señalaba ya la paradoja de un pensamiento que se pretende “antiburgués” (el materialismo supuestamente dialéctico) y que reproduce acríticamente la afirmación básica del pensamiento “burgués”, a saber, la reducción de lo humano a la materialidad –la interpretación de la subjetividad como ente constituido e instituido pasivamente desde fuera, es decir, como cosa<sup>9</sup>. Para Sartre, la crítica política y social de la “burguesía” debe nutrirse de un pensamiento dialéctico, capaz de “no avergonzarse” de la subjetividad y de pensar la realidad humana e histórica como “síntesis” interna de determinaciones externas<sup>10</sup>. A partir de este pensamiento, la crítica del sistema parte del principio según el cual “la vida espiritual [la subjetividad, AGM], aunque emana de la vida material de la sociedad, vuelve sobre ella y la absorbe enteramente”<sup>11</sup>. En tanto que “emana” de la materialidad, la subjetividad es constituida, proceso o producto; en tanto que “vuelve” sobre ella para “absorberla” (significarla, transformarla), es constituyente. Como en su crítica posterior del estructuralismo, Sartre señala aquí que la capacidad de criticar y cambiar un estado de cosas supone la capacidad humana de trascender la materialidad dada y, por este mismo trascender, de abrir en el presente un nuevo sentido. “La filosofía revolucionaria debe ser una filosofía de la trascendencia”<sup>12</sup>. Trascendiendo la materialidad, el “trascender” humano, que Sartre llama libertad y que es el acto propio del ser-para-sí, trasciende los determinismos. Por ello, la oposición de Sartre al positivismo, al cientificismo, al “estructuralismo” y al materialismo dogmático remite, en cierto sentido, al debate “clásico” entre determinismo y libertad, que

8. “Apuntando a la historia, se pretende apuntar, por supuesto, al marxismo. Se trata de constituir una ideología nueva, la última muralla que la burguesía pueda aún levantar contra Marx”. Ídem, p. 88.

9. La causalidad materialista deriva de “la intención metafísica de reducir el espíritu a la materia y de explicar lo síquico por lo físico”. Sartre, Jean-Paul, “Matérialisme et Révolution” (1946), en: *Situations, III*, París, Gallimard, 1976, p. 157.

10. “El resorte de toda dialéctica es la idea de totalidad: en ella, los fenómenos no son nunca apariciones aisladas; (...) se producen juntos (...) en la unidad superior de un todo y se hallan ligados entre sí por relaciones internas, lo cual quiere decir que la presencia de uno modifica al otro en su naturaleza íntima”. Ídem, p. 146.

11. Ídem, p. 160.

12. Ídem, p. 196. Ver asimismo pp. 180, 181, 194.

ya Kant entendía en los términos de la oposición entre lo “objetivo” y lo “subjetivo”. Sartre, sin embargo, no se queda en la dicotomía tradicional, característica de la metafísica idealista, entre “determinismo” y “libertad”, puesto que, para él, la libertad y la subjetividad no son abstractas, sino praxis histórica.

### La totalización interna: la praxis como (re)creación de sentido

El materialismo, entendido como teoría general de la realidad o como “metafísica”, y el “estructuralismo”, entendido como teoría general de lo humano, no consiguen superar la ideología analítica que articula la visión nihilista del mundo y su afirmación central del sin sentido y del no valor del ser y del existir. Al igual que el positivismo o el cientificismo “burgués”, este materialismo y este “estructuralismo” consideran los sentidos y los valores como simples epifenómenos producidos por la subjetividad –otro epifenómeno más– y como productos inertes de procesos objetivos o bien como determinaciones de estructuras exteriores ya dadas. En cuanto totalizaciones internas, serían expresiones superfluas y equívocas de una seudorealidad aún más equívoca e inasible, la subjetividad; en cuanto que totalizaciones exteriores, serían “objetos” como otros, es decir, “cosas” constituidas desde afuera. Por ello, para el materialista cientificista no cabe preguntar por el sentido y el valor de tales “objetos”: la propia pregunta por el sentido y el valor pierde sentido y valor, puesto que toda respuesta posible relativa al sentido y al valor de las cosas es ella misma “cosa”, esto es, realidad constituida desde afuera. Es esto, precisamente, lo que Sartre critica. El positivismo y el cientificismo “burgués”, así como el “estructuralismo” y el materialismo supuestamente “crítico”, ofrecen una antropología fundamentalmente inadecuada. La inadecuación fundamental de esta antropología parte de su incapacidad de comprender lo humano como totalización interior o como “interioridad”.

