Carlos Pereyra

Dos aproximaciones al problema de la dialéctica

I

Panegiristas y detractores de la dialéctica han contribuido a veces más a confundir que a esclarecer límites y posibilidades del método en cuestión. Los primeros, por ejemplo, han difundido con amplitud el lugar común según el cual la dialéctica es una teoría que describe las leyes más generales del movimiento de todas las cosas y proporciona, por tanto, un método de aplicación universal para el conocimiento de la realidad. No menos extendida está la versión de que la dialéctica es una forma superior de la lógica, capaz de aprehender las peculiaridades de la cosa misma allí donde la lógica formal fracasa de modo irremisible por su aceptación del principio de no contradicción. La identificación hegeliana de lógica y ontología se encuentra presente en buena parte de los discursos formulados en la perspectiva del materialismo histórico, por lo que se pasa de sostener una hipótesis ontológica como la de que “todas las cosas tienen contradicciones internas que provocan su movimiento y desarrollo”, a sostener que asumir esa hipótesis obliga a comprometerse con una lógica excluyente del principio de no contradicción. Frente a esas versiones tan difundidas, habría que empezar por afirmar que “la dialéctica no es en manera alguna una *lógica* y no hay un método general de aplicación universal”.¹

No sólo los panegiristas han dado lugar a numerosos malentendidos en relación con la dialéctica, sino también sus detractores. Así, por ejemplo, Popper responde la pregunta ¿qué es dialéctica? en términos que no facilitan un examen adecuado del problema:

la dialéctica (en el sentido moderno, especialmente en el sentido que da Hegel al término) es una teoría según la cual hay cosas —muy especialmente el pensamiento humano— que se desarrollan de una manera caracterizada por lo que se llama la tríada dialéctica: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*.²

1 Scott Meikle, “Dialectical Contradiction and Necessity” en *Issues in Marxist Philosophy*, The Harvester Press, 1979, p. 10.

2 K. R. Popper, “¿Qué es la dialéctica?” en *Conjeturas y refutaciones*, ed. Paidós, Barcelona, 1983, p. 377.

Identificar la dialéctica con la tríada hegeliana conduce a perder de vista los aspectos fundamentales del conjunto de tesis habitualmente englobadas bajo ese rubro. En la mayor parte de los desarrollos contemporáneos se está muy lejos de reducir la dialéctica a la afirmación de que el desarrollo del pensamiento (o de cualquier otra entidad) se caracteriza por un proceso triádico.

II

Para tener una idea de la dialéctica capaz de desempeñar algún papel en la tarea cognoscitiva es preciso, ante todo, despejar los equívocos que resultan de suponer que conduce a una nueva teoría lógica. ¿Cuál es el motivo en cuya virtud muchos han creído que la aceptación de las tesis básicas de la dialéctica obliga a rechazar teorías de la lógica formal? Todo parece girar en torno al asunto de la *contradicción*, como si el reconocimiento de contradicciones en el mundo fuera incompatible con el principio de no contradicción de la lógica tradicional. Este principio, sin embargo, simplemente postula que dos enunciados contradictorios no pueden ser ambos verdaderos y no hay incompatibilidad alguna entre la aceptación de este principio y el reconocimiento de las contradicciones en el mundo. No se requiere una lógica *sui generis* para desarrollar teorías que den cabida a las contradicciones existentes en el mundo.

La lógica propiamente dicha, o sea, el conjunto de las teorías lógicas, no tiene asunto o materia aparte de los conceptos, las proposiciones y las teorías en general. La lógica es una armazón a priori que sirve tanto para la matemática como para la física o la sociología.³

Esta descripción puede prolongarse señalando que esa armazón sirve tanto para teorías que admiten la presencia de las contradicciones en el mundo como para teorías que rechazan dicha presencia. Si se recoge la indispensable distinción entre lógica y ciencias fácticas, entonces no hay motivo para suponer que la obligación de éstas de lidiar con las contradicciones conlleva la necesidad de abandonar principios tradicionales de la lógica y abrir paso a una supuesta lógica dialéctica.

Ahora bien, ¿se puede hablar de contradicciones en el mundo? No hay duda de que “el

³ Mario Bunge, *Materialismo y ciencia*, ed. Ariel, Barcelona, 1981, p. 76.

término ‘contradicción’ se usa habitualmente en la literatura marxista de modo extremadamente ambiguo y confuso”.⁴ Ambigüedad y confusión provienen del hecho de que se emplea en forma recurrente el mismo vocablo (“contradicción”) inclusive cuando debiera echarse mano de otros términos: conflicto, oposición. Si se utiliza el vocablo “contradicción” en el sentido estricto de la lógica, las contradicciones pertenecen de manera exclusiva al ámbito del juicio y ocurren sólo en el pensamiento y el lenguaje. El lugar de la contradicción —podría decirse parafraseando a Aristóteles— es el juicio. En este sentido, pues, en el mundo fáctico no hay contradicciones. Por ello escribe Adjukiewicz:

el principio de no contradicción excluye la posibilidad de que dos proposiciones opuestas y contradictorias puedan simultáneamente ser verdaderas. De esta manera el principio excluye la posibilidad de que puedan existir en realidad datos fácticos contradictorios y, por tanto, de que algo pueda ser de cierto modo y al mismo tiempo no ser de ese modo.

Esto no significa, por supuesto, que el principio de no contradicción niega las oposiciones, conflictos, tendencias contrapuestas, etcétera, que puede haber en el mundo, las cuales —para evitar ambigüedad y confusión— no debieran denominarse “contradicciones”.

De ahí que Colletti se haya esforzado en aclarar

el problema de la diferencia entre “oposición real” y “contradicción dialéctica”. Ambas son casos de oposición, pero son de índole radicalmente distinta. La “oposición real” (o “contrariedad” de opuestos incompatibles) es una oposición “sin contradicción”. No viola los principios de identidad y no contradicción y, por tanto, es compatible con la lógica formal. La segunda forma de oposición, por el contrario, es “contradictoria” y da lugar a una oposición dialéctica. Los marxistas nunca han abrigado ideas claras al respecto. En la abrumadora mayoría de los casos ni siquiera han sospechado que se trata de *dos* oposiciones y que son de naturaleza radicalmente diferente. En los raros casos en que este hecho ha sido advertido, su significación fue malentendida y la “oposición real” ha sido considerada también como ejemplo e instancia de la dialéctica, aunque sea una oposición “no contradictoria” y, por tanto, no dialéctica.⁵

La “oposición real” no es contradictoria porque las contradicciones aparecen en el ámbito

4 Galvano della Volpe, “Clave de la dialéctica histórica” en *Problemas actuales de la dialéctica*, ed. Comunicación, Madrid, 1971, p. 133.

5 L. Colletti, “Marxism and the Dialectic”, en *New Left Review*, n. 93, octubre de 1975, pp. 3-4.

del lenguaje y el pensamiento, no en la realidad fáctica. Hasta aquí nos movemos sin embargo, en una pura cuestión de palabras. Nadie impide, es obvio, utilizar el término “contradicción” en un sentido diferente al definido en lógica. Si bien esto puede constituir una fuente de equívocos, nada tiene de extraño el uso de un mismo vocablo con sentidos distintos en diferentes contextos teóricos. Si se emplea ese vocablo para referir a cierta forma de oposición real, ello no tendría consecuencia alguna en lógica; en particular, ello no desembocaría en el abandono del principio de no contradicción.

El propio Colletti distingue la oposición contradictoria de la no contradictoria por el hecho de que en la primera cada polo de la oposición implica la relación con el otro, esto es, la unidad de los opuestos y es sólo en el interior de la unidad que los polos se oponen. En la oposición no contradictoria, en cambio, cada polo subsiste por sí mismo, sin necesidad de ser referido al otro. Tal vez se puede describir esta distinción con mayor claridad introduciendo la diferencia entre relación intrínseca y relación extrínseca.

Una relación extrínseca entre dos entidades existe cuando cada una de ellas *puede* y en ciertos casos —cuando se usan correlaciones, por ejemplo— *debe* ser concebida como independiente de la otra [...] [en una relación intrínseca, por el contrario, los miembros de la relación forman una unidad] no “funcionan” ni “existen” independientemente, sino sólo en relación con el otro.⁶

No resulta difícil encontrar en las ciencias sociales ejemplos de oposición real contradictoria, es decir, entre entidades que mantienen una relación intrínseca y, también, casos de oposición real no contradictoria, o sea, entre entidades que guardan una relación extrínseca.

