

# Los escritos póstumos de J. P. Sartre (II)

CELIA AMORÓS  
(Universidad Complutense)

## Homologías entre figuras éticas y estructuraciones de los conjuntos prácticos

En la línea de nuestra interpretación del conjunto de la obra sartreana desde las preocupaciones éticas que se ponen de manifiesto en los escritos póstumos, vamos a intentar reconstruir el análisis de las estructuras de «los conjuntos prácticos» de la *Critique de la Raison Dialectique* a la luz de las descripciones de ciertas actitudes éticas significativas tratadas por Sartre con cierta sistematicidad en los *Cahiers*. Esperamos poner así de relieve correspondencias llamativas entre lo que denominamos en otra parte<sup>1</sup> «figuras de la mala fe» —ya que estas descripciones lo son de las formas que puede adoptar «la mauvaise foi» al modo como había sido tematizada en *L'Être et le Néant*— y distintas modalidades en que se articula la praxis humana individual y colectiva, tal como nos son presentadas en la *Critique* en tanto que estructuras ontológicas.

En los *Cahiers*, y luego en *Verité et Existence*, Sartre lleva a cabo un estudio pormenorizado de la ignorancia como estructura y como actitud existencial. Aquí nos interesa especialmente este segundo aspecto, al que cabe llamar «le choix d'ignorance», en tanto que se relaciona con una retícula de actitudes tales como «la necesidad» y la sustitución de la verdad por la opinión, entre otras. En el núcleo de esta retícula encontramos la elección de la mera creencia como la otra cara del escepticismo: como lo afirma Sartre, «la volonté d'ignorer la vérité se tourne nécessairement en négation qu'il y ait une vérité»<sup>2</sup>. Pues «le fondement de la Vérité est la liberté. Donc l'homme peut choisir la non-vérité», en la medida misma en que puede elegir la no libertad —no en otra cosa consiste la mala fe—. «Ainsi, de toute évidence, le fondement de toute révélation d'être est la liberté, c'est-à-dire le mode d'être d'un être qui est à soi-même son propre

---

1. Cfr. C. AMORÓS. «La ética en J.P. Sartre». En V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, t. III, Barcelona, Crítica, 1989.

2. *V. et E.*, cit, p. 82.

projet». Por ello, para Sartre, la riqueza de un «pour-soi» se calibra por la multiplicidad de sus proyectos —siempre expresión en último término de un proyecto fundamental—, en función de los cuales puede medirse «la cantidad de ser que le es dado revelar». El conocimiento, en tanto que develamiento, «ne peut avoir de sens que pour une liberté. Mais, réciproquement, il est impossible que le surgissement d'une liberté n'implique une compréhension dévoilante de l'Être et le projet de dévoiler. Bref, pas de liberté sans vérité»<sup>3</sup>. La libertad, al proyectarse en sus fines, ilumina el ser en cuanto lo somete-a la vez que ella misma se somete-a la contrastación «véri-fiante». Se constituye así en hacedora de verdad como develamiento correlativo al proyecto mismo. Este develamiento es siempre parcial, pues toda determinación es limitación, y procesual, como lo es la verificación en tanto que contrastación permanente con el ser sometido a reorganización, que puede siempre corregir mis anticipaciones y mis presuntas evidencias. En la medida, pues, en que libertad y verdad se coimplican y la asunción de la libertad por ella misma, o buena fe, se identifica con el querer de la verdad, puede decirse que en Sartre la gnoseología es ética.

En el contexto de esta peculiar gnoseología, en la que se produce un curioso encuentro de platonismo y pragmatismo —correspondencia entre densidad ontológica y rango epistémico, combinada con una concepción operacionalista de la intuición—, la teoría de la opinión no podrá dejar de tener sugerentes implicaciones. Una opinión es, ante todo, algo de lo que uno se afecta como si no lo eligiera: la opinión «se tiene». Y como se tiene sólo a título de opinión, se adopta en relación con ella un minimalismo gnoseológico que nos exime de la obligación de verificarla, así como de asumir la actitud responsable que le corresponde a la libertad frente a la verdad, la cual, precisamente por ello, es una pretensión con respecto a mi libertad. En este punto se encuentran resonancias cartesianas. «L'opinion vient de l'hérédité, du milieu, de l'éducation. En même temps —Platon a raison— le corrélatif de l'opinion est la région du jeu d'être entre l'Être et le Non-Être<sup>4</sup> puisque la *vision* est dévoilement de l'Être et qu'ici la vision est refusée au nom de l'impuissance à *opérer*. L'opinion est donc croyance contingente au sujet d'un fantôme d'être»<sup>5</sup>. La opinión es lastre del pasado, en lugar de ser el precipitado de esclarecimiento que arroja el movimiento mismo de mi transcendencia hacia el porvenir. «À la limite, l'opinion est pur *trait de caractère*. Pour finir, vouloir un monde d'opinions, c'est vouloir une moindre *vérité*, c'est-à-dire à la fois un moindre Être, une moindre liberté et un rapport plus lâche entre la liberté dévoilante et l'En-soi»<sup>6</sup>. Si quiero «menos ser», es por miedo

3. *Ibidem*, p. 41.

4. Cfr. *Le Sophiste*, S 240, ed. des Belles-Lettres [N. de Fd.]

5. *V. et. E.*, p. 82.

