

Entre el destierro a la razón analítica y los dictados de la dialéctica. El lugar de la sociología desde la Crítica de la razón dialéctica.

Nuñez y Javier.

Cita:

Nuñez y Javier (2014). *Entre el destierro a la razón analítica y los dictados de la dialéctica. El lugar de la sociología desde la Crítica de la razón dialéctica. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-099/12>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCvm/Rtm>

Entre el destierro a la razón analítica y los dictados de la dialéctica. El lugar de la sociología desde la *Crítica de la razón dialéctica*.

Javier Nuñez (UBA)¹

I

Establecer las condiciones de posibilidad para una “antropología estructural e histórica” que sea capaz de “aprehender la verdad del hombre en la Historia”. Tales son los objetivos de la *Crítica de la razón dialéctica* (*Crítica* de aquí en más) que pueden parecernos exorbitantes; incluso podrían objetarse los términos con los que se los define. Son también esos objetivos los que obligan a Sartre a buscar una resolución a la (ya en ese momento hartamente anunciada) crisis del marxismo y a abordar –más de lo que suele reconocerse- problemáticas centrales de la sociología. Si se quiere, justificar a la dialéctica, en la *Crítica*, no es escindible del lugar que le cabe a la sociología. Al fin y al cabo, de lo que se trata es de una “antropología estructural e histórica”.

Por más que Sartre no lo mencione, *Las aventuras de la dialéctica* constituye en buena medida el antecedente inmediato de la *Crítica*, o por lo menos de esa introducción que es *Cuestiones de método*. “La política marxista es indemostrable como todas las otras porque pueden existir divergencias sobre la manera de hacerlo (...) y tomar posesión de la historia. La diferencia consiste solamente en que la política marxista lo sabe y que ninguna, como ella, ha explorado el laberinto”². Ese es el recorrido al que se refiere Merleau-Ponty en el título de su libro y que no tendrá a un marxista en su primer momento sino a Weber. La obra de Sartre continúa esta línea, tanto la que Merleau-Ponty rechaza hacia el final del libro como su continuidad en la *Crítica*. Ahora bien, la propuesta de Sartre no podría parecer más alejada de los supuestos weberianos. Se aspira a mucho más que colocar “mojones” –como Merleau-Ponty califica a los tipos-ideales- en una historia que en gran medida se nos escapa; Sartre buscará demostrar que es posible, aunque todavía no sepamos concretamente cómo, apropiarnos de la Historia. Empero, la empresa de la *Crítica* retoma a Hegel tanto como

1 javier_n@ymail.com

2 Merleau-Ponty, M.: *Las aventuras de la dialéctica*, Leviatán, Bs.As, 1967, p. 10

disputa con diferentes inspiraciones kantianas: en el mismo título que se proclama como “crítica”, en la lectura que había hecho Merleau-Ponty de la crisis del marxismo desde Weber (dos autores a los que Sartre casi no mencionará) y en la continua confrontación –quizá por momentos complementariedad- entre Razón analítica y Razón dialéctica. Es en esta última cuestión que la dialéctica aborda sus relaciones con la sociología. Repasaremos primero el planteo general de Sartre al respecto y, segundo, algunos momentos en que la *Crítica* desarrolla puntualmente la relación entre dialéctica y sociología.

II

¿Tiene sentido que la dialéctica busque justificar a la sociología? Puede parecer absurdo que Sartre se planteará en 1960 una cuestión más propia de la obra de Durkheim. En efecto, hacia la publicación de la *Crítica*, la sociología podía todavía discutir con fantasmas “hiper-empiristas” o extremadamente “organicistas”, pero ya había demostrado que tenía –sea en los hechos sociales aportados por su realidad sui generis, sea en la acción social o en alguna otra formulación- un objeto propio. Y es que, además, quien lo enunciaba poco tenía de cientista social: Sartre podía ser filósofo, novelista, dramaturgo o polemista pero nada similar a un sociólogo o un antropólogo.

Conviene empezar repasando el argumento sartreano en *Cuestiones de método*, en el que se refiere al lugar de las “disciplinas auxiliares”: “El conocimiento dialéctico del hombre, después de Hegel y Marx, exige una nueva racionalidad. Al no querer construir esta racionalidad con la experiencia, denuncio que hoy en día no se dice ni se escribe (...) ni siquiera una frase, ni siquiera una palabra, que no sea un grosero error”³. Hasta aquí, puede parecer no mucho más que las críticas usuales a las ciencias sociales desde la filosofía o, incluso, desde cierto marxismo de la época. Al fin y al cabo, es Sartre quien se compara a sí mismo con Kant: este había justificado a la física newtoniana y a la razón analítica, Sartre volvía a convocar al tribunal de la razón para juzgar a la dialéctica. Lo que diferencia al rótulo de “disciplinas auxiliares” es, sin embargo, no tanto que se les pide acudir a la dialéctica sino cómo se llega a conclusión y los efectos que de allí resultan. No es que la sociología, el psicoanálisis o la psicología social (a los que Sartre se refiere) encuentren una exterioridad en la razón dialéctica de la que no pueden dar cuenta y a la que solo cabe someterse. Por el

3 Sartre, J.P.: *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo I, Losada, Bs.As, 1963, p. 101.

contrario, es la misma realidad de sus objetos la que les da la capacidad de dar cuenta de las mediaciones de las que la dialéctica depende. Veremos, entonces, que no se debe a las aporías de la razón analítica que la dialéctica encuentra justificación sino que la misma razón analítica ya se encontraba entroncada su contraparte: el lugar de la “disciplina auxiliar” es más un mérito propio que una limitación extrínseca.

De ahí que una de las apuestas de Sartre en la *Crítica* es la de establecer los puntos de contacto entre ambas racionalidades; es decir, las instancias en las que la razón analítica permite a la razón dialéctica extender la inteligibilidad a los fenómenos que parecían refutarla, por un lado, y el momento en que la superación de la razón analítica permite no dejar a buena parte de la realidad social como una irracionalidad que le corresponde a váyase a saber que filosofía especulativa.