Lo humano no es reducible al estatuto de cosa y de objeto, dice Sartre, porque el existente humano es capaz de “interioridad”. Para Sartre, esta noción no tiene nada que ver con la interioridad abstracta del idealismo, esto es, con la autoafirmación de una vida interior “pura”, separada del mundo, a la manera de una Esencia metafísica. Desde la relectura fenomenológica del *cogito* cartesiano, dice Sartre, “la conciencia ya no tiene ‘adentro’”<sup>13</sup>: con su elucidación de la intencionalidad de la conciencia, Husserl nos ha librado de la “vida interior” entendida como mundo cerrado: ser conciencia de algo, es estar siempre “fuera” de sí mismo, en el mundo. En este sentido, la interioridad contiene y desborda

13. Sartre, Jean-Paul, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, en: *Situations, I*, París, Gallimard, 1947, p. 30.

el significado cartesiano de la reflexividad de la conciencia (*cogito*): lo contiene, porque el ser de la conciencia es el ser-para-sí, la relación de sí a sí; lo desborda, porque el para-sí es al mismo tiempo ser-en-el-mundo. No hay interioridad sin exterioridad, interioridad que no sea exterior, como tampoco hay exterioridad que no sea interior, es decir, que no sea vivida, captada, sentida, entendida, interpretada, etc., por una interioridad: para el ser humano resulta imposible ponerse por fuera de la subjetividad<sup>14</sup>, y la propia visión cientificista-analítica de lo humano es apropiación puramente negativa de la subjetividad<sup>15</sup>. En este sentido, Sartre reivindica contra Hegel el descubrimiento kierkegaardiano de la interioridad como dimensión irreductible a la objetividad: frente a Hegel, Kierkegaard afirma con razón que

El dolor, la pasión, el sufrimiento de los hombres son realidades brutas que no pueden ser superadas ni cambiadas por el saber (...). En relación con Hegel, [Kierkegaard] marca un progreso hacia el realismo, puesto que insiste ante todo sobre la irreductibilidad de una cierta realidad al pensamiento y sobre su *primado* (...). La *existencia* kierkegaardiana es el *trabajo* de nuestra vida interior –resistencias vencidas y sin cesar renacientes, esfuerzos sin cesar renovados, desesperanzas superadas, fracasos provisionarios y victorias precarias– en tanto que este trabajo se opone directamente al conocimiento intelectual. Kierkegaard fue el primero tal vez en subrayar, contra Hegel y gracias a él, la inconmensurabilidad de lo real y del saber<sup>16</sup>.

La teoría sartreana de la interioridad, que Sartre asimila a la subjetividad, se sitúa de este modo en la confluencia de los pensamientos más renovadores de los siglos XIX y XX: Kierkegaard le permite pensar la experiencia subjetiva del mundo, indecible en términos de objetividad y por ende irreductible al concepto; Hegel y Marx le proporcionan instrumentos teóricos para pensar la interrelación entre lo interior y lo exterior, abriendo la dimensión propiamente societal e histórica de la exterioridad; Husserl y Heidegger le permiten entender la correlación entre los dos polos, sin disolver ninguno en el otro. A partir de todas estas confluencias, Sartre elabora una síntesis original en la década de los sesenta, que cristaliza en la noción fundamental de *universal singular*. Con esta noción, Sartre designa el ser de lo humano: un hombre, escribe en el prefacio a *El idiota de la familia*,

14. Sartre, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1970, p. 25.

15. "El nexo de exterioridad (razón analítica y positivista) es él mismo interiorizado por las múltiples prácticas, e interviene sobre ellas (como fuerza histórica) sólo en la medida misma en que se hace negación interior de la interioridad". Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 146.

16. Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, p. 20. Subrayado por Sartre.

no es nunca un individuo; valdría mejor llamarlo un universal singular: totalizado y por ende universalizado por su época, la retotaliza reproduciéndose en ella como singularidad. Universal por la universal singularidad de la historia humana, y singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, exige ser estudiado simultáneamente por ambos lados<sup>17</sup>.

Sartre denomina “praxis” esta actividad singular de totalización, y “dialéctica” su lógica, que toda investigación sobre lo humano ha de restituir. Al nivel individual de la praxis, el existente humano aparece a la vez como constituido (instituido) y constituyente (instituyente), esto es, como determinado y libre: en tanto que constituido, se halla totalizado desde fuera por las múltiples determinaciones de la materialidad inerte (físicas, biológicas...) y de lo práctico-inerte (instituciones y prácticas sociales, históricas...); en tanto que instituyente, interioriza las determinaciones de la exterioridad, totalizándolas de “adentro” de una manera singular, esto es, confiriéndoles una unidad compleja que podemos denominar sentido y valor. “El sentido, es el universal singular”, señala Sartre en su estudio sobre Kierkegaard<sup>18</sup>. El universal singular es sentido en cuanto abre un “ciclo de porvenir” (ídem) que totaliza sintéticamente la dispersión del ser y el tiempo. Lo propio del hombre es la (re)creación de sentido, a través de la praxis totalizadora: “el hombre es el ser que transforma su ser en sentido, el ser por el cual adviene sentido en el mundo (*l'être par qui du sens vient au monde*)” (ídem). En esta transformación de su ser en sentido, el ser humano emerge como singularidad, es decir, se “personaliza” como dice Sartre a propósito de Flaubert. La totalización interior es *subjetivación*, esto es, creación de subjetividad y sentido. La subjetivación o la personalización es pues tarea: la tarea de hacerse a partir de lo que han hecho de nosotros. Instituido por la sociedad como malhechor, Genet se instituye en escritor y poeta; hecho idiota por su familia, Flaubert se hace el autor de *Madame Bovary*. En este paso del ser instituido al ser instituyente, que es el acto propio de la libertad o, más precisamente, de la praxis, se despliegan dos dimensiones centrales de la ética: la negación de la realidad dada en tanto que realidad destotalizada o en tanto que totalización exterior e inerte, instituida desde afuera, y el proyecto de totalización interna del sí y del nosotros, esto es, el proyecto de (re)creación del sí y del nosotros como sentido y valor (universal singular).

17. Sartre, Jean-Paul, *L'Idiot de la famille*, tomo I, París, Gallimard, 1988, p. 7. Primera edición: 1971.

18. Sartre, Jean-Paul. “L'Universel singulier”, en *Situations, IX*, París, Gallimard, 1972, p. 179. Primera edición: 1966.

La ética, entendida como proyecto de totalización interna, se despliega a la vez como proyecto de totalización interna del sí (autocreación de la “persona”, “personalización”, subjetivación) y como proyecto de totalización interna de la unidad serial (transformación del colectivo en grupo). En el grupo, donde la praxis individual se transforma en praxis común, la unidad es “unificación desde dentro” (*du dedans*)<sup>19</sup>. En tanto que praxis común de múltiples praxis individuales que responden en situación a determinadas exigencias de la situación, fusionando su multiplicidad, el grupo inaugura un tipo de relación social en el cual la libertad de cada uno es condición de la libertad del otro. Este tipo de relación, que Sartre define como el ser-juntos (*être-ensemble*)<sup>20</sup> o el ser-en-el-grupo (*être-en-groupe*), posee un significado normativo ético-político: el ser-en-el-grupo puede convertirse, “en tanto que objetivo regulador, en una estructura de las relaciones humanas que se ha de construir sobre la liquidación del atomismo burgués”<sup>21</sup>. En la medida en que el ser-para-sí es ser-en-el-mundo y por ende ser-para-los-otros, interioridad y exterioridad, el proyecto de totalización interna del sí no puede separarse del proyecto de totalización interna del nosotros. La totalización interna del sí no se reduce a la problemática ética de la “vida buena” o de la “autenticidad”, entendidas como momento individual de la praxis. Exige así mismo creación de “grupo”, de tal manera que la libertad concreta de cada uno sea condición de realización del proyecto de “vida buena” o de personalización de cada cual. Entendida como praxis (re)creadora de sentido y del valor, la ética exige la “liquidación del atomismo burgués”, esto es, la negación de la configuración “burguesa” del mundo como desierto de sentido, en donde solo brota la finalidad del poseer y de la dominación –como ya lo señalaban Hobbes y Kant<sup>22</sup>–. Recogiendo y desarrollando la praxis retotalizante de lo humano que expresan diversamente las éticas y las políticas de la “justicia redistributiva”, de la “vida buena” y de la “autenticidad”, la ética sartreana implica la crítica de la particular relación “burguesa” con la materialidad en términos de apropiación privada acumulativa, así como de la particular transformación “burguesa” de la subjetividad en sujeto abstracto y del vínculo social en relación contractual.