6. *Ibidem*.

del ser, luego mi opinión —vamos a verlo enseguida— tiene que ver con la impotencia; como quiero menos libertad, me busco una coartada ante la angustia que la asunción de mi libertad me produce —recuérdense los análisis de *L'Être et le Néant*—, luego estoy en la mala fe —a la que se podría calificar de error ontológico— precisamente porque, al negar la posibilidad de toda verdad —lo que equivale a optar por el mínimo posible de relación entre *l'en-soi* y el *pour-soi*— pretendo conjurar el riesgo de que «mi opinión» no sea sino un error epistemológico.

Ahora bien: existe un tipo de relación práctica entre agentes humanos que es de suyo generadora de impotencia y que, en la misma medida, funciona como cadena transmisora de opiniones o creencias. Nos referimos a lo que llama Sartre en la *Critique* «la serialidad»: las distintas prácticas individuales están dispuestas de tal modo que se produce entre ellas una alteración sistemáticamente recurrente, constituyendo cada una de ellas, y de forma giratoria para todas las demás, un «centro de fuga», de tal manera que los resultados de cada acción le escapan y se produce un efecto seudosintético precisamente como resultado del carácter sistemáticamente desconcertado de este tipo de conjunto práctico. La determinación de los precios en el mercado de libre concurrencia, o el resultado de unas elecciones en nuestras democracias formales serían ejemplos paradigmáticos de lo que llama Sartre «prácticas seriales». Pues bien: a la serialidad como estructura corresponde lo que llama Sartre «pensamiento serial», que viene a ser el pensamiento propio de la impotencia o, si se quiere, la impotencia misma del pensamiento, que se traduce en creencia. (Recuérdense los análisis de *L'Être et le Néant* sobre «la fe de la mala fe»...). La alteración en serie de los comportamientos guarda así una íntima conexión con «las reglas de la creencia: lo que cada cual cree del Otro es que el Otro informa en tanto que Otro (o en tanto que la noticia le viene ya de Otro); dicho de otro modo, es la información negativa, en tanto que ni el que la recibe ni el que la transmite han podido ni pueden verificarla. Y con respecto a esta impotencia de ambos, que no es sino la serialidad misma como totalidad negativa, no habría que pensar que cada cual cree a su informante a pesar de ella; por el contrario, es ella lo que funda y mantiene en cada cual, en tanto que Otro, la creencia en el otro, como medio de propagación de la verdad como *otro*. Si creo no es *a falta* de poder verificar, o porque otorgo confianza al informante (lo cual restablecería la relación directa de reciprocidad), ni reservándome el verificar y dado que es más prudente prepararse para lo peor. Creo porque, en tanto que Otro, la verdad de una información es su serialidad, es decir, la serie infinita de impotencias que van a actualizarse, se actualizan, se han actualizado y me constituyen *a través de los Otros* como *transmisor práctico-inerte* de la verdad»<sup>7</sup>. Creo, no *quia absurdum*, como decía Tertu-

7. C.R.D., t.I

liano, sino en virtud de la alteridad recurrente de la creencia que es todo uno con la remisión giratoria de mi impotencia a la de todos los otros. En la serialidad, la soledad de cada cual secunda a las otras soledades precisamente porque cada cual está solo y cree que así dejará de estarlo, con el resultado de reforzar su propia soledad y la de todos, que le secundan a él a su vez para salir de la suya.

En estas condiciones, se cree en el vestido del Emperador porque la recurrencia serial impedirá que nadie diga —ni vea, lo que en este caso es lo mismo— que el Emperador está desnudo. Ver la desnudez del Emperador se identificaría con el proyecto mismo de liquidar la estructura serial del conjunto práctico y transformarla en grupo en fusión, en una diferente forma de articulación de las prácticas humanas, articulación que vamos a tratar de describir en su isomorfismo con las propuestas éticas planteadas en los *Cahiers* en torno a «*l'appel*».

Tanto en la figura ética del llamamiento de una libertad a otra o a otras para recabar su ayuda con respecto a la realización de un fin propuesto, como en el conjunto práctico constituido en grupo de fusión, se realiza la reciprocidad de las libertades a la vez que su autonomía. En efecto, la disolución de la serie en el grupo en fusión conlleva, ante todo, la disolución de la alteridad: «dans la relation sérielle... l'unité comme Raison de la série est toujours *ailleurs*; dans l'Apocalypse (o momento en que esta disolución se produce)... l'unité synthétique est toujours *ici*»<sup>8</sup>, es decir, hay una praxis común cuyo centro de gravedad es ubicuo, como ocurre en el ejemplo paradigmático de la acción del barrio de Saint-Antoine en la toma de la Bastilla. En estas condiciones, la acción de cada cual es, en todos y en cada uno, la acción común del grupo. «C'est à partir de là que sa propre action comme souveraine (unique et commune tout ensemble) se donne des lois en lui et en tous par son simple développement. Tout à l'heure, il fuyait parce que *on* fuyait; à présent il crie: "Arrêtons-nous!" parce qu'il s'arrête et c'est une seule et même chose que de s'arrêter et de donner l'ordre de s'arrêter puisque l'action se développe en lui et en tous par l'organisation impérative de ses moments»<sup>9</sup>. Surgen consignas por doquier, pero no puede decirse que nadie las obedezca. «Qui obéirait? et à qui? Ce n'est rien d'autre que la *praxis* commune devenant en un tiers régulatrice d'elle-même chez moi et chez tous les autres tiers dans le mouvement d'une totalisation qui me totalise avec tous»<sup>10</sup>. En el grupo en fusión, libertad y fraternidad se coimplican necesariamente. Pues la libertad de la praxis individual, aunque constituyente en última instancia, es abstracta e impotente frente a las contrafinalidades que su acción genera al objetivarse en «lo práctico-inerte» (la materia trabaja-

8. *C.R.D.*, t. II, *op. cit.*, p. 461.