Despejada la confusión entre contradicción lógica y oposición real de carácter contradictorio, ¿por qué insiste Colletti en que todas las oposiciones trabajadas por el materialismo histórico son de carácter no contradictorio? El motivo se encuentra, al parecer, en la voluntad de enfrentar la prolongada y lamentable tradición marxista según la cual una concepción dialéctica de la realidad social obliga al abandono del principio de no contradicción. Por ello escribe: “el marxismo puede ciertamente seguir hablando de conflictos y de *oposiciones objetivas*, sin verse forzado a declarar la guerra al principio de no contradicción y romper así con la ciencia”. En la medida, sin embargo, en que reconocer

6 Joachim Israel, *The Language of Dialectics and the Dialectics of Language*, The Harvester Press, 1979, pp. 83.84.

opuestos en una relación intrínseca (a diferencia de las oposiciones entre entidades envueltas en una relación de exterioridad) no implica tal declaración de guerra ni tal ruptura, no queda clara la argumentación orientada a descalificar la oposición real de carácter contradictorio. El justificado esfuerzo para eliminar la confusión de lógica y dialéctica no debiera llegar al extremo de anular la posibilidad de distinguir opuestos en una relación intrínseca y en una relación extrínseca.

III

Además de rechazar la idea de que la dialéctica es una teoría lógica, deben denunciarse también los frecuentes abusos cometidos en nombre de un supuesto *materialismo dialéctico*. En efecto, la idea de que los principios de la dialéctica son de aplicación universal, lejos de contribuir a la mejor comprensión del proceso de producción de conocimientos, ha servido para introducir mayores dificultades en el esclarecimiento de las peculiaridades del método dialéctico tal como éste opera en el campo de las ciencias sociales. No se trata de un método de análisis cuya eficacia pueda postularse para toda investigación posible sin importar cuál es el horizonte de estudio. La dialéctica materialista no ha tenido jamás Otro objeto de análisis que el proceso histórico-social. La pretensión de que las famosas *leyes de la dialéctica* son válidas para cualquier objeto en el universo proviene más de la obsesión por convertir el materialismo histórico en una “concepción del mundo” que del ejercicio efectivo del método dialéctico en la actividad científica. Si se recuerda la formulación de Engels según la cual “el método dialéctico no es otra cosa más que el método histórico”, o la afirmación lukacsiana de que el método de Marx “es histórico en su esencia más profunda”, entonces la llamada *dialéctica de la naturaleza* se muestra sin sentido. Sobre todo después de la oficialización del marxismo como filosofía de Estado en la Unión Soviética, se impuso la tendencia a ver en la dialéctica un conjunto de tesis generales cuyo objeto son “todas las cosas”.

El aspecto esencial de esta tendencia consiste, primeramente, en pretender constituir la dialéctica materialista en una ciencia cuyas "leyes" generales, o bien *fundamentan* la explicación materialista de la historia [...] o bien se le pueden *aplicar*, entre otros campos de aplicación. La idea y la enumeración de las "leyes de la dialéctica", son esenciales a esta tendencia.⁷

7 E. Balibar, "De nuevo sobre la contradicción", en *Teoría de la historia*, ed. Terra Nova, México, 1981, p. 124.

Sin embargo, si el método dialéctico es pertinente para el conocimiento de la historia, ello no se debe a que *también* pueda ser aplicado en el análisis del proceso histórico sino, por el contrario, al hecho de que encuentra aquí su lugar específico de realización. Por ello el método dialéctico es el método histórico. Ahora bien, en manera alguna es comprensible de suyo qué es el método histórico. Popper, por ejemplo, describe este método en términos insostenibles: "Hegel fue uno de los inventores del método histórico, fundador de la escuela de pensadores que creen que al describir históricamente un proceso se lo ha explicado causalmente [...] la sociología de Marx no sólo adoptó de Hegel la idea de que su método debe ser histórico y que tanto la sociología como la historia deben ser teorías del desarrollo social, sino también la idea de que es menester explicar este desarrollo en términos dialécticos".⁸ No puede atribuirse al método histórico la idea de que la descripción histórica de un proceso es en sí misma su explicación causal y líneas más adelante aludir al principio metodológico según el cual es menester explicar el desarrollo social en términos dialécticos, pues esta explicación es una forma de la explicación causal. Describir históricamente un proceso no es, en efecto, explicarlo causalmente, pero explicarlo en términos dialécticos sí lo es.

Una exigencia del método histórico-dialéctico es subsumir los conceptos e hipótesis del aparato teórico en las circunstancias específicas de la situación histórica. No hay apropiación dialéctica de la realidad social sin esa refuncionalización de los conceptos e hipótesis a partir de la apropiación de los datos empíricos en una coyuntura histórica dada. En caso contrario, fórmulas tales como "la clase obrera es revolucionaria", "la religión es el opio del pueblo", etcétera, devienen simples clichés falsos, frases hechas, sin valor cognoscitivo. Los conceptos mediante los cuales se produce el conocimiento dialéctico de una realidad específica resultan del análisis de las entidades que intervienen en esa realidad. La determinación de si esos conceptos son susceptibles de aplicación en otras realidades es una cuestión empírica que se resuelve a partir de los análisis correspondientes. Así pues, restringir la eficacia explicativa de la teoría a cierto periodo histórico es una peculiaridad del método dialéctico. Popper capta esta peculiaridad del método histórico y señala que éste

sostiene que el método de generalización es inaplicable a la ciencia social y que no debemos suponer que las uniformidades de la vida social sean invariablemente válidas a través del espacio y del tiempo, ya que normalmente se aplican sólo a ciertos periodos

8 K. R. Popper, op cit., p. 389.

culturales o históricos.⁹

Su objeción a este principio metodológico resulta harto endeble: "no parece haber ninguna razón por la que seamos incapaces de formular teorías sociológicas que sean importantes para todos los periodos sociales".¹⁰ Sin embargo, más allá de vagas generalizaciones, casi siempre apoyadas en el supuesto de una naturaleza humana inmutable, poco o nada puede aparecer en una teoría sociológica con pretensión explicativa "para todos los periodos sociales".

Lo que Hegel llamó "metafísica" en oposición a la "dialéctica", denominaciones que después recogió el materialismo histórico, sólo es un sistema conceptual que no tiene en cuenta las transformaciones y el desarrollo y, por eso, concibe la realidad como algo estable y estático. No hace falta adherir a la filosofía hegeliana de la identidad, es decir, no es menester postular la identidad de razón y realidad para concluir que las teorías sociológicas, políticas, económicas, etcétera, son válidas —cuando lo son— para una determinada configuración de la realidad social y que la aspiración a "formular teorías sociológicas importantes para todos los periodos sociales" se inscribe en esa perspectiva caracterizada con el nombre de "metafísica". En efecto, ¿por qué una teoría de las clases sociales pertinente para dar cuenta de la estratificación en la configuración capitalista del mundo, habría de ser igualmente útil para aprehender tipos de estratificación propios de otras formaciones sociales? ¿Por qué una teoría de los precios eficaz en el ámbito de la libre competencia tendría que ser igualmente explicativa de lo que ocurre con los precios en un ordenamiento de la producción de tipo monopolístico? Los ejemplos pueden multiplicarse con facilidad para apuntalar la idea central del método histórico en el sentido de que las uniformidades de la vida social se aplican sólo a ciertos periodos culturales o históricos.