No avancemos tan rápido en el texto; permanezcamos, todavía, en *Cuestiones de método* donde la discusión con la sociología es más explícita. A diferencia del cuerpo de la *Crítica* donde Sartre pasa de concepto en concepto –si bien por la vía analítica, hobbesiana como dice Jameson⁴- aquí el propósito es más polémico que teórico. Sartre discute con el marxismo ortodoxo, por un lado, con la sociología y la psicología de EEUU, por el otro. Y, a su vez, con los reproches de Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*. ¿Cómo llega Sartre hasta la sociología, si había empezado con una poco lograda justificación de la complementariedad entre existencialismo y marxismo?⁵ La misma complejidad del objeto que el marxismo ortodoxo niega es la que descubre las autonomías relativas entre sus diferentes instancias: “Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño-burgués no es Valéry”⁶. No alcanza con simplemente “situar” un fenómeno y ordenar respecto a él sus particularidades cuando es el mismo movimiento del objeto el que se vale de sucesivas encarnaciones en aquello que parece –en lo inmediato- alejado de la totalidad. Si al

4Jameson, F: *Valencias de la dialéctica*, Eterna Cadencia, Bs.As, 2013.

5En el primer capítulo de *Cuestiones de método*, Sartre establece una división entre filosofías e ideologías. Las primeras (Descartes y Locke; Kant y Hegel; Marx) expresan el “movimiento general de la sociedad” que actúa como “un medio cultura a los contemporáneos”. Las ideologías surgen como críticas a las filosofías pero dentro de las categorías de estas últimas (el ejemplo que da Sartre es Hegel y Kierkegaard). El existencialismo constituiría una ideología en la época en que el marxismo es insuperable pero al no ser opuesto a él –por lo menos en su vertiente sartreana- es posible la complementación.

6 Sartre, J.P., op.citp., p. 57.

objeto solo se accede por la totalidad en la que está inmerso, entonces no será posible reencontrarlo verdaderamente en cada instancia.

Esta preeminencia de “lo concreto” a través de la que Sartre define el existencialismo⁷, basta para discutir con la forma que tiene la sociología de justificar su autonomía epistemológica: “En ese instante la sociología se pone para sí y se opone al marxismo: no afirmando la autonomía provisional de su método –que daría por el contrario la forma de integrarlo-, sino afirmando la autonomía radical de su objeto”⁸. Tres formas de autonomía son las que Sartre rechaza. Primero, autonomía ontológica: el grupo bajo estudio puede definirse por el funcionamiento que le es propio. Segundo, autonomía metodológica: la síntesis construida por el investigador reemplaza a la totalización dialéctica. Tercero, autonomía recíproca, por la que Sartre critica la relación del sociólogo con el grupo que estudia.

Los tres reproches podrían llevarnos primero a preguntar qué tanto conoce Sartre a la sociología de su tiempo, en especial porque cita más que nada a la psicología de la Gestalt – Kurt Lewin, a quien mencionará repetidamente- o a autores que le son próximos a ella (Kardiner). En cambio, desde la sociología propiamente dicha solo hay una referencia vaga a la Escuela de Chicago (microsociología). Contrasta, además, la falta de mención al estructural-funcionalismo que para el momento (1957) se encontraba en pleno apogeo. Más adelante habrá, es verdad, numerosas menciones a Durkheim, a Marcel Mauss o a Lévi-Strauss si bien desde la lectura un tanto particular que Sartre hará de cada uno de ellos (y que le merecerá la dura respuesta del último). En todo caso, es probable que Sartre tuviera menos conocimiento de la sociología que de la antropología, la psicología o la historia, pero los dos libros del primer tomo de la *Crítica* lo llevarán a discutir con los problemas clásicos del pensamiento sociológico.

Hecha la digresión, ¿qué cabe decir de esas tres autonomías? Descartemos de entrada la última, centrada en el rol del investigador. Al fin y al cabo, el lugar del sociólogo, la “reflexividad”, la crítica del sentido común, etc. serán tratados a menudo por la sociología de

⁷ Desde aquí también puede leerse el comienzo de *El ser y la nada* y el conocimiento que Sartre esperaba le entregara la fenomenología: “El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir el existente a la serie de apariciones que lo manifiestan. Se apuntaba con ello a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y a reemplazarlos por el monismo del fenómeno” (Sartre, J.P: *EL ser y la nada*, Losada, Bs.As, 2011, p. 11).

⁸ *Ibíd.*, p. 67.

los 60' en adelante. La discusión con las otras dos autonomías –tituladas ontológica y metodológica- suponen un enfrentamiento más fuerte con la sociología y, en especial, con Weber. En efecto, si la condición de posibilidad de la sociología está dada por el lugar que le asigna el movimiento totalizador, nos encontramos en un punto opuesto al “interés cognoscitivo” que, en última instancia, nos permite superar el carácter caótico de la realidad social. Poco importa que esa autonomía se justifique en una eficacia propia; si hay un recorte analítico en un primer momento este no puede aducirse a partir del rol del investigador. No es por hacer un recorte que el sociólogo definirá el objeto de investigación en tanto la relación que Sartre busca trazar entre “el ser y el conocer” es otra.

Ahora bien, hasta aquí podría pensarse que no se ha hecho mucho más que retomar las críticas usuales de la filosofía a las ciencias sociales, aunque usando otros términos. Se podría decir incluso que esas disciplinas, por enfocarse al estudio de lo óntico, desconocen la ontología que les sirve de fundamento de la misma forma que la razón analítica ignora las inteligibilidades a las que solo puede acceder la dialéctica. Hay algo, si se quiere, de heideggeriano en la mirada sartreana de las ciencias que lo lleva a aproximarse a ese dictado que indica que estas “no piensan”. Por caso, en los primeros capítulos del primer libro se dice: “la investigación científica no es necesariamente consciente de sus principales caracteres: por el contrario, el conocimiento dialéctico de hecho es conocimiento de la dialéctica”⁹. Es más, las pretensiones de Sartre de llevar a cabo la *Crítica de esa razón dialéctica* lo llevarían a adoptar cierta complementariedad con las ciencias sociales pero desde la figura del filósofo que entrega instrucciones. Esto nos explicaría porque es capaz de descartar tan rápido la “autonomía metodológica”: al fin y al cabo, no tiene verdaderamente en cuenta los problemas de la sociología o la antropología. Saltan a la vista, empero, ciertos problemas que dificultan una lectura semejante: para empezar, que en el prólogo se había propuesto una “antropología estructural e histórica” antes que una epistemología. Pero, por sobretodo, dos aspectos que conviene no dejar de tener en cuenta y que explican que la relación que la *Crítica* esperaba encontrar entre la dialéctica y la sociología es otra.