9. *Ibidem*, p. 474.

10. *Ibidem*, p. 481.

da), ámbito común de las objetivaciones —que, por ello mismo, devienen alienaciones— de praxis individuales dispersas, atomizadas y desconcertadas, cuya conexión entre sí por referencia a lo «práctico-inerte» que a todas ellas escapa en un proceso recurrente no puede ser, como hemos visto, sino serial. Si la libertad quiere recuperar su poder frente a lo «práctico-inerte» —que ha desarrollado una vida propia a costa de unas prácticas cuya impotencia remite giratoriamente entre sí, la de cada cual a todas las otras y la de todas a la de cada cual, al modo de centros hemorrágicos— y controlar sus objetivaciones, ha de buscar un modo de articulación concertada con las otras prácticas de manera que los centros de fuga se conviertan en lugares de potenciación de las prácticas de todos los agentes: cuando este proceso se produce prácticamente, en condiciones precisas que aquí no vamos a detallar, nos encontramos frente a la modalidad de práctica constituida que Sartre denomina «el grupo en fusión». Aquí «la liberté s'arrache à l'aliénation et s'affirme efficacité commune. Or, c'est précisément ce caractère de liberté qui fait naître en chaque tiers la saisie de l'Autre (de l'ancien Autre) comme *le même*: la liberté est à la fois ma singularité et mon ubicuité. Dans l'autre, qui agit *avec moi*, ma liberté ne peut se reconnaître que comme *la même*, c'est-à-dire comme singularité et ubicuité»<sup>11</sup>. Pues bien: del mismo modo que la estructuración práctica de la serialidad se doblaba de la configuración del pensamiento —o, mejor, del no pensamiento— como opinión o creencia, la del grupo en fusión se traduce en pensamiento liberador... «il existe des conduites de groupe et des pensées de groupe en tant que la *praxis* commune se donne ses propres lumières, et ces pensées pratiques ont pour structure essentielle de dévoiler le monde comme réalité nouvelle à travers la négation de l'ancienne réalité d'impuissance, c'est-à-dire à travers la négation de l'impossibilité d'être homme»<sup>12</sup>.

En los textos citados puede verse con claridad que, si bien la teoría de los conjuntos prácticos aparece elaborada en el contexto de la *Critique* como una teoría ontopraxeológica —recordemos que Sartre pedía una «lógica de la acción humana» como propedéutica necesaria de todo tratamiento del problema de «la moral en Historia»—, no deja por ello de tener connotaciones éticas. La creencia, correlato de la serialidad en la *Critique*, se relaciona en *Vérité et Existence* con la voluntad de ignorancia como mala fe, y en los análisis de *L'Être et le Néant*, tal como lo hemos apuntado, la mala fe aparece como posible en último término porque es fe, creencia, y la creencia se caracteriza por no ser nunca suficiente creencia —en la medida en que creer no es sino querer creer o creer que se cree— y, en cuanto se sabe creencia, no es ya «más que creencia», minándose así como tal, según los conocidos análisis hegelianos desarrollados en *Glauben und Wissen*. La evidencia de la intuición develadora, propia

11. *Ibidem*, p. 502.

12. *Ibidem*, p. 505.

del grupo en fusión, que ilumina el campo práctico a la nueva luz del proyecto de acción concertada y de eficacia común, es el trasunto de la estrecha interdependencia entre verdad —entendida como proyecto «vérfiant»— y libertad —en cuanto transcendencia respecto de lo dado que implica su desciframiento esclarecedor a la luz del fin propuesto, tal como se plantea —ya hemos tenido ocasión de verlo— en *Verité et Existence*. Podremos ver, en la misma línea, las correspondencias entre la organización del grupo juramentado y el modo como se fragua la opacidad de «el pensamiento impensable», el slogan monstruoso y ambiguo, vacío y sobredeterminado a la vez, que Sartre ejemplifica en «el socialismo en un solo país», si bien no encontramos este análisis hasta la edición póstuma del libro II de la *Critique*.