El discurso del materialismo histórico deja a veces de lado este principio metodológico y el abandono acarrea graves consecuencias para la teoría. Así, por ejemplo, la idea tantas veces repetida de que es el desarrollo de las fuerzas productivas lo que conduce a situaciones donde una transformación de las relaciones de producción se vuelve inevitable, constituye un ejemplo de teoría sociológica que ha pretendido ser "importante para todos los periodos sociales". El resultado no puede ser más deplorable, pues si bien esa idea es tal vez correcta para explicar la transición del feudalismo al capitalismo, en cambio aparece con valor incierto cuando se la quiere emplear, por ejemplo, para dar cuenta de la transición del capitalismo a otras formas de organización social. De tal manera, es sólo parcialmente aceptable la

9 K. R. Popper, *La miseria del historicismo*, ed. Taurus, Madrid, 1961, p. 60.

10 Ibid., p. 128.

argumentación de Bunge:

los principios de la dialéctica no constituyen una base suficiente para una teoría general del cambio [...] una teoría moderna del cambio tendría que ser mucho más precisa, explícita y completa que la dialéctica.¹¹

Tiene razón en el señalamiento de que los principios de la dialéctica consagrados por el marxismo oficial no constituyen una base suficiente para una teoría general del cambio, pero se muestra ilusoria la expectativa de una teoría general moderna del cambio, pues lo que el método histórico-dialéctico niega es la posibilidad misma de tal teoría. No sólo es impensable una teoría general del cambio, por precisa, explícita y completa que sea, susceptible de aplicarse a todas las épocas, sino que para un mismo periodo histórico es igualmente impensable una teoría general del cambio operativa para analizar tanto revoluciones políticas como científicas, por ejemplo, o transformaciones radicales en el quehacer artístico, en las formas de la religiosidad popular, etcétera.

Así pues, conceptos e hipótesis de las ciencias sociales no son eternos y transhistóricos, sino que están referidos a condiciones históricamente determinadas y, por tanto, están también históricamente limitados. No se trata sólo de afirmar la historicidad de la teoría, es decir, las obvias transformaciones observables a través del desarrollo del conocimiento, sino también la historicidad de la cosa misma.

Categorías y conceptos tienen que ser analizados en términos de su anclaje histórico, de sus relaciones con las condiciones "materiales" existentes [...] además, las teorías de los sistemas sociales no pueden ser formuladas independientemente y/o antes de cierto nivel de desarrollo de la sociedad misma. El análisis marxiano del sistema capitalista no podía haberse elaborado antes de que el propio capitalismo estuviese suficientemente desarrollado [...] las cosas parecen ser diferentes en las ciencias naturales. Así, la ley newtoniana de la gravedad podía, en principio, haber sido formulada antes... la teoría marxiana del capitalismo no podía, en principio, haber sido formulada mucho antes ni en un contexto cultural distinto.¹²

Esta tesis requiere, tal vez, mayor precisión: el principio de la gravitación universal

11 M. Bunge, op. cit., p. 80.

12 J. Israel, op. cit., pp. 77-78.

formulado por Newton no podría haberse concebido antes de los trabajos teóricos de Copérnico, Galileo, Kepler y Descartes, pero aquí sólo el desarrollo del conocimiento aparece como condición de posibilidad de nuevos conocimientos; en las ciencias sociales, en cambio, hacen falta no sólo las formulaciones teóricas de Adam Smith y David Ricardo para que el concepto "plusvalor" sea pensable, sino que también el despliegue de las relaciones capitalistas de producción es condición de posibilidad de la construcción de ese concepto. El método dialéctico es método histórico precisamente porque asume la historicidad de la cosa misma, atiende al hecho de que ésta se presenta bajo la forma de *proceso*.

La crítica metodológica de Marx a la economía política clásica descansa en la objeción de que si bien su "método analítico", como él lo denomina, arroja conocimientos indispensables para la captación del proceso real, no obstante carga con una insuficiencia metodológica fundamental, por cuanto acepta los resultados del proceso histórico como algo naturalmente dado y procura dar una explicación de su sentido pero no de su carácter histórico. Para ir más allá de esa deficiencia es menester una elaboración teórica capaz de exponer la génesis y las diferentes fases del proceso de formación de la cosa. No se trata de sustituir la explicación causal por la descripción histórica sino de integrar esa explicación en una visión procesal de la realidad social. Por trivial que esta propuesta metodológica pueda parecer, lo cierto es que con frecuencia las teorías sociales y los estudios de caso dejan de lado la dimensión histórica.

IV

La dialéctica es, ante todo, una opción metodológica sustentada en el punto de vista de la totalidad, es decir, una opción opuesta a la derivada del atomismo ontológico, frente al cual se postula la mayor fertilidad explicativa de los supuestos ontológicos de carácter holista. El punto de vista de la totalidad nada tiene que ver, por supuesto, con la extravagante exigencia de que la investigación debe abordar *todas* las entidades involucradas en el objeto de estudio. Tal vez no sería necesaria esta aclaración, si no fuera por la extraña objeción popperiana al holismo:

los holistas historicistas —escribe Popper— afirman a menudo, por implicación, que el método histórico es adecuado para el tratamiento de totalidades [...] pero esto no es posible porque la historia, como cualquier otra clase de investigación, sólo puede tratar de aspectos seleccionados del objeto por el cual se interesa. Es una equivocación creer que puede haber una historia en el sentido holista que represente "la totalidad del organismo social" o "todos los acontecimientos históricos y sociales de una época [...]" una historia

de, esa clase no puede ser escrita. Toda historia escrita es la historia de un cierto aspecto estrecho de este desarrollo "total", y es de todas formas una historia muy incompleta incluso de ese particular aspecto incompleto que se ha escogido.¹³

Sin embargo, debiera ser evidente que el punto de vista de la totalidad nada tiene que ver con la creencia pueril de que la investigación ha de incorporar "todos los acontecimientos históricos o sociales de una época". Es trivial afirmar que cualquier investigación historiográfica específica se refiere a un aspecto seleccionado del desarrollo total y que, aun así, el resultado es incompleto. A ningún holista se le ocurriría sugerir que la explicación historiográfica pasa por el examen de todas las circunstancias, muchas de ellas irrelevantes, que configuran el aspecto estudiado. El holista afirma algo enteramente distinto a lo que Popper establece; la tesis del holismo es en el sentido de que no puede explicarse un aspecto del proceso histórico sin tener en cuenta la serie de articulaciones de ese aspecto en la estructura compleja de la cual forma parte.

En otras palabras, la dialéctica asume que la realidad social se presenta no sólo bajo la forma de *proceso*, sino también bajo la forma de *sistema*. El objeto teórico de la historiografía no es, desde la perspectiva dialéctica, el agregado o suma de las acciones humanas, sino la serie de transformación del sistema social. Concebir la realidad social como totalidad significa concebirla como conjunto de entidades interrelacionadas e interdependientes. Los filósofos dialécticos formulan a veces la idea de totalidad "como idea de la interrelación de todos los acontecimientos del universo".¹⁴ Tal universalización del punto de vista de la totalidad — ocurre otro tanto con la universalización del principio de contradicción— termina por disolver la propuesta metodológica en la más completa indeterminación. En efecto, no se avanza un solo paso en el conocimiento de la realidad si se parte del supuesto de que "todo está relacionado con todo". La propuesta tiene sentido sólo si es formulada para "totalidades" determinadas donde pueda mostrarse que el estudio de factores aislados, impide el tratamiento analítico adecuado. El método dialéctico está expresamente pensado para el examen de los fenómenos sociohistóricos y convertir sus postulados en principios ontológicos generales lleva a fórmulas vacías. "La idea de un esquema general independiente del contenido específico, esto es de las áreas específicas de estudio o de 'totalidades' específicas, es un sin sentido en términos de Marx".¹⁵ Así pues, el punto de vista de la totalidad sostiene que el sistema social es una estructura compleja y que es un error considerar las entidades

13 K. R. Popper, *La miseria del historicismo*, cit., p. 105.

14 L. Geymonat, *Ciencia y realismo*, ed. Península, Barcelona, 198 p. 45.

15 S. Meikle, op. cit.

componentes de la estructura fuera del sistema de relaciones en el que se inscriben. La interacción de fenómenos en un sistema específico dado, constituye el objeto de la construcción conceptual dialéctica, la cual pretende explicar los fenómenos por la vía de determinar su lugar y papel en el sistema correspondiente.