Primero, que más allá de que se trata de justificar a la dialéctica, Sartre está tomando su método de un sociólogo –Henri Lefebvre- y es desde allí que aborda las mediaciones que le corresponden a la sociología. Recordemos, el método progresivo-regresivo (que Sartre solo define puntualmente en una nota al pie) supone la adaptación a la reunión sartreana de

⁹ *Ibíd.*, p. 166.

fenomenología y marxismo de tres instancias definidas por Lefebvre para el estudio de un objeto tan extraño a la obra sartreana como el campo francés. Una primera instancia – descriptiva- se dedica a la “observación pero... con una mirada informada por la experiencia y por una teoría general”¹⁰. Luego, la segunda etapa –“analítica-regresiva”- descompone esa realidad con el fin de encontrar sus autonomías y temporalidades correspondientes. Finalmente, un tercer momento denominado “histórico-genético” regresará sobre el primer desarrollo teniendo en cuenta las diferentes facetas encontradas. Sartre convierte al primer momento en una descripción fenomenológica –lo que no es del todo compatible con el planteo original de Lefebvre¹¹- y renombra como regresivo y progresivo los dos momentos que siguen. Ciertamente, a nivel metodológico puede parecer un instrumento anticuado e incluso no mucho más que una complementariedad entre la sociología y la historia bajo los imperativos de la primera. Por lo demás, todavía no sabemos mucho sobre qué entiende Sartre por movimiento progresivo, más allá que sea la temporalización de una praxis. Lo que nos interesa, no obstante, es reconocer que el texto lo considera válido no solo porque permite ubicar las posibilidades y limitaciones de la fenomenología que marcaron los primeros libros de Sartre, sino que permite insertar en la totalización-en-curso la regresión analítica que será desarrollada a lo largo del Tomo I de la *Crítica*. Por supuesto, esto ya implicaba el final incluso de la obra: una definición de la Historia como totalización y del tiempo dialéctico a partir de una síntesis que ya se ha producido exponiendo desde el futuro las características del pasado que se estudia. No es que para Sartre pudiera ser de otra manera; solo introducimos al método progresivo-regresivo en pos de complejizar la visión que la obra tiene del rol de las ciencias sociales. Al fin y el cabo, el marxismo –y esta es sin duda la obra que permite ubicar a Sartre dentro del marxismo occidental- no iba a definir su relación con las ciencias que se encargan de estudiar el todo social solamente como la aplicación de una filosofía.

En segundo lugar, conviene no concluir que lo que la dialéctica aporta a la sociología es solo una, digamos, visión de conjunto. Si se tratara de tomar elementos analíticos sin más, no habría demasiada diferencia entre el planteo sartreano y el de numerosas posiciones holistas en la sociología. Es en este sentido que Sartre convierte a “gestalista” en un mote para acusar a las posturas que ven en el conjunto a una totalidad inerte que se impone sin más a las partes

¹⁰ *Ibíd.*, p. 54.

¹¹ Lefebvre, H.: *De lo rural a lo urbano*, Península, Barcelona, 1978. En el planteo original de Lefebvre, tanto el primer momento como el segundo son eminentemente analíticos. La instancia descriptiva debería hacer uso de entrevistas y estadísticas y no de una descripción fenomenológica.

o una mera suma de estas. En cambio, en la *Crítica*, el lugar de la sociología pasa por dar cuenta de ciertas mediaciones al tiempo que la dialéctica ofrece la posibilidad de extender la inteligibilidad a las realidades prácticas que de esas mediaciones se extraen. Es antes que nada de allí que la razón dialéctica se dará –a sí misma y la razón analítica- las reglas que la rigen. Por tanto, la dialéctica pareciera ofrecer no (solo) las coordenadas que llevan a la totalidad sino las de la progresión sintética hacia la Historia. De ahí que cierta definición de la dialéctica que aparece repetidas veces sea la de “interiorización de la exterioridad- exteriorización de la interioridad”. En otros términos, definir a la praxis –antes que nada- por la objetivación del para-sí, permitiendo cierta continuidad entre los esquemas de *El ser y la nada* (facticidad y trascendencia, para-sí-en-sí) y las posteriores lecturas que Sartre hace de Hegel y Marx. Se podría concluir, por tanto, que lo primero que la dialéctica entrega a la sociología es un recordatorio de que toda acción no constituye la aplicación de una voluntad en determinada situación concreta sino el retorno de esas condiciones en un proyecto sin que el hombre se “disuelva” en las estructuras. Y es que Sartre incluso parece leer desde aquí las críticas de Marx a Hegel: “Hegel ha confundido la objetivación, siempre exteriorización del hombre en el universo, con la alienación, que hace que la exteriorización se vuelva contra el hombre”¹².

¿Hemos llegado al aporte dialéctico a la sociología? El problema que suponer que la dialéctica simplemente viene a entregarle ese juego de retornos y contrafinalidades a los elementos con los que ya contaba la razón analítica es que acabamos haciendo de Sartre una suerte de constructivista anticipado o, incluso, un antecesor de terceras vías entre el sujeto y la estructura. Terminaríamos por aplicarle a la *Crítica* las distinciones (sujeto y estructura, comprensión y explicación) que justamente busca evitar o incluso rechaza explícitamente. Tomemos, por ejemplo, la comprensión. Haríamos mal en pensar que Sartre entiende que comprender el proyecto no es mucho más que dar cuenta de los motivos e intenciones tras la acción para luego –en una mirada por demás esquematizada de la explicación- encontrar en la realidad las diferencias con aquello que se proyectó. Por el contrario, Sartre no supone que la verdad a comprender salga de los objetivos de la investigación sino de que “la acción se de sus propias luces”: “El en-sí se revela a un ser que se lanza hacia el porvenir y que decide sobre su manera de ser; en una palabra, la verdad se revela a la acción”¹³. Se dirá que es una

12 *Ibíd.*, p. 22.