Por otra parte, no podemos dejar de percibir analogías bien significativas entre las descripciones del grupo en fusión en la *Critique*, a las que sumariamente hemos hecho referencia, y ciertos rasgos que destaca Sartre en los *Cahiers* como característicos de la «reflexión pura» o conversión. En esta modalidad de reflexión, catártica y purificadora, el proyecto existencial es reasumido temáticamente por la conciencia, si bien, a diferencia de la reflexión cómplice —como tendremos ocasión de ver—, respetando su propio sentido ex-stático u orientado hacia fines distintos del propio proyecto, en lugar de pretender tomarse a sí mismo por objeto. El proyecto resulta éticamente convalidado en esta peculiar operación reflexiva por virtud de su re-constitución tética y ex-stática a la vez, o, por decirlo en palabras de Sartre, porque la reflexión no es sino «projet d'assumer ce projet», redimiéndolo así de la mera contingencia, legitimándolo como «decisión radical de autonomía», fundándolo en «*l'accord avec soi*» —tanto si se trata de suspenderlo como de prolongarlo—. «Si le projet ne se récupère pas contemplativement, du moins se récupère-t-il *pratiquement*. La réflexion le fait *sien*, non pas par identification ou appropriation mais par assentiment et alliance. Autrement dit la conversion consiste à renoncer à la catégorie *d'appropriation*, qui ne peut régir que les rapports du pour-soi avec les choses, pour introduire dans le rapport interne de la Personne la relation de *solidarité*, qui sera plus tard modifiée en solidarité avec les autres. En refusant de posséder le réfléchi, elle dévoile le caractère inappropriable de *l'Erlebnis* réfléchi. Mais en même temps elle réalise un type d'unité spécial à l'existant qui est l'unité *morale* par mise en question et accord contractuel avec soi. Autrement dit l'unité n'est jamais donnée, ce n'est jamais de l'être. L'unité est volonté»<sup>13</sup>. Ahora bien ¿qué se producía, según vimos, en el grupo en fusión? Cada praxis individual era reasumida por una praxis colectiva que no consistía en no sé qué hiperpraxis —pues no existe hiperorganismo alguno— sino, por decirlo así, en la constitución de todos los proyectos, el mío y el de cada cual, en totalizadores de los proyectos de todos, es decir, del mío y del de cada cual.

13. *Cahiers pour une morale*, op. cit., pp. 495-6.

En este sentido, la praxis constituida —y constitutiva del grupo en fusión— no es sino el proyecto de reasumir proyectos integrándolos con vistas a un fin común —el grupo en fusión no se toma a sí mismo por objeto sino que consiste y se agota en su tensión práctica y ex-stática hacia el objetivo común—. El proyecto totalizador de proyectos —o proyecto de segundo grado, como vamos a llamarle— no alcanza a título de objeto a su propia praxis unificante en la síntesis totalizadora: yo proyecto la totalización en tanto me proyecto a mí misma como parte de ella, pero, justamente por eso: «je ne puis réaliser une intégration réelle du moi-même au groupe, dans la mesure même ou j'opère l'unité synthétique, cette unification ne peut figurer dans la totalité comme unité unifiée»<sup>14</sup>. En el caso de que mi praxis proyecte una huida en grupo como praxis común, «le mouvement qui me découvre ce groupe dans son action me renvoie à la même action, opérée par moi dans le groupe, en tant que membre du groupe, mais à cet instant le mouvement s'arrête et me désigne comme devant être intégré dans ma réalité organique à l'ensemble que je viens de constituer. En un mot, mon intégration devient une tâche à accomplir»<sup>15</sup>; mi praxis en tanto que unificadora con respecto a mi praxis en tanto que unificada «se présente comme la même dans le très léger décalage qui vient de la non-réalisation de l'appartenance; et comme elle est liberté, cette *distance* infinitésimale (mais infranchissable) la produit comme *libre réflexion* ici de l'action commune...»<sup>16</sup>. Tenemos, pues, la distancia problematizadora de la praxis respecto a una praxis que es asumida como la misma sin que sin embargo se produzca entre ellas el tipo de repliegue reflexivo que haría que la praxis pudiera alcanzarse a sí misma como objeto (es decir, lo que se produciría en la reflexión cómplice). Esta estructura homologa significativamente la articulación entre las praxis definitoria del grupo en fusión con la que caracteriza la vinculación solidaria y convalidadora del proyecto existencial consigo mismo en la reflexión pura o conversión, es decir, versión reflexiva del proyecto hacia su propia confirmación legitimadora entendida como un querer del querer de sus objetivos. Así, si en la reflexión pura el proyecto renuncia «a la búsqueda del ser» —y, *a fortiori*, a la imposible síntesis del en-sí para-sí que lo condenaría a no ser sino una «pasión inútil»— para volcarse en un develamiento del ser que dé sentido a su sacrificio ex-stático, el grupo en fusión carece de pretensiones en cuanto a su propia estabilidad ontológica se refiere: su —por otra parte precario, pues se diluye tras la consecución del objetivo— ser común no es sino la tensión convergente de las diferentes prácticas hacia el objetivo en tanto que común; es «resurrección de la libertad» —y en este sentido para-sí—, pero, del mismo modo que el *pour-soi* de *L'Être et le Néant* fundaba su propia nada sin ser fundamento de su propio ser, el

14. *Ibidem*, p. 507.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*, p. 507. Subrayados míos.

grupo en fusión reabsorbe en la praxis común, como en su fundamento práctico-constituyente, el mundo práctico-inerte de las objetivaciones alienadas producto de las prácticas seriales, sin tener no obstante la posibilidad ni los medios de dar consistencia ontológica a esa fundamentadora reabsorción nihilizante: la plasmación en el ser de los resultados de la acción común es inversamente proporcional a la tensión sintética del grupo en tanto que praxis colectiva. Como la reflexión pura, el grupo no quiere el ser, sino la existencia; como ella, reasume temáticamente el proyecto, pero lateral y oblicuamente, en tanto que su mirar de frente se dirige a los objetivos, no al encuentro objetivante con el proyecto en cuanto tal. Por otra parte, en la reflexión pura o conversión el proyecto logra el *unum* moral como reasunción de la diáspora del mero proyecto ontológico no convalidado; el grupo en fusión, a su vez, es el *unum* ético por excelencia en cuanto unidad práctica en la que se realiza la autonomía moral, ya que nadie obedece a ninguna ley que, en cuanto miembro del grupo, él mismo no se haya dado, puesto que cada cual es regulador de la acción común. Y podemos recordar asimismo que, por la reflexión purificadora o conversión, el proyecto, al ser convalidado por una instancia que no es sino el proyecto mismo que lo reasume —o lo suspende— a la vez téticamente e *in obliquo*, instituye su autonomía como contrapartida a su disponibilidad permanente para comparecer ante sí mismo como instancia crítica.