El punto de vista de la totalidad se vuelve indispensable para la explicación de fenómenos sociohistóricos, a pesar de que —como señala Nagel—

raramente es posible dar cuenta de un suceso colectivo con un grado apreciable de complejidad considerándolo como un caso de un *tipo* repetido de sucesos y mostrando, luego, su dependencia de condiciones anteriormente existentes a la luz de alguna generalización (tácita o explícita) acerca de los sucesos de este tipo [...] los historiadores no pueden abordar tal suceso como un todo único, sino que deben primero *analizarlo* en una serie de "*partes*" o "*aspectos*" *constituyentes*. Frecuentemente se emprende el análisis para poner de relieve características "globales" del suceso total como resultado de la particular combinación de componentes que el análisis trata de especificar. El objetivo primario de la tarea del historiador, sin embargo es mostrar por qué esos componentes estuvieron presentes en realidad; y sólo puede lograr este objetivo a la luz de suposiciones generales (habitualmente tácitas) concernientes a algunas de las condiciones en las cuales esos componentes presumiblemente aparecen.¹⁶

En efecto, la explicación de un "suceso colectivo" del tipo de la reforma protestante (es el ejemplo aludido por Nagel) pasa por la descomposición de tal suceso en sus partes o aspectos constituyentes y los, enunciados generales que se invocan en la explicación están referidos precisamente a tales partes y aspectos, pues no hay enunciados generales que den cuenta del suceso en cuanto tal como un "todo único". Esta tarea analítica no agota, sin embargo, el trabajo explicativo y no excluye la necesidad del enfoque dialéctico totalizador, toda vez que esas partes y aspectos tienen sentido no sólo por sus peculiaridades intrínsecas sino por la forma particular de su combinación. No es posible dar cuenta de los elementos que constituyen el "suceso colectivo" sólo en base a la determinación de los antecedentes causales que produjeron a cada uno de ellos por, separado, sino que es preciso, además, establecer las conexiones mediante las cuales esos elementos constituyentes' se integran en el "todo único" que, en definitiva, es, por ejemplo, la reforma protestante. De tal modo, si bien Nagel tiene razón al subrayar el papel de los enunciados generales para esclarecer las condiciones de

16 E. Nagel, *La estructura de la ciencia*, ed. Paidós, Buenos Aires, 1974, p. 511.

aparición de los componentes, ello no cancela la obligación de fijar los vínculos entre ellos. No es lo mismo dar cuenta de las partes constituyentes de un "suceso colectivo" que explicar fenómenos considerados al margen de un sistema de relaciones. En la historia las conexiones causales no se dan entre acontecimientos y situaciones *tout court*, sino entre acontecimientos y situaciones que forman parte de una totalidad en movimiento (sistema en proceso) Tal es el fundamento de que la narración historiográfica atienda tanto a la relación que se establece entre antecedentes y consecuentes como a la que se identifica entre la parte y el todo. De ahí la importancia decisiva del enfoque dialéctico para la explicación de la historia.

Tal vez es la despreocupación de Nagel por el otro *momento* del trabajo explicativo, lo que lo lleva a una identificación demasiado apresurada de *causas desencadenantes*. En oposición a un historiador (Gottschalk) quien sostiene la tesis de que "la `causa inmediata' no es realmente una causa; es simplemente el punto de una cadena de sucesos, tendencias, influencias y fuerzas en el cual el efecto comienza a hacerse visible", Nagel establece una analogía entre el asesinato del archiduque Francisco Fernando en Sarajevo en las circunstancias prevalecientes en Europa en el segundo decenio de este siglo, y los efectos de un fósforo encendido arrojado a un montón de combustible, para concluir que si la tesis de Gottschalk "fuera correcta, sería un desatino impedir a un individuo con un fósforo encendido que lo arroje a un montón de combustible, ya que de acuerdo con el razonamiento sobre el cual se basa la afirmación se producirá de cualquier forma una combustión". Hay una diferencia fundamental, sin embargo, entre el montón de combustible a que se refiere Nagel y el *montón de combustible* que era Europa en 1914. El primero no se inserta en una totalidad donde intervengan también fósforos encendidos, cortocircuitos u otros factores capaces de producir una combustión, pero en el segundo caso sí estamos frente a una totalidad en movimiento respecto a la cual el asesinato del archiduque no desempeña ningún papel causal y opera, en efecto, como suceso desencadenante. Entre un montón de combustible y el fósforo hay una relación de exterioridad que es precisamente lo opuesto a las relaciones intrínsecas existentes entre la conflagración bélica y las circunstancias dadas en la Europa de principios de siglo. El papel causal desempeñado por el fósforo no puede ser equiparado al pretexto ofrecido por el asesinato del archiduque. Así pues, el análisis de antecedentes y consecuentes no puede desvincularse en la explicación de la historia del examen sobre la forma en que la parte se inscriben en el todo. "Abundan ejemplos en las ciencias sociales de teorías unilaterales basadas en la idea de que pueden postularse conexiones entre elementos simples donde ninguna totalidad es contemplada para sustentar tales conexiones".¹⁷

17 M. Fisk "Dialectic and Ontology", en *Issues in Marxist Philosophy*, cit., p. 12.

V

La posibilidad misma así como las características de los enunciados generales en la explicación de la historia han sido motivo de prolongados debates. Si bien el método del materialismo histórico no rechaza la posibilidad de formular enunciados generales legaliformes a partir de regularidades identificadas en la experiencia histórica, la dialéctica se compromete ante todo con otro camino para la elaboración de enunciados legaliformes. Se trata de enunciados cuyo origen no se encuentra en la generalización inductiva de experiencias particulares, sino que su elaboración es resultado de la previa construcción de un modelo teórico donde se examina el comportamiento y la relación de ciertas variables fundamentales haciendo abstracción de las numerosas circunstancias que en la realidad concreta modifican, contrarrestan o anulan ese comportamiento. En el espacio de significación configurado por el modelo ideal, los enunciados legaliformes son válidos, cuando lo son, con estricta *necesidad*. Ello no quiere decir, por supuesto, que tales enunciados conservan esa estricta necesidad cuando su espacio de significación es la realidad histórica misma. En este espacio, donde sí operan las circunstancias abstraídas del modelo teórico ideal, tales enunciados dan cuenta de fenómenos que aparecen con carácter *tendencial*. Así, por ejemplo, si es correcta la idealización según la cual el factor esencial para determinar el comportamiento de la tasa de ganancia es la composición orgánica del capital, entonces la hipótesis de que el aumento de esta composición conlleva la disminución de aquella tasa tiene validez necesaria, pero en las economías realmente existentes esa hipótesis refiere a una tendencia que se cumple en mayor o menor medida conforme a la eficacia perturbadora de las circunstancias abstraídas de la idealización.

Hay que tener en cuenta, pues, que la necesidad sostenida por el método dialéctico no remite a un espacio real de significación sino ideal. No se afirma la caída necesaria de la tasa de ganancia en la economía real sino sólo su tendencia a caer; tal afirmación se apoya en la relación necesaria que hay entre aumento de la composición orgánica del capital y disminución de la tasa de ganancia en el modelo abstracto.

Para Marx [...] una buena explicación consiste en relacionar las tendencias de una cosa con su naturaleza o estructura esencial, antes que en derivar enunciados sobre tendencias de generalizaciones, como sugeriría una versión empirista de la explicación.¹⁸

El método dialéctico niega la idea de que los enunciados legaliformes puedan tener validez en cualquier momento histórico posible. Por el contrario, cada periodo histórico tiene sus

18 D. H. Ruben, "Marxism and Dialectics", en *Issues...*, cit, p. 76.

propias leyes. No siempre se tiene en cuenta esta restricción, lo que conduce a formulaciones erróneas como la tesis inicial del *Manifiesto Comunista* ("la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases"), la cual debió ser corregida más tarde. Nada hay más ajeno al método dialéctico que la pretensión de validez necesaria y universal de las hipótesis científicas. La teoría ubica conexiones y desarrollos necesarios en el plano ideal de la abstracción, traducibles sólo bajo la forma de tendencias en el plano real concreto y con pretensiones de validez sólo en condiciones históricas específicas.

[2]

I

En las primeras páginas de la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre formula una tesis que puede ser utilizada para describir el fondo de sus desavenencias con los marxistas y el recelo con que éstos reciben casi siempre el discurso sartreano. Según la tesis en cuestión "hay dos maneras de caer en el idealismo: una consiste en disolver lo real en la subjetividad, la otra en negar toda subjetividad real en beneficio de la objetividad" (CRD, I, 38). En efecto, si se admite que lo característico de la concepción materialista (en el sentido específico en que esta concepción se desarrolla bajo la forma de *materialismo histórico*) radica en su afirmación de que la materialidad constituida en la historia está formada por la unidad inescindible de subjetividad y objetividad, puede convenirse entonces con Sartre en que la disolución de cualquiera de los dos momentos conduce a posiciones idealistas. Es justo, pues, el reproche de Sartre a la tentación objetivista presente siempre en el pensamiento marxista y que desemboca en lo que él denomina *marxismo idealista*. Baste recordar la aceptación generalizada de la tesis —desmentida por la experiencia histórica— según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas alcanza un punto a partir del cual entra en contradicción con las relaciones de producción y ello abre un periodo revolucionario de transformación social, para estar obligado a admitir que el marxismo idealista tiene una visión objetivista de la dialéctica de la historia.