13 Sartre, J.P: *Verdad y existencia*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 73.

forma por la que Sartre –que al fin y al cabo no es un sociólogo- elude por principio todas las dificultades que podrían surgir de la operacionalización. Quizá sea cierto, pero lo que interesaba era descartar que la objetivación que tantas veces aparece mencionada en el texto no suponga mucho más que la “recursividad de la agencia en la estructura”.

La distancia queda clara cuando se entiende cómo es que Sartre esperaba vincular esa objetivación con “el lugar de la Historia”. Es aquí es dónde creemos que la *Crítica* tiene incluso más para aportarle a la ciencia política que a la sociología. Si lo que la objetivación debe descubrirnos no es simplemente el juego de retornos entre elementos analíticamente definidos sino las nuevas realidades prácticas y sintéticas surgidas como parte del “movimiento progresivo”, entonces nos veremos tarde o temprano conducidos a la eficacia propia de las relaciones de fuerza. Dicho de otra manera, no a concebir el conflicto como el encuentro de dos polos sino desde la “monstruosidades” que el antagonismo genera: “Debemos llamar a la actividad dual y antagónica anti-trabajo en tanto cada sub-grupo se esfuerza por destruir o desviar el objeto producido por el otro. Pero este anti-trabajo es productivo: la lucha, como reciprocidad de trabajos que luchan entre ellos, se objetiva a sí mismo como un ensamblaje de productos que, por tanto, ocupan el campo interno de un grupo común y contribuye a desviar su acción”¹⁴. El realismo que se menciona varias veces en el texto puede ser visto no solo en oposición al idealismo sino como estrictamente político; Sartre avanza como pocos en la reflexión sobre las contradicciones más propias de la práctica política; si se quiere, se coloca en la misma línea que Maquiavelo o Gramsci.

La formalidad de la experiencia dialéctica no entregaría solo modos de reunir elementos sino que daría a las mediaciones su eficacia propia, en especial al “lugar de la Historia” que solo puede entenderse desde las relaciones de fuerzas (más tarde mencionaremos algunas aporías de este planteo). No se tratará de disolver las autonomías relativas, ni de encontrar un principio que se presente tras cada instancia. Al fin y al cabo, si ciertos aportes de la sociología están presentes en la *Crítica*, también cabe encontrar otros de la historiografía (más que nada Braudel) y la antropología estructural.

¿Cómo conciliar, por lo tanto, esas nuevas realidades que la experiencia dialéctica descubre con las autonomías relativas que ya se habían constatado, en parte gracias a la sociología? Este problema no es otro que el de las relaciones entre la Razón dialéctica y la Razón

¹⁴Sartre, J.P.: *Critique of dialectical reason*, Volume II: *The intelligibility of History*, Verso, London, 1991, p. 95.

analítica, al que nos referiremos en el siguiente punto. Para ello, nos concentraremos en tres momentos de la obra: 1) lo que se denomina la “antidialéctica”; 2) la instancia de la estructura dentro de la dialéctica de los grupos y 3) la “circularidad de la experiencia”.

III

El Tomo I de la *Crítica* está estructurado en dos libros que dan cuenta de tres grandes instancias: una serie de primeras dialécticas abstractas, la *dialéctica constituyente* –determinación de la materia sobre la praxis- y la *dialéctica constituida* –praxis que se determina a sí misma para acabar disuelta en lo que se denominará la serialidad. Así, el lenguaje por momentos cerrado que emplea Sartre y que presenta la principal dificultad en la lectura es compensado por un estilo fuertemente narrativo –de “nóvela filosófica” como dirá, un tanto injustamente, Althusser- por el que se avanza de concepto en concepto. Si bien esto exige una lectura que vuelva constantemente sobre los distintos momentos de la obra, nosotros nos concentraremos en tres puntos en los que Sartre da algunas definiciones sobre la relación entre razón analítica y razón dialéctica.

De estos tres, la *antidialéctica* –última instancia de la dialéctica constituyente- es el que más involucra a la sociología. Sartre llega a la determinación de la materia después de describir una serie de dialécticas abstractas referidas al trabajo, a las relaciones humanas y a la presión de la *rareza* sobre estas últimas que responden, más que nada, a una necesidad del modo de exposición. Esto plantea, es cierto, cierta contradicción con el carácter eminentemente analítico de la exposición que solo mencionaremos; los primeros capítulos buscan, más que nada, demostrar la inteligibilidad dialéctica del trabajo y las relaciones con los demás y, luego, la particularidad de nuestra Historia a partir de la violencia de la rareza. En tanto abstracciones (el hombre con el mundo, con los demás), la determinación material solo podía presentarse como su inversión: “Hay, pues, un movimiento dialéctico y una relación dialéctica, en el interior de la praxis, entre la acción como negación de la materia y la materia, en tanto que soporte real y dócil de la reorganización en curso, como negación de la acción. Y esta negación de la acción, solo se puede traducir a través de la acción con términos de acción, es decir, que sus resultados positivos, en tanto se inscriben en el objeto, se vuelven contra ellos a título de exigencias objetivas y negativas”¹⁵.

¹⁵Sartre, J.P: *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo I, Libro 1: Teoría de los conjuntos prácticos, Losada, Bs.As, 1963, p. 322/323.

El resultado de esa determinación material será lo práctico-inerte, es decir, una acción objetivada de forma tal que se presenta como una realidad independiente de quienes la realizan –lo que aparecerá como *exigencia* y luego *interés*- y que impone relaciones con los demás como si fueran un Otro (alteridad). De ahí que lo práctico-inerte pueda ser leído como la combinación de los Manuscritos del 44' con la forma sartreana de leer a la existencia inauténtica de Heidegger¹⁶. Por otro lado, que sea preexistente a la dialéctica constituida –que da cuenta del devenir de grupos, organizaciones e instituciones- es importante si Sartre busca justificar al marxismo desde el momento en que esas realidades prácticas saldrán del producto de la inversión del trabajo. Ese abordaje permite a Sartre esquivar constantemente la tópica estructura/superestructura sin que todas sus instancias queden fundidas en una única temporalidad. En cambio –como veremos más adelante- si le generarán problemas al momento de arribar a la Historia y buscar una categoría similar a lo que el marxismo entiende por modo de producción.