19. *Critique de la raison dialectique*, p. 424.

20. El estar-juntos es “la relación no serial de cada uno con el grupo como medio de libertad”. *Critique de la raison dialectique*, p. 392.

21. Ídem, p. 412.

22. Kant, Immanuel, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolítico*, cuarta proposición.

En tanto que dimensión constitutiva de la praxis retotalizante de lo humano, la ética supone un modelo de racionalidad dialéctica, y no analítica –como el de la moral kantiana–. La dialéctica, que Sartre entiende como la lógica de la praxis, de la “acción creadora” o de la “libertad”<sup>23</sup>, es, por ello mismo, la lógica de la ética y la política. Desde la perspectiva abierta por Hegel y Marx, Sartre concibe la racionalidad dialéctica como lógica integradora de la multiplicidad de la experiencia, esto es, como totalización. Sartre, sin embargo, piensa la totalización de una manera original, que lo distingue a la vez de Hegel y de Marx. Como Marx y Kierkegaard, Sartre critica la totalización hegeliana en tanto que síntesis abstracta de la interioridad y la exterioridad, de lo subjetivo y lo objetivo. Pero, al mismo tiempo, Sartre se propone desarrollar la concepción marxiana de la dialéctica integrando en ella la dimensión existencial de la experiencia, pensada por Kierkegaard. Desde este desarrollo, la dialéctica totaliza sin perder el nexo entre el sujeto concreto que (se) totaliza y el mundo en que se totaliza y que totaliza. Este modo de dialéctica, que se presenta bajo la figura aparentemente antinómica de una “dialéctica existencial”, se propone pensar lo general y lo singular sin reducir la singularidad a la generalidad del concepto. Su “objeto”, que no es precisamente un objeto, es el universal singular en tanto que síntesis “práxica” de la interioridad y la exterioridad. Es, en otros términos, una realidad que solo existe como totalización interna y, por esto mismo, abierta o “en curso”. A diferencia del sujeto-sustancia que la teoría de las estructuras ha criticado con razón, la subjetividad concreta es totalización y no totalidad. Por lo mismo, los sentidos, los valores y, de manera general, la ética, son siempre totalizaciones en curso, retotalizaciones de una totalidad destotalizada. Entendida como lógica de la totalización en curso, la dialéctica no anula la tensión entre la singularidad y la generalidad, como lo exigía Kierkegaard, pero, al mismo tiempo, no renuncia a pensar el complejo de relaciones entre la singularidad y la generalidad, según el programa inicial de Hegel y Marx. Sartre caracteriza esta dialéctica de nuevo tipo, que integra la totalización interna a la totalización en curso, como “dialéctica decapitada”, con lo cual quiere decir: dialéctica sin cabeza que dirige a priori, sin “gran totalizador”<sup>24</sup>, y, por lo mismo, sin resolución última y definitiva. Al proyecto marxiano de voltear la dialéctica hegeliana para hacerla reposar sobre sus “pies” y no sobre su “cabeza”, Sartre opone una concepción de la dialéctica en la que no hay definición unilateral y definitiva ni del punto de apoyo ni del punto de llegada, es decir, en la que los “pies” y la “cabeza” se “diferencian” incesantemente –en el sentido derridiano de generarse a partir de lo otro–. Sartre, sin embargo, entiende que Marx

23. *Critique de la raison dialectique*, p. 156.