Parece incuestionable, al mismo tiempo, la validez de la acusación que ve en la filosofía sartreana la inclinación opuesta, de corte subjetivista. Baste tener presente su idea de que "si no queremos que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, tiene que provenir *de los individuos* y no de no sé qué conjuntos supraindividuales" (CRD, I, 183) para entender por qué los marxistas han objetado la carga de subjetivismo observable en la

concepción que Sartre tiene de la dialéctica. Así pues, si una tendencia ampliamente extendida en la tradición marxista incurre en la segunda de las maneras de caer en el idealismo señaladas por Sartre, puede afirmarse que él mismo tropieza con la primera de ellas. Nada hay de extraño en ello pues la historia de la filosofía no es el enfrentamiento de filosofías homogéneamente materialistas unas y homogéneamente idealistas otras, sino la historia de las tensiones entre materialismo e idealismo en el interior de cada filosofía. Así como Sartre tiene razón cuando escribe: "considerándola superficialmente, a la filosofía marxista se la podría llamar con el nombre de pan-objetivismo. En realidad parece que al marxista dialéctico le interesa sobre todo la realidad objetiva y, en efecto, ciertos textos de Marx pueden ser mal interpretados en este sentido",¹⁹ con igual legitimidad puede formularse —conservando los mismos términos— la aseveración inversa... considerándola superficialmente, a la filosofía sartreana se la podría llamar con el nombre de pan-subietivismo. Parece que a Sartre le interesa sobre todo la realidad subjetiva y, en efecto, ciertos textos suyos pueden ser mal interpretados en este sentido.

No se trata, en rigor, de una cuestión que pueda ser resuelta a través del expediente fácil de responsabilizar a ciertas *malas interpretaciones* por la lectura en clave objetivista o subjetivista de los discursos de Marx o de Sartre. Si es cierto que "parece ser el destino de Marx el ser leído siempre a medias o en claves objetivistas, deterministas, y por lo tanto sujetas a interpretaciones evolucionistas [...] o bien en claves subjetivistas, historicistas",²⁰ y si algo semejante puede afirmarse —sobre todo en lo que respecta a la clave subjetivista— de la lectura de Sartre, ello no se debe, por supuesto, a limitaciones del lector sino a las tensiones existentes en el discurso de ambos que posibilitan lecturas encontradas. Ya Hegel sabía que, aun si se sostiene la unidad de sujeto y objeto, es difícil evitar el aislamiento de los dos términos. Se tiene un ejemplo de ello en la claridad con que Sartre advierte la necesidad de abandonar el esquema analítico que escinde la *exterioridad* de las circunstancias y la *interioridad de la praxis*, a pesar de lo cual vuelve una y otra vez a la dicotomía *exterior/interior*, compañera inseparable de la dicotomía *subjetividad/objetividad*.

En efecto, de manera inequívoca Sartre sostiene que

en el pensamiento marxista se encuentran inseparablemente unidos los caracteres de la determinación externa y los de esta unidad sintética y progresiva que es la praxis humana.

19 J.-P. Sartre, "Subjetividad y marxismo" en *Sartre y el marxismo*. Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1976. (En lo sucesivo las citas de este texto serán identificadas con las siglas S y M. De la misma manera, las referencias a la *Crítica de la razón dialéctica* se reconocerán con las siglas CRD.)

20 R. Rossanda, "Sartre y la práctica política" en *Sartre y el marxismo*, cit., p. 39.

Tal vez haya que considerar a esta voluntad de trascender las oposiciones de la exterioridad y de la interioridad... como el aporte teórico más profundo del marxismo" (CRD, I, 82)

No obstante esta declaración explícita, pueden multiplicarse las referencias a pasajes en los que Sartre parece oponerse a lo que él mismo califica como "aporte teórico más profundo del marxismo". Baste como único ejemplo su fórmula según la cual "entre el estado de inercia de un sistema y la praxis propiamente dicha, existe esta condición de completa interioridad."²¹ Quizá el reproche más radical que se le puede hacer a Sartre consiste en denunciar hasta qué grado flaquea su voluntad de trascender la oposición de exterioridad e interioridad. De ahí la validez de la conclusión a la que arriba Chiodi:

la rotura de la realidad humana en *physis* y *anti-physis* y la desarticulación de su estructura en dos realidades o modos de ser diversos y contrapuestos, reintroduce [...] todo el bagaje conceptual de *El ser y la nada*; así, la contraposición de 'interior' y 'exterior', de 'interioridad' y 'exterioridad', de 'subjetivación' y 'objetivación'. Pero, sobre todo, reintroducen el presupuesto tácito de todo idealismo antirrelacionista y sustancialista —de Descartes a nuestros días—, esto es, el privilegio ontológico de la interioridad respecto a la exterioridad.²²

Sartre no admitía que pudiera ubicarse su discurso en el campo teórico del subjetivismo:

he hablado de la subjetividad, pero no concibo la realidad ni como subjetivismo ni como objetivismo. En mi opinión estas dos concepciones tomadas por separado no tienen ningún sentido... creo por tanto que hablando de subjetivismo se nos refiere a una teoría que en todo caso jamás he sostenido (S y M, 171).

Hay en el pensamiento de Sartre, pues, el propósito expreso de escapar al subjetivismo, es decir, a una conceptualización que le confiere a la interioridad del sujeto, a la subjetividad, un estatuto ontológico privilegiado y, sin embargo, en el discurso sartreano todo hay la sistemática acentuación del momento de la subjetividad y de la conciencia junto a la reiterada incompreensión del papel que desempeña la *materialidad del campo práctico-inerte* en la

²¹ S y M, p. 160.

²² P. Chiodi.

dialéctica de la historia. Esta contradicción entre los objetivos que se propone Sartre ("para mí el verdadero problema era saber cuál es exactamente el vínculo sintético sujeto-objeto", S y M, 147) y los resultados observables en su discurso, confirma que también en el terreno de la práctica teórica ocurre lo que describiera Engels refiriéndose en general al movimiento de la sociedad: "los fines que se persiguen con los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que se derivan de ellos no lo son... a la postre encierran consecuencias muy distintas de las apetecidas".²³

II

¿En qué consiste la reacción antiobjetivista de Sartre? Hay, por lo menos, dos cuestiones en las que esta reacción se muestra del todo justificada: a] la reducción de la dialéctica histórica a simple capítulo de la dialéctica de la naturaleza; b] la reducción del proceso histórico a mero desarrollo lineal determinado en forma unidimensional por lo económico. En efecto, la concepción que ve el curso de la historia regido por las *leyes generales del movimiento*, por un lado, y el economicismo, por otra parte, han sido dos modalidades del objetivismo que en mayor o menor medida impregnaron el discurso del materialismo histórico y lastraron su eficacia explicativa. Ambos enfoques comparten el supuesto de que la realidad social se modifica en virtud de procesos objetivos que se imponen a los hombres desde fuera, es decir, el supuesto de que la praxis no constituye el motor de los cambios observables en la sociedad sino que éstos son consecuencia del modo de ser de las cosas —la historia sólo sería una especificación de la dialéctica natural— o efecto de la dinámica interna de la estructura económica. Lo que está en juego, pues, en la reacción antiobjetivista de Sartre, es la pregunta por el portador de la negatividad o capacidad transformadora. El objetivismo localiza la negatividad en la constitución misma de lo real, ya sea subordinando la historia social a una dialéctica natural trascendente o subordinándola a la dialéctica immanente de los modos de producción.

No es en manera alguna comprensible de suyo qué debe entenderse por *dialéctica*. El término se emplea en este contexto para describir una concepción según la cual la historia sólo es explicable si se la piensa como totalidad articulada de relaciones sociales en la que el cambio es resultado de la intervención de una fuerza negadora o transformadora. Rechazar la dialéctica de la naturaleza significa, en breve, oponerse a la tesis de que la historia es apenas

23 F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 47.

un momento de una totalidad natural más amplia y, a la vez, rechazar el principio metafísico de que la negatividad es un rasgo inherente a las cosas en cuanto tales. Rechazar el economicismo significa oponerse a la tesis de que la historia es *expresión* de una totalidad restringida, la estructura económica, y, a la vez, rechazar el principio reduccionista de que la negatividad tiene como fuente exclusiva las contradicciones de tal estructura económica. La reacción antiobjetivista de Sartre y su crítica a las interpretaciones metafísicas y economicistas del materialismo histórico adoptan una forma discursiva definida por el afán de responder dos interrogantes decisivos: ¿cuál es el fundamento de la dialéctica?, ¿en qué ámbito opera la razón dialéctica?