Volvamos al recorrido del texto. Lo práctico-inerte permite el descubrimiento de los colectivos como los conjuntos de praxis invertidas. Es así como Sartre lee la exigencia de Durkheim de “tratar a los hechos sociales como cosas”; desde luego, en tanto Sartre niega que *la* sociedad pueda constituir una conciencia colectiva, arriba a las estructuras a través de la acción. “El colectivo se define por su ser, es decir, en tanto que toda *praxis* se constituye como simple *exis* por él; es un objeto material e inorgánico del campo práctico-inerte en tanto que una multiplicidad discreta de individuos actuantes se produce en él con el signo del Otro como *unidad real en el Ser*, es decir, como síntesis pasiva (...) por la interpenetración previa y dada de todos en tanto que Otros”¹⁷. Esta definición del colectivo corre el riesgo, sin embargo, de no ser mucho más que la amplificación de esa inversión práctica; no puede estar completa sin dar cuenta del vínculo entre los miembros del colectivo. Sartre lo denominará *serie*: cada uno constituye al otro a través de su “intercambiabilidad”, es decir, como cada elemento en una serie numérica. Por tanto, la identidad que genera la serie está dada por la “separación de exterioridad”: la serie no puede generar –en el sentido hegeliano- concepto en

¹⁶Así, en *Los cuadernos para una moral* de 1948 ya aparece una definición de la serie desde Descartes y Heidegger (Sartre, J.P.: *Notebooks for ethics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 112).

¹⁷ Sartre, J.P.: *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo I, Libro I: Teoría de los conjuntos prácticos, Losada, Bs.As., 1963. p. 433.

tanto quienes la realizan aprehenden sus propias acciones como dadas por Otro; no es más que una exigencia dada por una empresa práctica que aparece como ajena.

Sartre considera a las series como los objetos privilegiados de la sociología, aunque no sean los únicos. En este sentido, el ejemplo de la parada de colectivos –del que se extrae la serie– es todo menos casual; no es muy distinto a los ejemplos típicos que suelen darse de hechos sociales. Es curioso, aun así, que el texto aplique la noción de serie a ámbitos más propios de la historia y –hoy en día– de la ciencia política. Así, del análisis de la opinión pública se pasa al ejemplo del Gran Miedo de 1789, que Sartre toma siguiendo un conocido trabajo de George Lefebvre.

Se objetará pronto que una vez que trascendemos la serie para explicar las estructuras que la generan, la exposición de la *Crítica* súbitamente se derrumba. Repentinamente no solo la praxis no es traslúcida sino que aparece regida por causas que le son en lo fundamental ajenas. Cuando –como dirá más tarde Althusser– vemos a las relaciones de producción como relaciones humanas, la praxis deviene un principio homogéneo¹⁸. O, para no ser tan duros con Sartre, también podría decirse que este momento del recorrido plantea dos alternativas: o pasamos de la serie a su negación (lo que después será el grupo en fusión) y recurrimos a un ámbito más propiamente político para evitar a la estructura, o explicamos a ésta en sus propios términos con el riesgo de que después no sepamos cómo seguir hasta “el lugar de la Historia”.

La primera posibilidad –en cierta forma la del estructuralismo de los 60’– solo podía ser *para* Sartre equivalente a las “leyes de exterioridad” que denunciaba como artilugio del marxismo ortodoxo para mantener la primacía explicativa de la economía. La forma que encuentra el texto de permanecer entre las dos opciones es a través de la “anti-dialéctica”. “La inteligibilidad de la praxis individual, como traslucidez no puede ser ninguna manera la del campo práctico-inerte, y sería igualmente absurdo, o idealista, imaginar que la *praxis* del individuo, la actividad inerte y la acción común son los tres momentos del desarrollo de una misma fuerza concebida, por ejemplo, como la *praxis* humana. En realidad, hay dos dialécticas muy distintas: la del individuo práctico, la del grupo como *praxis*, y el momento del campo práctico-inerte de hecho es el de la antidialéctica”¹⁹. ¿Es el campo de la

18 Althusser, L.: La revolución teórica en Marx, Siglo XXI, México, 2010.

19 Sartre, J.P., op.citp, p. 507

antidialéctica el de la razón analítica? Al fin y al cabo, Sartre lo ejemplifica con estudios de mercado, de equilibrio de precios y de las acciones de individuos atomizados. Y si bien dirá más adelante que el ámbito de la anti-dialéctica no tiene por qué ser el de la razón analítica, no nos dice nunca como estudiarlo –más allá de la serie- de otra manera. Entiéndase bien: dar cuenta de lo que en el texto aparece como colectivo no es idéntico a referirse a la totalidad estructural o, si se quiere, al “todo complejo estructurado”. A esto recién llegaríamos al final de la *Crítica*, aunque se lo suponga en esta instancia. El ámbito de los colectivos es, antes que nada, el de prácticas cotidianas que no puede explicarse por la praxis de un grupo que se ha constituido a sí mismo; de ahí su relación con algunos aportes de la sociología clásica francesa. Esto nos explica que el mérito de la serie como concepto esté en escapar al organicismo en el ámbito que le es más próximo aunque también nos explica sus limitaciones.

Las relaciones entre la razón dialéctica y la razón analítica aparecerán de forma distinta cuando Sartre deba probar la inteligibilidad de la praxis grupal. En efecto, tanto en las primeras dialécticas como lo práctico-inerte colocaban a Sartre en una posición desde la que podía refutar a la razón analítica mostrando la eficacia y las contradicciones de la praxis individual presente en los ámbitos en que la acción se encuentra inicialmente alienada. Ahora bien, estudiar los grupos involucra –y Sartre lo reconoce desde la primera página del segundo libro- la discusión con los aportes que la sociología tomó desde sus comienzos del pensamiento conservador de principios del XIX. En varios textos (*El idiota de la familia*, por ejemplo) Sartre ve en la primera mitad de ese siglo una reacción sintética contra el atomismo del XVIII -lo que no es mucho más que una lectura de DeMaistre, Bonald, etc. El “hiperorganicismo” sería su continuación en la sociología, en especial en Durkheim. Pareciera, entonces, que Sartre debiera moverse entre dos corrientes: la razón analítica, por un lado, el hiperorganicismo asentado en el grupo, por el otro. Concluirlo sería, empero, olvidar que la razón dialéctica presta una atención diferente a la experiencia que la razón analítica: “sería totalmente inexacto reducir la ilusión organicista al papel de teoría reaccionaria. En realidad, resulta fácil ver que el carácter *orgánico* del grupo –es decir, su unidad *biológica*- se descubre como un momento determinado de la experiencia”²⁰.