24. Ídem, p. 152.

no pretendió predeterminar dogmáticamente el punto de llegada de la dialéctica histórica: en el pensamiento de Marx, sostiene Sartre, el futuro es “nuevo, irreductible al presente”<sup>25</sup>, y por ende, indeducible del presente –señalando aquí una perspectiva interpretativa que retomará más tarde Derrida en su relectura de Marx<sup>26</sup>.

### Antropología filosófica y ciencias humanas

Desde esta perspectiva, la racionalidad dialéctica representa, para Sartre, la base de la filosofía: si concebimos que el movimiento histórico es una “perpetua totalización” y que “cada hombre es a todo momento totalizador (*totaliseur*) y totalizado (*totalisé*), se puede entender por filosofía el esfuerzo del hombre totalizado para aprehender el sentido de la totalización”<sup>27</sup>. Ninguna ciencia, anota Sartre, podría reemplazar a la filosofía en esta tarea, dado que las diferentes ciencias se aplican siempre a sectores ya determinados de la realidad. De esta diferencia de “objeto” deriva una diferencia de método: “el método de las ciencias es analítico; el de la filosofía sólo puede ser dialéctico”. Pero si el método de la filosofía es dialéctico, es ante todo porque el “objeto” de que se ocupa la filosofía es una realidad dialéctica: lo humano entendido como *praxis*, esto es, como totalización (re)creadora de sentido y de valor. “En tanto que interrogación sobre la praxis, la filosofía es al mismo tiempo una interrogación sobre el hombre, es decir, sobre el sujeto totalizador de la historia” (Ídem). A partir de esta diferencia de “objeto” y de método, que señala la especificidad de la filosofía frente a las ciencias, difieren asimismo las herramientas teóricas de las ciencias y la filosofía: las primeras elaboran *conceptos*, esto es, construcciones teóricas “desde afuera” (*définitions en extériorité*) y atemporales, y por ende sin movimiento ni trascendencia; la filosofía, por su parte, elabora *nociones*, es decir, construcciones teóricas “desde adentro” (*définitions en intériorité*) y temporales. La noción de pasividad, por ejemplo, elaborada en el estudio sobre Flaubert, comprende no solo

25. Ídem, p. 121.

26. Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993. En el capítulo “La déconstruction comme critique sociale: ce que Derrida pense de Marx et du nouvel ordre mondial”, de su libro *Marx est-il devenu muet? Face à la mondialisation* (Editions de l’Aube, 2003), Moïshe Postone propone un sugestivo comentario del libro de Derrida.

27. *L’Arc*, texto citado, p. 95. En “Questions de méthode”, Sartre explicita así esta relación interna entre la filosofía y la antropología: “La reintegración del hombre en tanto que existencia concreta, en el seno de una antropología, como su punto de apoyo constante, aparece necesariamente como una etapa del ‘devenir-mundo’ de la filosofía”. *Critique de la raison dialectique*, p. 110. Remitimos igualmente a la entrevista “L’Anthropologie” (1966), donde Sartre explicita su comprensión de la filosofía como antropología: “el campo filosófico está delimitado por el hombre”. *Situations, IX*, París, Gallimard, 1972, p. 83.

“el tiempo que supone el objeto de la que es noción, sino también su propio tiempo de conocimiento”<sup>28</sup>: comprender la pasividad de Flaubert es establecer su génesis y desarrollo “desde adentro”, al nivel del *fluir* temporal del existir singular de Flaubert, y, simultáneamente, es hacer visible su descubrimiento y desarrollo por el pensar que la investiga. En tanto que unidad de un *fluir* temporal, la noción acoge la narratividad en la filosofía o, más generalmente, en el saber de lo humano –el universal singular no puede ser ni descrito ni pensado adecuadamente por medio de formas puramente conceptuales del discurso<sup>29</sup>–. En la noción se relacionan dos interioridades: la del investigador y la de la realidad humana investigada. La noción es totalización interna, (re)creadora de sentido.