Se conoce la respuesta sartreana a estas dos preguntas: el modo de ser de la existencia, es decir, su estructura de praxis-proyecto es el fundamento de la dialéctica; el lugar de inteligibilidad dialéctica es la sociedad. Quizá ya no vale la pena volver a discutir si la razón dialéctica es utilizable en el conocimiento de la naturaleza, pues con independencia de la opinión que se tenga sobre la posición hegeliana al respecto y más allá de las tesis sostenidas por Engels, lo cierto es que en la literatura contemporánea sólo se encuentran discursos que reivindican la dialéctica en el campo de las ciencias sociales. Parece correcta, pues, la idea sartreana de que la razón dialéctica opera sólo en esa región de la realidad, la historia social, constituida por la práctica humana y donde, en consecuencia, puede hablarse de totalidad en movimiento. El hecho, precisamente, de que todas las dimensiones de la vida social tienen como fundamento común la práctica humana, impide su apropiación cognoscitiva mediante un tratamiento analítico que intente la explicación de la realidad histórica aislando cada una de esas dimensiones y desentendiéndose de sus articulaciones con las restantes. Por ello *totalidad* es la categoría central del esquema conceptual dialéctico.

Ahora bien, postular la praxis como fundamento de la dialéctica no tiene por qué conducir a la conclusión sartreana de que ésta "tiene que provenir *de los individuos*". La concepción de la historia como totalización en curso no obliga a comprometerse con la idea de que el proyecto individual es el fundamento concreto de la dialéctica. "Si nos negamos a ver — escribe Sartre— el movimiento dialéctico original en el individuo y en su empresa de producir su vida, de objetivarse, habrá que renunciar a la dialéctica o hacer de ella la ley inmanente de la historia" (CRD, I, 139). Este planteamiento según el cual las acciones individuales deben considerarse en sí mismas *movimiento dialéctico* o, de lo contrario, no resta sino ver a la dialéctica como una *ley de la historia*, confunde más de lo que aclara. Es razonable el intento de escapar al esquema del *Diamat* que pretende haber identificado leyes generales del movimiento válidas también para comprender el proceso histórico. Sin embargo, negarse a

entender la dialéctica como ley o conjunto de leyes no implica tener que renunciar al pensamiento dialéctico ni tampoco supone como opción única endosar la dialéctica a la estructura misma del acto individual. Si la historia es *totalización en curso*, ello no se debe a que sea la suma o resultado global de supuestas totalizaciones singulares contenidas en los numerosos proyectos individuales. Ni siquiera es claro qué quiere decir la afirmación de que la praxis individual es en sí misma totalización.

La idea de que la historia se comprende a partir de las acciones individuales y de sus relaciones recíprocas lleva, en el afán de salir al paso de la dialéctica objetivista, a una concepción subjetivista de la dialéctica, es decir, a postular la praxis individual de un sujeto ya constituido en cuanto tal como fundamento de la historia. Se desconoce así el hecho fácil de corroborar empíricamente de que

lo social no es un producto de los individuos, sino que por el contrario los individuos son un producto social. La individualidad —desde el punto de vista histórico social— no es punto de partida... la individualidad y las formas: de relacionarse los individuos se hallan condicionadas histórica y socialmente.²⁴

Los argumentos ofrecidos contra esta tesis suelen desvanecerse en el más melifluido humanismo. Se tiene un ejemplo de ello en la defensa que hace Gorz del planteamiento sartreano:

si el individuo es explicable a través de la sociedad, pero la sociedad no es inteligible a través de los individuos —es decir, si las "fuerzas" que actúan en la historia son impermeables y radicalmente heterogéneas a la práctica orgánica—, entonces el socialismo como socialización del hombre no puede coincidir nunca con el socialismo como humanización de lo social... sólo puede ir hacia los individuos por medio de la evolución de su sociedad según la lógica interna de ésta.²⁵

Este pasaje de Gorz es insostenible de principio a fin: a) la sociedad no es inteligible, en efecto, a través de los individuos y ello nada tiene que ver con una pretendida heterogeneidad radical de la praxis social y las fuerzas que actúan en la historia —como quiera que se entienda el término fuerzas; b) el socialismo no es nunca la *socialización* del hombre porque

24 A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 391.

25 A. Gorz, "Sartre y Marx", en *Sartre y el marxismo*, cit., p. 84.

no existen formaciones sociohistóricas previas a tal socialización; c] el socialismo tampoco es jamás *humanización* de lo social porque no existe lo social *deshumanizado*; d] el socialismo va hacia los individuos, si se quiere decir así, en virtud de la dinámica interna de la sociedad pues en ningún caso aparece como obra de la voluntad abstracta de los individuos al margen de esa lógica interna. El socialismo supone la voluntad de los miembros de la sociedad, pero una voluntad construida en el desarrollo de la lógica social. Igualmente infundada es la otra argumentación que ofrece Gorz para defender el mismo punto:

si, como sostienen ciertos sociólogos —tanto marxistas como no marxistas—, el individuo ha de ser explicado por medio de complejos sociales, sin que éstos sean inteligibles a través de los individuos, entonces la sociedad sólo puede ser conocida como un objeto exterior y desde un punto de vista exterior (no dialéctico). Asimismo, los individuos sólo pueden ser conocidos desde afuera, como un producto puramente pasivo.²⁶

Se vuelve aquí a la confusa distinción entre lo exterior y lo interior tan cara a los entusiastas de la *comprensión*. Sin embargo, si bien se puede precisar con detalle cuáles son las determinaciones sociales del comportamiento individual, creer, en cambio, que también, de manera recíproca, la totalidad social es inteligible a través de los individuos, obliga a suponer la constitución de éstos como algo ajeno al desenvolvimiento de esa totalidad. Negarse a admitir tal supuesto nada tiene que ver con una mirada pretendidamente *exterior*: ¿dónde estaría colocado un punto de vista exterior a la sociedad? Hay más base para decir, por el contrario, que la exterioridad está implicada en el propio planteamiento de Gorz, toda vez que se apoya en la idea de que el individuo es una unidad inteligible en sí misma, al margen del sistema de relaciones sociales en el cual se inscribe.

III

Sartre se inserta —aunque no de manera explícita— en una prolongada tradición reacia a utilizar en la investigación histórico-social instrumentos cognoscitivos operantes en el análisis científico de la naturaleza. La argumentación orientada a sustituir en aquel campo de investigación la razón analítica por la razón dialéctica es, en buena medida, una argumentación tendente a mostrar la insuficiencia de una racionalidad que excluye el proyecto

²⁶ Ibid., p. 83.

intencional y, por tanto, a mostrar la necesidad de disponer de otra racionalidad en la que la categoría *proyecto* ocupe un lugar fundamental. La expresión *razón analítica* describe, pues, una manera de abordar el mundo histórico social con base en la creencia de que la identificación de mecanismos causales permite explicar los cambios y transformaciones de la realidad; la expresión *razón dialéctica*, en cambio, describe otra manera de abordar dicho mundo con base en la creencia de que la comprensión resulta de la identificación de los proyectos en juego. El discurso sartreano está dirigido a combatir, sobre todo, la idea de que el desenvolvimiento histórico es efecto de un proceso automático de transformación de las estructuras sociales y encuentra, por supuesto, en la vertiente economicista del materialismo histórico un blanco propicio para su crítica. "Sartre ha reivindicado la rivalidad de su lógica intencional-proyectual contra la racionalidad objetiva de las estructuras, sosteniendo que el carácter desubjetivado de la historia es más aparente que real." ²⁷

Pero no se trata sólo del economicismo. El propósito de Sartre es combatir la idea fija en muchos marxistas de que la historia sigue un curso dado, determinado por las *leyes de la historia*. En lugar de privilegiar el supuesto movimiento objetivo de la estructura, subraya el papel decisivo de la praxis subjetiva. Si la praxis-proyecto es fundamento de los acontecimientos históricos, éstos no pueden ser explicados mediante una metodología inintencional. Hay cambio histórico porque los hombres proyectan un orden social distinto del existente, no porque haya una dinámica propia de la objetividad en cuanto tal. Según la crítica sartreana, la concepción objetivista de la razón analítica busca en el orden social existente —y en la dinámica de su pasado— las causas del cambio y se desentiende de los fines inherentes a la praxis humana; la razón dialéctica, por su parte, se niega a ver el proyecto como un reflejo condicionado por dicho orden. Esta diferencia conlleva ideas distintas de la temporalidad: pasado y presente determinan el futuro para la razón analítica y, en cambio, la razón dialéctica vincula el futuro más al proyecto humano.