Contra ese lugar del grupo como totalidad, Sartre es lo suficientemente realista como para concluir que todo grupo se encuentra no solo en tensión con las praxis individuales que lo

20 Sartre, J.P: Tomo I, Libro II: Del grupo a la Historia, Losada, Bs.As, 1963, p. 9.

componen sino desgastado constantemente por la relación de fuerzas y, especialmente, por la serie en tanto vínculo cotidiano con los demás. De lo que se trata, entonces, es de probar tanto la realidad del grupo como algo diferente de la praxis individual sin que esta deje de ser la condición para la inteligibilidad dialéctica. En otras palabras, debe justificarse tanto al grupo surgiendo para volver a disolverse en la “inercia práctica” como la inteligibilidad de ese desarrollo en el individuo. La forma de lograrlo será una larga génesis desde el estallido de la serie y los grupos-en-fusión hasta la institución y la disolución nuevamente en lo práctico-inerte.

No nos interesa, de todas formas, repasar todo el recorrido sino tres puntos que involucran simultáneamente a la relación entre razón dialéctica y analítica y al lugar de la sociología: 1) el rol del “tercero regulador”, 2) la forma en que Sartre pasa de un estadio de los grupos a otro y 3) la noción de estructura que de allí resulta.

Contra la psicología de la Gestalt en especial y en contraposición a la sociología en general, Sartre rechaza ver una dualidad entre el grupo y los individuos: “el error común de muchos sociólogos consiste en que se detengan ahí y tomen al grupo como una relación binaria (individuo-comunidad) cuando en realidad se trata de una relación ternaria. Ocurre, en efecto (...) que el individuo *como tercero* está unido en la unidad de una misma *praxis* a la unidad de los individuos como momentos inseparables de la totalización no totalizada y a cada uno de ellos *como tercero*, es decir, por la mediación del grupo”²¹. Dos mediaciones, entonces, entre el individuo y el grupo: del grupo como mediación entre individuos y del individuo como mediación entre cada uno y el grupo. La figura que permite dar cuenta de esa relación doble es el “tercero regulador”, es decir, otra praxis a través de la cual la construcción sintética del grupo permite superar la alteridad serial y conformar una nueva “reciprocidad mediada” –es decir, gracias a la presencia del grupo. Ahora bien, por distintos motivos –la acción del *otro*, el riesgo de disolución, la inercia serial y la imposible identidad entre individuo y grupo- la intensidad de la reciprocidad del primer estadio (grupo-en-fusión) no puede durar. ¿En dónde encontrará Sartre la transformación del grupo? Primero que nada, en el cambio del rol del tercero regulador. ¿Estamos frente a una “interiorización acumulativa”, la misma que permitía a Althusser diferenciar entre la dialéctica hegeliana y la marxista? Todavía es temprano para que lo concluyamos; veamos antes como continua el desarrollo del grupo.

21 *Ibíd.*, p. 42.

El devenir entre el grupo-en-fusión y la institución está marcado por una creciente “osificación” de la praxis colectiva a partir de las necesidades prácticas que está misma se genera. Si el resultado final nos puede hacer acordar a Michels o a Mosca, solo se debe a un lejano parentesco; Sartre está más cerca del Merleau-Ponty de *Humanismo y Terror*. No obstante, la forma de pensar a los grupos debe más a Durkheim de lo que la *Crítica* reconoce, así como el tercero regular –ahora sí de forma explícita- es pensado desde Marcel Mauss. Después de la primera construcción práctica del juramento, la serie es reinteriorizada bajo la organización definida como reparto de tareas. ¿Cómo define Sartre a cada grupo? A partir de la función que realiza; las aporías de su desarrollo se deducen de la profundización de esa especialización que disuelve las formas de solidaridad surgidas en la reciprocidad del primer momento. No estamos, entonces, muy lejos de lo que Durkheim entendía por morfología²². De ahí, también, que Sartre deba discutir contantemente con el “hiperorganicismo” sociológico y refutar cualquier continuidad lineal entre la praxis grupal e individual: “la inmanencia pura, en efecto, suprimiría los organismos prácticos en beneficio de un hiperorganicismo. O simplemente, si le fuese posible a cada uno realizar su propia integración, cada acción en tanto que común perdería toda posibilidad y toda razón de proponerse como acción reguladora y el grupo ya no se aprehendería en su praxis a través de mil refracciones de la misma operación”²³.

El problema, entonces, es que si la praxis común depende de la individual -pero a partir de realidades prácticas que se le escapan cada vez más- ya no es posible hacer referencia a su traslucidez; el tercero regulador ya no integra tan fácilmente a cada miembro del grupo. Es en este punto que Sartre recurre a Lévi-Strauss y es, también, allí donde la razón dialéctica se encuentra súbitamente con la analítica. La lectura sartreana de Lévi-Strauss está enfocada casi exclusivamente en las estructuras de parentesco; estamos en un momento anterior al estructuralismo, en el que la antropología de Lévi-Strauss se le aparece a Sartre como compatible con su marxismo existencialista. En efecto, si –desde hoy- seguimos la forma que tiene Sartre de entender la dialéctica hegeliano-marxista, pocas similitudes encontramos con la antropología estructural; está tiene –y Lévi-Strauss lo dejará claro más adelante- una valoración diferente de la razón analítica y lo prueba la forma de entender los intercambios entre grupos que forman las estructuras del parentesco. Sin embargo, es justamente esa,

22 Durkheim, E.: Las reglas del método sociológico, FCE, México, 2001, p.131.

23 Sartre, J.P., op.citp., p. 80.

digamos, naturaleza analítica de las estructuras de Lévi-Strauss la que Sartre encuentra útil: están ubicadas, al fin y al cabo, en la instancia de la experiencia crítica a la que ha llegado, la de la relación entre grupos. “En este sentido, diremos que la estructura tiene una doble faz: es una necesidad sintética y es un poder sintético (...) Llamaremos, pues, estructura, a la función del sub-grupo o del miembro del sub-grupo en tanto que su ejercicio concreto por la libre praxis del agente la revela como especificación del arreglo totalizador llevado a cabo por el todo sobre el mismo”²⁴.