Nos habíamos referido, además, a la «relación de solidaridad» intrapersonal, por así decirlo, propia de la conversión a la buena fe, en tanto que prefiguradora de una relación de «solidaridad con los demás». Si la buena fe se caracteriza por un querer lo que se quiere, esta actitud predispone a querer —al menos en principio— lo que los demás quieren. De este modo, podemos aproximar el tema de la conversión al tratamiento de que Sartre hace objeto en los *Cahiers* a un tipo de actitud ética que viene a presentar como contrapunto de lo que hemos llamado «las figuras de la mala fe»: la violencia, la exigencia, la súplica, la necesidad, la voluntad de ignorancia, etc. Se trata de «*l'appel*», del llamamiento de una libertad a otra u otras libertades para solicitar su *ayuda* en relación con un fin determinado cuya realización les es propuesta. La solicitud de ayuda no se basa en una unidad ni en una solidaridad ontológica previa entre las libertades: parte, por el contrario, de la diversidad de éstas así como de sus fines respectivos, y propone una solidaridad que «ha de ser construida a través de la operación común». Así planteada, es un llamamiento a la comprensión, al desciframiento por parte del otro del ser-en-situación de aquél que solicita ayuda, y esa solicitud de interpretación de una determinada situación que ha de propiciar la concesión de la ayuda acepta en principio el ser relativizada, si se diera el caso, por un develamiento de la situación «inverso y recíproco» por parte de aquél a quien la ayuda le es solicitada. Invoco la misma libertad por la que me permito el solicitar la ayuda como razón para que el otro me la niegue sobre la base de una

estimación de sus circunstancias (el apremio de sus propios fines, que absorben por completo su eventual disponibilidad) como imposibilitadoras de que me dispense la ayuda que le pido. (En este punto la solicitud de ayuda se distingue radicalmente de la exigencia, que ordena algo incondicionalmente a una libertad supuestamente incondicionada, al margen de toda situación y que haría abstracción de toda circunstancia).

La solicitud de ayuda, así como su prestación, aparece, pues, de este modo, como gratuita. Y en esta gratuidad consiste para Sartre, precisamente, su moralidad. Moralidad basada en su concordancia —no olvidemos que la ética sartreana es ontológica— con la estructura teleológica y ex-stática del proyecto humano, así como con la comprensión inmediata de este proyecto —que se identifica con la reproducción intencional del movimiento mismo por el que aquél se tensa hacia su propio fin—, comprensión práctica y, en tanto que tal, simpatética y solidaria. Esta comprensión pone los fines como valiosos en tanto que una libertad los quiere, pues el valor no es para Sartre sino la rúbrica —siempre esbozada aunque nunca realizada<sup>17</sup>— de la reunión del proyecto con su realización. Es, pues, valioso que se realicen fines y por ello, como lo hemos dicho en otra parte, *fines sunt servandi*<sup>18</sup>. «On a d'abord tendance à aider quelqu'un à poursuivre et réaliser sa fin, quelle qu'elle soit. C'est le préjugé favorable. Après, mais seulement après, vient l'idée que cette fin peut être incompatible avec les miennes ou avec un système de valeurs auquel j'adhère. C'est la *serviabilité*, infiniment plus répandue qu'on ne croit et dont le principe est: toute fin est bonne, comme future réalisation de valeur, jusqu'à démonstration du contraire. Si je demande à un passant de m'indiquer une rue, ce peut être pour faire un vol ou un crime. La défiance voudrait que le passant s'assure que mes buts ne sont pas mauvais. Il ne le fait pas. Ce n'est pas parce qu'il suppose nécessairement que ces buts soient *moraux*, c'est parce qu'il pose *a priori* qu'il est bon qu'un but soit atteint»<sup>18</sup>. *L'esprit de sérieux*, como forma de la mala fe, descalifica con prepotencia y altivez los fines ajenos, trascendiéndolos desde los propios valores instituidos en objetividades subsistentes. Pero el que yo no trascienda los fines ajenos no implica que los adopte como propios; la estructura de la ayuda consiste en que, justamente, colaboro a su realización en tanto que fines del otro. Sin embargo, la «comprensión preontológica» del fin del otro —de un modo análogo a lo que ocurre con la motricidad de las imágenes— conlleva por mi parte el esbozo práctico de la adopción del fin ajeno. Así «toute fin est vertigineuse pour une liberté parce qu'elle se propose comme une création à faire et comme un moyen de faire exister de l'être et parce qu'elle ne peut apparaître qu'à une liber-

17. C. AMORÓS, «Críticas a la ética kantiana en los escritos póstumos de J.P. Sartre», en J. Muguera y R. Rodríguez Aramayo (eds), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989.