En la lógica del mecanicismo, el tiempo tiene la siguiente estructura: el estadio futuro de un proceso está ya contenido todo en su estudio presente y en sus estadios pasados... el análisis fenomenológico de la temporalidad en el hombre nos dice que su futuro existe ya ahora, en el presente, como un destino negativo que las condiciones existentes quieren crearle y, por consiguiente, como un futuro que debe negar a través de su praxis, y ésta, por lo tanto, no está determinada por el pasado y por las condiciones existentes como una

27 G. Cera, "Sobre la teoría sartreana de las vías nacionales al socialismo" en *Sartre y el marxismo*, cit., p. 57.

reacción inmediata a todo ello, sino que nace de la necesidad que tiene el hombre de negar un futuro posible visto como destino negativo. La teoría mecanicista de la praxis como reflejo condicionado no recoge esta estructura temporal apodíctica de la praxis individual, introduciendo así implícitamente en su lugar una estructura temporal mecanicista.²⁸

No sería justo, sin embargo, atribuirle a la versión sartreana de la razón dialéctica la creencia simplista de que el proyecto es obra, sin más, de la voluntad subjetiva. Si fuera ésta la tesis de la *Crítica de la razón dialéctica* nos encontraríamos ante una concepción plenamente idealista de la historia. El futuro no está determinado de manera inevitable y unívoca por el movimiento anterior y actual de la sociedad pues su configuración depende de las posibilidades que la praxis humana decide realizar, pero el campo de posibilidades no incluye un número indefinido de opciones, ni cualquier opción, sino sólo aquéllas que resultan del propio ordenamiento social. Sartre se opone a una visión en la que la doctrina de la inevitabilidad histórica excluye la diversidad de posibilidades, pero no para sustituirla por otra doctrina según la cual puede ocurrir cualquier cosa: las condiciones materiales de la existencia (económico-políticas e ideológico-culturales) circunscriben en cualquier situación el campo de posibilidades.

Por muy reducido que sea, el campo de lo posible existe siempre (pero) no debemos imaginarlo como una zona de indeterminación sino, por el contrario, como una región fuertemente estructurada que depende de la historia entera y que envuelve a sus propias contradicciones (CRD, I, 87).

La estructura social define no sólo la situación objetiva inicial sino también los fines que el proyecto confiere a la praxis. Más aún, la realización del proyecto genera consecuencias ajenas al control de quienes actúan pues las acciones se inscriben en una red infinita de relaciones que acaba siempre modificando la significación de los actos.

El individuo se objetiva y contribuye a hacer la historia superando el dato hacia el campo de lo posible y realizando una posibilidad entre todas; su proyecto adquiere entonces una realidad que tal vez ignore el agente y que, por los conflictos que manifiesta y que engendra, influye en el curso de los acontecimientos (CRD, I, 88).

28 M. Macció, "La dialéctica sartreana y la crítica de la dialéctica objetivista" en *Sartre y el marxismo*, cit., p. 107.

Se comprende, en virtud de lo anterior, el énfasis de Sartre en una concepción de la historia depurada de la convicción fatalista que acompaña a buena parte de los discursos marxistas donde el *advenimiento del socialismo* aparece como consecuencia inevitable de la lógica del capitalismo. En tanto forma específica de organizar las relaciones sociales y suprimir las relaciones basadas en la propiedad y en la dominación, el socialismo es visto por Sartre más como asunto de elección y construcción humana que como necesidad objetiva inherente al desarrollo del proceso histórico. No se trata, por supuesto, de una elección y construcción arbitrarias que puedan proponerse en cualquier circunstancia, sino sólo donde y cuando constituyen una posibilidad abierta por el curso mismo de los acontecimientos pero, en todo caso, es posibilidad abierta y no necesidad ineluctable. Sin embargo, para defender esta tesis justa sepultada por el objetivismo imperante en la doctrina oficial soviética, impuesta por esta ortodoxia como verdad incuestionable, Sartre termina por romper, desde el otro lado, la unidad sujeto/objeto.

Su polémica con la dialéctica objetivista encuentra un obstáculo imposible de superar en el problema de precisar la relación existente entre la praxis individual y el proceso histórico en el cual ésta se realiza. El discurso sartreano mantiene hasta el final el convencimiento adquirido en los primeros años de su formulación en el sentido de que el mundo histórico-social no puede ser concebido como trama de acciones y relaciones causalmente determinadas. La dimensión dialéctica de la historia tiene en la praxis-proyecto su fundamento y, a pesar de ciertos pasajes aislados —sobre todo en la *Crítica de la razón dialéctica*—, se rechaza la tesis de que la praxis emerge en una estructura histórica que la determina. En efecto, pueden encontrarse en esa obra textos como el siguiente:

afirmamos la especificidad del acto humano, que atraviesa al medio social aun conservando las determinaciones, y que transforma al mundo sobre la base de condiciones dadas [...] la más rudimentaria de las conductas se tiene que determinar a la vez en relación con los factores reales y presentes que la condicionan y en relación con cierto objeto que [...] trata de hacer que nazca. Es lo que llamamos el proyecto [...] en relación con lo dado, la praxis es negatividad (CRD, I, 86).

Sin embargo, no obstante aseveraciones como ésta, lo cierto es que el planteamiento decisivo deriva de la visión presentada de las determinaciones sociohistóricas —pasadas y actuales— como reino de lo práctico inerte, es decir, como negatividad muerta a diferencia de

la negatividad viva y dinámica de la praxis. De esta manera, la materialidad constituida en la historia se escinde en dos lados cuya vinculación se desvanece. La materialidad del campo práctico-inerte

no es la portadora de la dialéctica, el motor activo de la historia, sino simplemente el "motor pasivo" [...] la estructura relacional del proyecto existencial tiende así a dividirse en dos troncos: de un lado, el espíritu como libertad interior y, de otro, la materia como necesidad objetiva, relacionada con el espíritu por un simple constreñimiento de hecho. La necesidad pierde entonces su significado crítico de condición interna limitadora del proyecto, como proyecto de un ser finito que hace su historia en condiciones dadas, para recuperar el significado romántico de obstáculo externo, de límite, no en sentido relacional, sino en el de contraposición y como metafísicamente negativo. Si la existencia es proyecto dialéctico y finalidad, lo práctico-inerte es el campo de la antidialéctica.²⁹

Se ve, pues, dónde tiene su origen la tesis de que la dialéctica "tiene que provenir *de los individuos*". Si la materialidad construida en la historia no es, a su vez, determinante de la praxis individual y sólo opera como inercia *frente* a la cual se levanta el proyecto, entonces no es la totalidad de relaciones sociales la que vuelve posible e inteligible la acción individual: ésta obedece a una imaginaria interioridad (subjetividad) constituida de suyo. El empeño en sostener la irreductibilidad de la praxis por el temor de que, en caso contrario, ésta quede reducida a mero reflejo condicionado lleva a desconocer la presencia de la materialidad históricamente constituida en la gestación misma de la praxis. La propia caracterización de esa materialidad como lo *práctico-inerte* (reino de la antidialéctica) introduce una quiebra que le confiere a la subjetividad existencia sustancial. Las condiciones históricas en las que el hombre actúa quedan en relación de exterioridad respecto al sujeto que formula el proyecto. Si para el objetivismo el hombre es un medio inerte a través del cual la historia realiza sus propios fines, para Sartre, en cambio, la historia es ese medio inerte dado que el proyecto y los fines que éste implica nacen de la interioridad del individuo.