El punto de contacto entre la sociología y la antropología no está dado, entonces, por el momento en que la praxis parece constituirse sin más sino al acelerarse cada vez más el retorno a la serie. Lo que implica que la razón dialéctica se ve obligada –en el momento en que intenta ligar a las dialécticas que la definen a ella misma- a recurrir a la razón analítica si quiere no solo hacer inteligible la relación entre la praxis y lo práctico-inerte (hoy se diría entre el agente y la estructura) sino también las que se dan al interior de construcciones eminentemente prácticas y poco “osificadas”²⁵. Pero no deja de tratarse de una interpretación de la antropología estructural que Lévi-Strauss solo podía concluir como errónea; no por casualidad el último capítulo de *El pensamiento salvaje* –libro que recurre a menudo a las categorías de la *Crítica*- debía establecer otra relación entre la dialéctica y la analítica²⁶.

Pasemos a un tercer punto en que las relaciones entre razón analítica y razón dialéctica involucran a la sociología. La dialéctica de los grupos acaba con la institución, paso previo al retorno a los colectivos de lo práctico-inerte. ¿Debemos concluir que la serie es la conclusión de la experiencia crítica, es decir, la que otorga a la dialéctica las categorías, digamos, sincrónicas? Afirmarlo si supondría una forma de “interiorización acumulativa”: una praxis que se pierde en la inercia, la niega y vuelve a disolverse. La forma de evitarlo es lo que Sartre denomina la “circularidad de la experiencia”: no es que el grupo disuelto en la serie sea el final de la experiencia de una praxis, sino la conclusión formal en la que la contradicción entre libertad y necesidad nos entrega sus distintos resultados. “Nos encontramos ahora no

24 *Ibíd.*, p. 173-182.

25 Para Sartre, formalmente la dialéctica solo puede establecer dos desarrollos de los grupos: disolverse o –como estamos tratando- “osificarse”.

26 Lévi-Strauss, C.: *El pensamiento salvaje*, FCE, Bogotá, 1997.

ante lo concreto verdadero, que solo puede ser histórico, sino ante el conjunto de los cuadros, de las curvaturas, estructuras y condicionamiento formales que constituyen el *medio formal* en el cual se tiene que producir necesariamente lo concreto histórico. O más bien (...) encontramos finalmente el conjunto de las estructuras del *ser superado* que supera la *praxis* histórica, produciéndose como dialéctica constituida según las leyes que impone la dialéctica constituyente a partir de *este* ser superado, para constituirse como condiciones de una nueva *praxis*, con el mismo estatuto de *ser-superado*²⁷. La circularidad de la experiencia entrega, entonces, la inteligibilidad de los intercambios entre grupos y series, paso previo para desarrollar el problema de la Historia.

Ahora bien, este resultado final deja a la dialéctica sospechosamente cerca de la razón analítica: al fin y al cabo, el estudio de un grupo podría realizarse marcando la distancia entre sus objetivos y prácticas y el resultado final en el que se reinterioriza la serie. Por tanto, la Historia solo podría ser pensada a través de lo que *no es* significativo para la dialéctica que Sartre busca justificar. En otras palabras, el lugar de la Historia sería el de secuencias causales que nos muestran los resultados no esperados de la acción: la comprensión se encuentra con la explicación, solo que a partir del reconocimiento de sus límites. Este último resultado de la “experiencia crítica” pareciera darle, entonces, la razón al argumento de Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*: las aporías del marxismo occidental pueden entenderse a partir de Weber (por más que Sartre casi nunca lo nombre).

El riesgo –que la *Crítica* reconoce- es que lo que en el segundo tomo se denomine como “praxis-proceso” dependa de la razón analítica; tales eran los grupos, estructuras, proyectos, etc.; la relación entre los mismos arrojó un resultado marcado por tal distancia. ¿Cómo lo resuelve Sartre? Inicialmente, adelantando en las últimas 150 páginas del segundo libro los borradores del tomo siguiente: intentando demostrar que la lucha de clases es inteligible como una unidad y no solo como el encuentro de dos polos enfrentados.

Ese vínculo entre las instancias de la “circularidad de la experiencia” y del “lugar de la Historia” -si se quiere, groseramente, entre lo sincrónico y lo diacrónico- nos plantea dos cuestiones finales: primero, por el tránsito entre esa circularidad y la lucha de clases; segundo,

27 Sartre, J.P., op.citp., p. 367-377.

por el lugar el concepto que en la *Crítica* debiera haber ocupado el lugar del modo de producción.

Si bien desde una mirada más pesimista que buena parte del marxismo, la lucha de clases es el tema privilegiado de la *Crítica*. De una forma u otra, cada dialéctica desemboca en ella, aunque Sartre descarta desde el comienzo las visiones de un “proletariado en lucha” o desprendido por completo de la serie. La instancia posterior a la “circularidad de la experiencia” tiene la particularidad de abordar la inteligibilidad de la lucha de clases en sí misma, es decir, como una unidad inteligible en cuanto tal. Ese debía haber sido el punto de partida del movimiento sintético que el segundo tomo desarrollaría por oposición al orden analítico del primero. En todo caso, si un mérito tiene el texto es el de abordar a la lucha de clases desde distintos ámbitos y de entregarle una comprensión mayor que buena parte del marxismo, en especial si lo comparamos con el estructuralismo de los 60'. Sin embargo, lo que resulta difícil de explicar es la forma en que Sartre pasa de los grupos a la lucha de clases sin contar con alguna categoría similar a la de hegemonía.