18. *Cahiers*, op. cit., p. 286.

té qui l'esquisse»<sup>19</sup>. Ahora bien, esta libertad no debe querer —si ha de ser de buena fe— suplantarse la libertad ajena usurpando su fin —como tampoco descalificándolo—; ha de desear que el fin sea realizado por el otro, haciendo de sí mismo una transcendencia que el otro deberá, a su vez, transcender. No porque su libertad tenga un poder incondicionado sobre la mía sino porque, por el contrario, se encuentra «en dificultad», y, en la medida en que me hago transcender libremente al adoptar sus fines, no me veo extrañada de mí misma —como ocurriría en el caso de la exigencia— ni se ven por ello absorbidos mis fines propios. «En un mot je suis à la fois hors de la fin et dedans, la liberté de l'autre est à la fois le prolongement de ma liberté dans la dimension de l'alterité— puisqu'elle poursuit la fin que je poursuis— et à la fois ce qui sépare la fin de moi, l'enlève et la soutient par-delà»<sup>20</sup>.

En la descripción sartreana del grupo en fusión en la *C.R.D.* encontramos, en la clave ontológico-política de la teoría de los conjuntos prácticos, ciertos isomorfismos con respecto a esta concepción de la ayuda como respuesta al llamamiento de la libertad por la libertad. En primer lugar, porque en esa figura práctica la libertad de cada cual se reconoce en el otro como siendo la misma: en efecto, al encontrarse en todas partes el centro de gravedad de la totalización por la praxis común, la libertad es ubicua. Pero sin perder por ello su singularidad: mi libertad no es absorbida en ni por ninguna praxis hiperorgánica. Y, en este sentido, como en el caso de la ayuda, está a la vez dentro y fuera de ese medio práctico que no es sino la versión praxeológica sartreana de la voluntad general a la vez que de la ciudad de los fines. Por decirlo en palabras de Sartre, en el grupo «chaque tiers en tant qu'il fait la même operation et lance un mot d'ordre devient en moi la règle de ma liberté et par là m'intègre réellement à cette totalisation qui revient sur lui sans se refermer. Par lui, une intériorité se crée comme nouveau type de milieu (milieu de la liberté) et je suis dans cette intériorité: qu'il monte sur une chaise, sur le socle d'une statue, qu'il harengue la foule, je suis *dedans*; que je monte à mon tour sur le piédestal qu'il s'est choisi, je suis intérieur encore mais cette intériorité se tend à la limite, un rien pourrait en faire une extériorité (par exemple, si je me trompe sur l'action commune, si je propose au groupe un autre objectif que le sien). Ainsi dans le cas simple du groupe en fusion, mon être-dans-le-groupe, c'est mon intégration à lui par tous les tiers régulateurs en tant que *le même* libre support d'une action commune au sein de la multiplicité intériorisée, et c'est en même temps —ou alternativement— mon appartenance à la totalisation que j'opère —et qui est *la même*— en tant que je ne puis moi-même me totaliser»<sup>21</sup>. La inmanencia-transcenden-

19. *Cahiers*, op. cit., p. 288.

20. *Ibidem*, p. 291.

21. *C.R.D.*, cit., p. 508.

dencia es, pues, la relación constitutiva del grupo en fusión como medio práctico de la libertad, al modo como el estar a la vez dentro y fuera del fin se articulaba en la ayuda según la descripción sartreana. Sólo que la ayuda es una figura que se mueve en el nivel puramente ético en las relaciones interindividuales, y el grupo en fusión es concebido como un constructo práctico dotado de eficacia política, que funciona asimismo desde supuestos políticos —la asunción de objetivos comunes por parte de una colectividad sobre la base de la amenaza o del peligro enemigos— y cuya estructura ontológica se encuentra elaborada de forma más sistemática. Sin embargo, en su inspiración profunda laten las mismas pulsaciones éticas que llevaron al Sartre de los *Cahiers* a erigir la ayuda ante el llamamiento de las libertades como el paradigma de la actitud de la buena fe cuya máxima podría ser universalizada en estos términos: «Quant à la base même de mon choix d'aider elle est claire à présent: que le monde ait une infinité d'avenirs libres et finis dont chacun soit directement projeté par un livre vouloir et indirectement soutenu par le vouloir de tous les autres, en tant que chacun veut la liberté concrète de l'autre, c'est-à-dire la veut non dans sa forme abstraite d'universalité mais au contraire dans sa fin concrète et limitée; telle est la maxime de mon action»<sup>22</sup>.

Por otra parte, tanto en la ayuda como en el grupo en fusión se pone de manifiesto la autonomía de la libertad —requisito de la moralidad—. En cuanto que la ayuda es generosidad, mi libertad no es transcendida sino en tanto que ha querido libremente hacerse transcender hacia los fines del otro adoptados por mí. Y esa generosidad es, a su vez, respuesta a otra generosidad, pues la libre propuesta de mis fines a modo de convocatoria para las otras libertades es una forma de don, de reconocimiento; por ello, yo no podría pedir ayuda de buena fe a alguien a quien no estaría dispuesta a ayudar: «L'appel est en lui-même dès son surgissement réciprocity». En esta reciprocidad mi libertad, libremente dada, es recuperada y enriquecida en la medida en que tiene como su ideal «faire qu'un avenir multidimensionnel vienne perpétuellement au monde, remplacer la totalité fermée et subjective comme idéal d'unité par une diversité ouverte d'échappements s'étayant les uns sur les autres, c'est poser qu'en tout cas la liberté vaut mieux que la non-liberté»<sup>23</sup>. Y en el grupo en fusión se engendran por doquier consignas que, en la medida misma en que son secundadas, no expresan sino la función reguladora de la praxis común sobre sí misma encarnada en el «tercero mediador» de turno que la formula. Por ello sería falso decir que estas consignas son obedecidas. «Qui obéirait? et à qui?», se pregunta Sartre, teniendo en cuenta que en el grupo en fusión en cuanto tal no hay jefes ni división de funciones institucionalizados.