La anterior distinción entre las ciencias y la filosofía, que es correlativa a la diferencia entre conocimiento y comprensión<sup>30</sup> y entre pensamiento analítico (conceptual) y pensamiento dialéctico (nocional), no tiene, en Sartre, el significado de una dicotomía. Para Sartre, el conocimiento analítico ha de ser integrado a la totalización dialéctica, que no se efectúa a priori o desde cero: en cuanto se halla referida a una realidad que es a la vez subjetividad (realidad instituyente) y objetividad (realidad instituida), la totalización requiere conocimientos y conceptos, que son elaborados por las ciencias humanas. Existen estructuras sociales, económicas, síquicas, culturales..., que poseen un carácter objetivo y pertenecen a lo que Sartre denomina lo práctico-inerte<sup>31</sup>. Para la determinación de estas

28. Sartre, Jean-Paul, “Entretiens sur moi-même”, en: *Situations, X*, París, Gallimard, 1976, p. 95. En la entrevista ya citada, publicada en la revista *L'Arc*, Sartre define la *noción* como “el esfuerzo sintético para producir una idea que se autodesarrolla por contradicciones y superaciones sucesivas, y que es por consiguiente homogénea al desarrollo de las cosas”. Sartre agrega enseguida: “[es] lo que Foucault llama ‘doxología’ y que rechaza” (p. 94).

29. Sobre la articulación entre lo narrativo y lo conceptual en la filosofía de Sartre, remitimos a nuestro estudio “La Biographie comme genre philosophique: Jean-Paul Sartre”, en Capelle, Ph. (dir.), *Subjectivité et transcendance*, París, Le Cerf, 1999, pp. 29-48. Traducción al castellano: “La biografía como género filosófico: Jean-Paul Sartre”, en: AA. VV., *Blondel, Sartre, Foucault y Bachelard*, Bogotá, Universidad de La Salle [1998], pp. 54-68.

30. *Situations, X*, p. 96. En *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre designa la distinción entre “comprensión” y “conocimiento” con los términos, de inspiración kierkegaardiana, de “conocimiento indirecto” y de “conocimiento directo”. *Critique...*, ed. citada, p. 107.

31. “No pongo en duda la existencia de estructuras, ni la necesidad de analizar su mecanismo. Pero considero que la estructura es sólo un momento de lo práctico-inerte”. *L'Arc*, texto citado, p. 90. En la misma entrevista, Sartre señala poco antes: “No soy de ninguna manera hostil al estructuralismo, cuando el estructuralista permanece consciente de los límites del método” (p. 88).

estructuras y el análisis de sus mecanismos, el análisis estructural o, de manera general, el método analítico cumple una función necesaria. La filosofía, por su parte –tal como la entiende Sartre– indaga a la vez por la praxis originaria de lo práctico-inerte y por la praxis transformadora de lo práctico-inerte, es decir, interroga “desde dentro” el movimiento, la distanciación<sup>32</sup>, la evolución, la ruptura, el advenir de lo nuevo, el paso (*passage*): “siempre nos encontramos pasando (*en passage*), siempre estamos disgregándonos al producir, y produciendo al disgregarnos; (...) el hombre se halla en perpetuo desfase frente a las estructuras que lo condicionan, porque [el hombre] es otra cosa que lo que lo hace ser lo que es”<sup>33</sup>. La tarea de la filosofía es tratar de pensar “desde dentro” el paso (*passage*), que es siempre al mismo tiempo un trascender (*dépassement*); es, en otros términos, pensar lo que “el hombre” (lo humano) hace a partir de lo que han hecho de él<sup>34</sup>, o, si se prefiere, pensar la *institución* de sentido y valor (o de sin-sentido y sin-valor) a partir del sentido y del valor (o del sin-sentido y sin-valor) *instituidos*. Sartre, en síntesis, considera la relación entre la filosofía y las ciencias humanas en términos de complementariedad, sobre la base de una determinada distribución de tareas.