Así, el esquema todavía mantiene esa influencia de Durkheim que marcábamos antes: se avanza hacia lo más complejo mostrando la relación entre grupos que desempeñan funciones²⁸. ¿Por qué Sartre carece de una categoría de hegemonía si tenía todo lo necesario para ello? Incluso se pueden encontrar similitudes entre muchas de sus categorías y las de Gramsci²⁹. Aquí es donde tienen validez las críticas de Merleau-Ponty (y Lévi-Strauss, siguiendo una línea similar) respecto a la incapacidad de Sartre de otorgarle eficacia a lo simbólico: “El problema consiste en saber si sólo hay hombres y cosas, como dice Sartre, o si también hay este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacerse”³⁰. No porque cayera en un economicismo; todo lo contrario. Pero si en la imposibilidad de referirse

28 Cuando en el segundo tomo se busque justificar a la Historia, se lo hará a partir de dos grupos en lucha que no obstante se encuentran en una tarea común: “Si la Historia es totalización, hay totalización de la lucha como tal. Y si esa totalidad es dialécticamente comprensible, debe ser posible a través de la investigación alcanzar a los individuos o grupos en lucha como colaborando de facto en una tarea común. Y desde que esa tarea está perpetuamente dada, bajo el disfraz de un residuo de la lucha (...) debe ser posible alcanzarlo como la objetivación de un grupo de trabajo, formado por dos grupos antagónicos” (Sartre, J.P: Critique of dialecticalreason, Volume II: Theintelligibility of History, Verso, London, 1991, p. 12).

29 Y, en otra línea de comparación, por la forma en que ambos relacionan a la praxis con las diferentes instancias de la estructura. No por casualidad es Althusser quien establece una fuerte similitud entre Lukács, Gramsci y Sartre (Althusser, L, Babilar, E.: Para leer el capital, Siglo XXI, México, 2004).

a la dimensión simbólica de las realidades prácticas que iba reconociendo. De esa forma, la lucha de clases se hace inteligible pero es difícil explicar cómo es que los grupos la realizan; la *Crítica* comprende los desgastes impuesto por las relaciones de fuerza mas no la constitución de frentes en conflicto.

¿Explica la ausencia de una categoría de hegemonía las aporías que impedirán a Sartre arribar al “lugar de la Historia? Ciertamente, no. Ahora sí las críticas estructuralistas que hemos rozado en varios momentos cobran importancia. Más allá del desarrollo que pudiera tener los grupos de la dialéctica constituida, en ningún momento queda claro cómo es que de la multiplicidad de series y de grupos podría resultar la unificación de una sociedad. Perry Anderson señala que Sartre queda en un punto muy similar al del “problema de Hobbes” de Parsons³¹. Claro que a la *Crítica* le resulta fácil refutar la “doble contingencia” de las orientaciones del ego y las expectativas del alter, pero tiene dificultades similares en abordar el problema no de la integración sino de una estructura en la que ya no hay referencia al cógito –por más que Sartre haya dejado bastante atrás la impronta de *El ser y la nada*. No muy lejos está Lévi-Strauss cuando dice que una correcta complementación entre la razón analítica y la razón dialéctica debería –tal como hace el pensamiento salvaje- encontrar el lugar de lo “no-humano”. Y es que la *Crítica* se muestra incapaz –a pesar de tanto esfuerzo- por arribar a la instancia de los modos de producción y de las formaciones sociales. No porque Sartre estuviera preso de la continuidad homogénea y de la “contemporaneidad del tiempo”. Si es cierto que la tentativa sartreana de definir la inteligibilidad de la Historia a partir de la praxis encuentra limitaciones, la forma que tiene de tratar a las distintas temporalidades siguiendo autonomías relativas no es tan distante de la althusseriana, por más que no se mencionen sobredeterminaciones o “los extremos de la cadena”. Si se quiere, el estructuralismo tenía la ventaja del punto de partida que Sartre nunca encontraba, por más que estableciera un sin fin de mediaciones que van más allá de las “teorías regionales” de los 60’ y que tienen una relación diferente con la política.

Para una dialéctica que no solo se piensa como un procedimiento ocasional o como un complemento del método, las relaciones con la sociología suelen ser de carácter difícil. El

30 Merleau-Ponty, M., op.citp., p. 223.

31 Anderson, P.: Teoría, política e historia, un debate con E.P. Thompson, Siglo XXI, Madrid, 2012.

esfuerzo sartreano cobra valor al abordar la discusión no desde fuera de las ciencias sociales, sino en vistas a utilizarlas para dar cuenta de la totalización. Que la sociología piense poco las relaciones entre la razón analítica y la razón dialéctica ciertamente no es un mérito sino un silencio sintomático. Se dice poco recordando que la *Crítica* quedó incompleta y el “lugar de la Historia” apenas definido; las razones dan un mérito a los reproches estructuralistas a la obra de Sartre pero solo parcialmente. Por sobre todo, la *Crítica* nos entrega numerosos instrumentos para la comprensión de un presente sin que las contradicciones de las circunstancias permanezcan escindidas de los criterios de la investigación.

Bibliografía

- Althusser, L.: La revolución teórica en Marx, Siglo XXI, México, 2010.
- Althusser, L, Babilar, E.: Para leer el capital, Siglo XXI, México, 2004
- Anderson, P.: Teoría, política e historia, un debate con E.P. Thompson, Siglo XXI, Madrid, 2012.
- Durkheim, E.: Las reglas del método sociológico, FCE, México, 2001.
- Jameson, F: Valencia de la dialéctica, Eterna Cadencia, Bs.As, 2013.
- Lefebvre, H.: De lo rural a lo urbano, Península, Barcelona, 1978.

- Lévi-Strauss, C.: El pensamiento salvaje, FCE, Bogotá, 1997.
- Merleau-Ponty, M.: Las aventuras de la dialéctica, Leviatán, Bs.As, 1967.
- Sartre, J.P.: Crítica de la razón dialéctica, Tomo I, Libro I: Teoría de los conjuntos prácticos, Losada, Bs.As, 1963.
- Sartre, J.P.: Tomo I, Libro II: Del grupo a la Historia, Losada, Bs.As, 1963.
- Sartre, J.P.: Critique of dialectical reason, Volume II: The intelligibility of History, Verso, London, 1991, p. 95.
- Sartre, J.P.: EL ser y la nada, Losada, Bs.As, 2011.
- Sartre, J.P.: Notebooks for an ethics, The university of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Sartre, J.P.: Verdad y existencia, Paidós, Barcelona, 1996