22. *Cahiers*, op. cit., p. 292.

23. *Ibidem*.

Para cada individuo del grupo «sa *praxis est sienne* en lui, comme libre développement en un seul de l'action du groupe total en formation... C'est à partir de là que sa propre action comme souveraine (unique et commune tout ensemble) se donne des lois en lui et en tous par son simple développement. Tout à l'heure, il fuyait parce qu'on fuyait; à présent il crie "Arrêtons-nous!" parce qu'il s'arrête et c'est une seule et même chose que de s'arrêter et de donner l'ordre de s'arrêter puisque l'action se développe en lui et en tous par l'organisation impérative de ses moments»<sup>24</sup>.

Si en la ayuda, como lo hemos visto, se asumía «la totalidad destotalizada» —pues los fines respectivos mantienen su sustantividad y ninguno es subsumido bajo el del otro, por más que estén articulados—, el grupo en fusión representa justamente la totalización en su forma ex-stática, tensada y orientada toda ella hacia el objetivo común y agotando todo su ser —que no es sino la carencia de estabilidad ontológica— en esa tensión que constituye la praxis común. Ahora bien, la deriva lógico-praxeológica —que puede tener o no correlato cronológico— del grupo en fusión es el grupo juramentado. La libertad ha descubierto en el grupo el medio práctico de su reafirmación frente a la recuperación por «lo práctico-inerte» de sus objetivaciones —al modo como, en *L'Être et le Néant*, el para-sí resultaba ser víctima de recuperación por el en-sí del movimiento de su trascendencia—; o, si se prefiere, la libertad ha debido reconocerse bajo las especies de la fraternidad. Sin embargo, esta libertad-fraternidad se ve amenazada de recaída en la serialidad cuando los objetivos inmediatos de la praxis común han sido logrados, y, de este modo, la perduración de los vínculos de fraternidad se ve condicionada a que la libertad se confirme de nuevo en su *conatus* en la forma de libertad juramentada. Es el paso del grupo en fusión al grupo juramentado, es decir, al grupo que se pone para sí como objetivo inmediato —así sea para poder, a medio y largo plazo, hacer frente a objetivos comunes— en actitud reflexiva.

Esta nueva práctica reflexiva constitutiva del grupo como tal viene a ser el *pendant* de «la reflexión cómplice» de *L'Être et le Néant*, así como el grupo en fusión lo era de «la reflexión pura» — que no aparece tematizada, como ya lo vimos, hasta los *Cahiers*—. Recordemos, en efecto, que en esta forma de reflexión, impura o cómplice, el proyecto —individual, en el nivel del tratamiento de *E.et.N*— intentaba recuperarse a sí mismo de su condición diaspórica tomándose por objeto y, por así decirlo, mirándose de frente. Recordemos también —Sartre desarrollará este punto en los *Cahiers*— que esta forma de reflexión está condenada al fracaso, pues, por la misma razón que el sujeto no puede ser sustancia— y por ello el grupo en fusión está condenado a asumir su inconsistencia ontológica—, la sustancia no puede ser sujeto —pues el ser-común del grupo, si bien remite al juramento como al vínculo práctico que lo constituye, pone de

24. C.R.D., p. 474.

manifiesto la fragilidad de dicho vínculo, al albur de los avatares de las libertades individuales, como su soporte, y deriva en aparato institucionalizado que reabsorbe y vampiriza, al menos en buena medida, las iniciativas de la libertad—. No obstante, el juramento es una práctica mediante la cual la libertad se autoimpone el hacer de sí misma realización de una praxis común reguladora que no descansa sobre «hiperpraxis orgánica» alguna —luego carece de estatuto ontológico—, y que viene a consistir en la constitución de la propia praxis individual, así como la de todos los otros miembros del grupo, en *analogon* o remedo imaginario de la función reguladora de la praxis común inexistente<sup>25</sup>; dicho de otro modo, en hacer de sí misma la materia o el instrumento que encarna el *desideratum* de una praxis hiperorgánica que no existe sino como el ideal regulador constituyente del propio grupo. El juramento, desde este punto de vista, sería el límite mismo de lo que puede hacer la praxis por ser sustancia, así como el punto crítico de una sustancia que es todo lo sustancia que puede ser teniendo en cuenta que su ser, en última instancia, no remite sino a la praxis. La libertad de este modo se compromete para que el grupo —es decir, la permanencia misma de su condición de posibilidad— exista, pero, en esta reflexión sobre sí mediada por el ser-para los otros —es decir, los otros miembros del grupo testigos y depositarios de mi juramento—, la libertad que se toma a sí misma por objeto se transmuta en necesidad, en asunción de su propia inercia. El grupo juramentado, en este nivel y desde este punto de vista, plantea un drama ontológico isomórfico al de la reflexión cómplice y, como veremos más adelante, está, como ella, condenado al fracaso por querer ir más allá de lo que permite «la totalidad destotalizada», o, si se prefiere, por tener la prometeica pretensión de recuperar «la diáspora».