Las condiciones dadas no deciden por su cuenta el rumbo de la historia sin la mediación de la praxis-proyecto, pero ésta tampoco puede verse como si tuviera fundamento en sí misma pues se configura siempre de una manera específica precisamente por las condiciones en que se desenvuelve. Vale la pena considerar esto a la luz del resumen presentado por Macció de la tesis sartreana al respecto:

29 P. Chiodi, op. cit., p. 85.

Condiciones y acciones no son realidades homogéneas sino opuestas; esto significa que la realidad de la acción no está ya en la realidad de la condición, sino que la realidad de la acción está en el hombre, que la acción es comprensible solamente a partir de eso que el hombre es y quiere ser y no sólo a partir de eso que el hombre soporta, es decir, la condición dada. Entre la condición y la acción, entonces, se yergue el hombre, dotado de una tensión intencional.³⁰

No hay duda, en efecto, de que es el hombre quien realiza la acción, no las condiciones dadas; es incuestionable, asimismo, que el responsable de la intencionalidad del proyecto es el hombre. No parece tan indudable, sin embargo, que la acción es comprensible en virtud de lo que el hombre es y quiere ser, como si este ser —actual y proyectado— fuera derivable de una interioridad distinta a la que resulta de la eficacia constituyente de las propias condiciones. La comprensión de lo que el hombre es y quiere ser proviene del análisis de las condiciones, no de una reflexión adicional sobre el hombre en cuanto tal. La interioridad no es *algo* sobre lo cual inciden las determinaciones provenientes del exterior, sino el modo específico en que esas determinaciones se anudan en cada individuo.

"Habría que mostrar —escribe Sartre— la necesidad conjunta de 'la interiorización de lo exterior' y de 'la exteriorización de lo interior' [...]" (CRD, I, 90). Se puede aceptar esta fórmula para describir la praxis sólo si se entiende, a la manera heideggeriana, que el ser-ahí es siempre ya ser-en-el-mundo y, en consecuencia, *interioridad* y *exterioridad* no refieren a dos estructuras que primero son en sí mismas y después se relacionan, sino a dos facetas de la propia socialidad. De la serie infinita de determinaciones que conforman la objetividad exterior, cada interioridad subjetiva asume un número finito y limitado; se crea así la apariencia ilusoria de que la interioridad tiene fundamento en sí misma como algo ajeno y distinto a la exterioridad. Al acentuar Sartre el momento de la subjetividad, deja continuamente de lado el fundamento material sin el cual ese momento carece de consistencia alguna. "La realidad concreta y social, afirma Sartre, no es la máquina sino la persona que trabaja en esta máquina, recibe un salario, se casa y tiene niños, etcétera" (S y M, 168) . De la misma manera podría afirmar la realidad concreta y social no es el partido sino la persona que milita en ese partido, recibe una consigna, vota y asiste a una manifestación, etcétera; la realidad concreta y social no es la religión sino la persona que admite ciertas creencias, recibe la comunión, va a misa y se confiesa, etcétera; la realidad concreta y social no es la teoría sino

30 M. Macció, op. cit., p. 108.

la persona que investiga, recibe un saber acumulado, se gradúa y publica textos, etcétera. La lista podría prolongarse casi indefinidamente, pero lo cierto es que la persona en cuanto tal es una realidad abstracta. Adquiere carácter concreto precisamente mediante la forma en que es constituida por la máquina, el partido, la religión, la teoría, etcétera. Aquí se encuentra el fundamento material de la personalidad o, si se prefiere, de la subjetividad o de la interioridad.

Tal es, en rigor, el sentido de la tesis althusseriana de que la historia es un proceso sin sujeto, la cual convendría reformular, para despejar equívocos, subrayando no la ausencia sin más de un sujeto, sino la imposibilidad de escindir la unidad sujeto/objeto. Esta reformulación permitiría argumentar con más claridad en favor de la idea de que el carácter des-subjetivado de la historia no es, como cree Sartre, más aparente que real y, por el contrario, a pesar de la apariencia inmediata de que hay un sujeto constituyente del proceso, en verdad se trata de la constitución tanto de la subjetividad como de la objetividad en un único y mismo proceso. Se borrarían así malos entendidos, tantas veces repetidos, como el que figura en el texto antes mencionado de Rossana Rossanda:

Sartre reprocha a Lafort casi las mismas tesis sostenidas actualmente por Althusser: esto es, creer que la historia no tiene necesidad de un sujeto actuante, y que el mecanismo de la lucha de clases es el generador por sí mismo, de sus transformaciones fundamentales.³¹

Althusser no sostiene, sin embargo, que "la historia no tiene necesidad de un sujeto actuante". Es evidente que la historia sí tiene necesidad de *agentes* (para emplear el vocabulario adecuado). No se trata, pues, de negar lo obvio, es decir, la presencia de "agentes actuantes", sino de insistir en que la historia no es obra de un sujeto ya dado o preconstituido. El mecanismo generador de las transformaciones históricas es, en efecto, la lucha de clases o, más precisamente, el sistema de relaciones sociales, pero ese mecanismo interviene sólo a través de la actuación de los agentes y jamás puede prescindir de éstos, quienes, por lo demás, son y actúan en función de sus modos de inserción en tal mecanismo.

IV

Si bien el examen crítico de la razón dialéctica realizado por Sartre tiene el inconveniente de presuponer a la praxis proyecto individual como fundamento de la totalización histórica, lo que desemboca en una suerte de humanismo subjetivista inadecuado para vencer las

31 R. Rossanda, op. cit., p. 38.

insuficiencias del objetivismo, hay un aspecto de su pensamiento, sin embargo, que a pesar de no estar casi desarrollado apunta en una dirección hacia la cual es indispensable que avance la historiografía marxista si ésta ha de apoyarse en algo más que un conjunto de principios heurísticos de carácter general. Se trata de los llamados de atención formulados por Sartre contra la tentación de pasar muy rápidamente del nivel universal abstracto al plano singular concreto, y viceversa, con lo que se termina por identificarlos. Dos breves señalamientos suyos ilustran con precisión este problema: "hay que defenderse como sea de remplazar a los grupos reales y perfectamente definidos (la Gironda) por colectividades insuficientemente determinadas (la burguesía)" (CRD, I, 48); "los análisis de Guérin han sido deformados por la voluntad de llevar a cabo la reducción de lo político a lo social" (CRD, I, 44). Más allá de la referencia circunstancial a momentos específicos de la historia y la historiografía francesas, es clara la preocupación de Sartre por salir al paso de la inclinación ampliamente extendida entre los marxistas a desentenderse de la abigarrada riqueza de determinaciones de la singularidad concreta y quedarse apenas con las determinaciones abstractas: ocurre esto, por ejemplo, cuando en los agentes políticos se ve sin más a las fuerzas sociales como si la dimensión política fuera la reproducción puntual y exacta de lo social.

Jamás serán suficientes las advertencias contra esa reducción apresurada de lo ideológico y lo político a lo social; están justificadas, por ello, las frecuentes observaciones de Sartre (otro ejemplo: "igualmente absurdo resulta reducir demasiado de prisa la generosidad de la ideología a los intereses de clase" CRD, I, 47). Ahora bien, la tesis de que lo político y lo ideológico no son automáticamente reducibles a lo social no se deriva, como a veces sugiere Sartre, de la idea de que los individuos son la única realidad concreta. Es factible, en efecto, rechazar esta idea y sostener aquella tesis; rechazar, por ejemplo, la afirmación sartreana según la cual "no existen más que los hombres (no existen grandes formas colectivas como Durkheim y otros idealistas sociales pensaron)" (S y M, 167). Además de los hombres existen relaciones e instituciones sociales junto a otras formas colectivas sin las cuales hablar de *hombres* no pasa de ser una mala abstracción. Las formas colectivas que se presentan en la dimensión política, así como las formas discursivas que se presentan en la dimensión ideológica, sin embargo, no son la traducción directa e inmediata de las formas colectivas propias de la dimensión social.

En suma, la disputa entre las versiones objetivistas y subjetivistas de la dialéctica gira alrededor de un supuesto compartido: concebir como *inerte*, de modo explícito o implícito, a uno de los dos lados de la unidad sujeto/objeto, escindiendo tal unidad y confiriéndole a cualquiera de los dos polos un estatuto ontológico privilegiado. Ambas versiones desembocan

en modalidades idealistas del materialismo histórico y su oposición apenas oculta el sustrato común de ambas.