Esta relación entre la filosofía y las ciencias humanas representa, en términos sartreanos, una forma histórica de retotalización del saber sobre lo humano, que se inscribe, como uno de sus elementos constitutivos, en la totalización en curso de su época. En la nuestra, el desarrollo de un nuevo pensamiento de la relación, inspirado en el pensar de la diferencia (Derrida, Levinas...), podría permitir de construir (destotalizar) la distribución sartreana de tareas entre la ciencia y la filosofía, así como la manera en la que Sartre entiende su relación en términos de complementariedad “dialéctica”. Tal vez se requiera hoy reexaminar la diferencia entre lo nocional (ámbito de la subjetividad) y lo conceptual (ámbito de la objetividad), para repensar su relación interna. De esta nueva “retotalización” de lo nocional y lo conceptual, que implicaría una transformación profunda de la manera de entender lo humano y el saber de lo humano, podría surgir una deconstrucción de las fronteras establecidas tradicio-

32. “Althusser no ve que hay una contradicción permanente entre la estructura práctico-inerte y el hombre que se descubre condicionado por ella. Frente a estas estructuras, cada generación toma una nueva distancia, y es esta distancia lo que permite el cambio de las estructuras mismas. Althusser, como Foucault, se limitan al análisis de las estructuras”.

Ídem, pp. 93-94.

33. Ídem, p. 95. Sartre agrega enseguida: “No entiendo pues que uno se detenga en las estructuras: para mí es un escándalo lógico”.

34. “L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui*”. Ídem (subrayado por Sartre).

nalmente entre ciencias humanas y filosofía, y entre lo conceptual y lo narrativo. Siguiendo la perspectiva abierta por Sartre, podríamos decir que la definición de las relaciones entre las ciencias humanas y la filosofía no es un asunto puramente teórico: toda (des)(re)totalización teórica es parte de una totalización del mundo humano, es decir, se constituye como momento de una praxis histórica. La redefinición de nuestro saber de lo humano y de las condiciones de este saber no puede ser ajena a una redefinición de la relación entre teoría y práctica. La transformación del saber de lo humano en tanto que institución de sentido y valor no se puede separar de la transformación de la sociedad. En el contexto del nihilismo contemporáneo, descifrar los mecanismos que encierran la praxis dentro del ámbito de lo práctico-inerte, y esclarecer lo que en la praxis humana es recreación de sentido y valor, implica la crítica del orden nihilista como dominio de la materialidad sobre lo simbólico, esto es, como reificación de lo humano y por ende como anticultura. Significa, por ello mismo, inscribir el pensar en la (re)creación social de la cultura.

### Bibliografía

- AA. VV., *Blondel, Sartre, Foucault y Bachelard*, Bogotá, Universidad de La Salle, 1998.
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993.
- Gómez-Muller, Alfredo, *Sartre, de la nausée à l'engagement*, París, Éditions du Félin, colección Les Marches du Temps, 2005.
- , *Ética, coexistencia y sentido*, Santafé de Bogotá, Centro Editorial Javeriano (CEJA), 2003.
- Postone, Moishe, *Marx est-il devenu muet? Face à la mondialisation*, La Tour-d'Aigues, éditions de l'Aube, 2003.
- Sartre, Jean-Paul, *Situations, I*, París, Gallimard, 1947.
- , *Situations, III*, París, Gallimard, 1949.
- , *Situations, IX*, París, Gallimard, 1972.
- , *Situations, X*, París, Gallimard, 1976.
- , *L'Existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1970. Primera edición: 1946.
- , *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*, tomo I, París, Gallimard, 1980. Primera edición: 1960.
- , *L'Idiot de la famille*, tomo I, París, Gallimard, 1988. Primera edición: 1971.
- , *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, París, Gallimard, 1986.
- , "Jean-Paul Sartre répond" (entrevista con B. Pingaud), en *L'Arc*, París, Duponchelle, 1966.

FECHA DE RECEPCIÓN: 15 / 08 / 2006

FECHA DE APROBACIÓN: 23 / 10 / 2006