Uno de los análisis fenomenológicos más interesantes y completos que pueden encontrarse en los *Cahiers* es el de la exigencia. Aparece como una forma de la mala fe y como fundamento del deber, base de la moral kantiana, que es objeto por parte de Sartre de una dura crítica<sup>26</sup>. A diferencia del llamamiento a la libertad en el caso de la petición de ayuda, lo característico de la exigencia es presentarse a la libertad como algo incondicionado, haciendo abstracción del hecho de que la libertad es una libertad en situación. De este modo, al imponer un fin de forma incondicionada y al margen de toda situación, la exigencia desarticula la relación orgánica que debe existir entre los medios y los fines; no quiere saber nada referente a la viabilidad o no viabilidad de la consigna impuesta: aquello que es objeto de exigencia ha de ser viable, prescindiendo

25. Por aquí se pondría de manifiesto una continuidad entre *L'Imaginaire* y la *Critique*, si bien en la línea del paso, que ya hemos señalado, del registro estético al ético-político.

26. Cfr. C. AMORÓS, «Críticas a la ética kantiana en los escritos póstumos de J.P. Sartre», en op. cit.

de toda consideración acerca de la resistencia de las cosas. Pues vencer esta resistencia es, precisamente, el deber de la libertad a quien la exigencia va dirigida. Se cuenta que Rakosi mandó encarcelar a los ingenieros que le presentaron un informe según el cual las condiciones del subsuelo no se prestaban a la construcción del metropolitano de Budapest: aquí tenemos una ilustración paradigmática del paroxismo voluntarista de la exigencia, que vendría expresado en la máxima kantiana: «Debes, luego puedes». Veremos más adelante la relación de este voluntarismo con las características del grupo juramentado constituyéndose en el medio práctico de la acción pura y traduciendo sistemáticamente en términos de acción toda relación de la praxis con el coeficiente de adversidad de las cosas: Sartre recordará, citando a Malraux, cómo la acción es maniquea, de tal manera que no podrá entender el fracaso sino como sabotaje.

Ahora bien ¿de dónde procede la exigencia? ¿De los fines mismos que la libertad ha proyectado? Imposible, pues la libertad hace sus proyectos al hilo de la hermenéutica de las situaciones mismas en que está inserta, y en esta hermenéutica —pues en ello, precisamente, consiste— le es puesta de manifiesto la trama de los medios y los fines, se ilumina el ámbito de lo posible y de lo imposible en orden a la realización del fin propuesto, de tal modo que hará una estimación y renunciará si le parece oportuno a un objetivo que, de este modo, no revestirá el carácter de incondicionado. Aquello que es puesto por una libertad puede, como es obvio, ser derogado por esta misma libertad. Así, «toute tentative pour fonder l'obligation (le devoir) sur la seule liberté du sujet doit être vouée à l'échec». Por otra parte, solamente una libertad podría plantear una exigencia a otra libertad. La exigencia, pues —desde los presupuestos nominalistas sartreanos según los cuales no existe «la libertad», sino libertades cuya totalidad está «destotalizada»—, no puede ser autónoma sino heterónoma: es el fin de otro, del amo, lo que es asumido como imperativo incondicionado por el esclavo. Precisamente por ello, al brotar desde una situación que le es ajena y de la cual él no es intérprete, el siervo se constituye en ejecutor incondicional de un fin cuya relación con los medios no es percibida por él en su organicidad: él debe limitarse a instrumentar el fin a cualquier precio, pues no le concierne valorarlo en relación con una situación cuyo sentido se le escapa. Y por la misma razón de que es siervo de fines ajenos, se le adjudica como su dominio soberano el reino de los medios, que habrá de procurar como fuere para realizar un fin que no puede poner en cuestión. Se ve condenado por ello a la mala fe, pues ha de actuar como si tuviera opción donde no la tiene —es decir, en el ámbito de la facticidad que toma como si fuera el de la libertad: no depende de él, por seguir con el significativo ejemplo político de los ingenieros encarcelados por Rakosi, la adecuación del subsuelo de Budapest al plan de construir un metro— precisamente para no asumirla en el terreno en que la tiene: el de la libertad que se propone sus fines —fines que a él le son dados, en el trucaje de la libertad por la facticidad—. Esta

modalidad de la mala fe es el precio que la libertad del subalterno se ve obligada a pagar para descargarse de su angustia en la subordinación a consignas heterónomas.

Hemos tenido ocasión de poner de manifiesto ciertas correspondencias entre el grupo en fusión y la ayuda ante el llamamiento de las libertades: vamos a ver ahora cómo se relaciona la descripción de la exigencia que sumariamente hemos reconstruido con la estructura del grupo juramentado. En la exigencia «la» libertad, para darse el fin a título de incondicionado, se volvía a sí misma como Otra, como una libertad «derrière la source même de ma liberté». Ahora bien, el juramento consiste precisamente en que la libertad de cada cual, al ser entregada a todos y cada uno de los demás miembros del grupo como garantía de cualquier comportamiento posible de traición —que pondría en peligro al grupo mismo al modo de un centro hemorrágico—, le vuelve al miembro juramentado alterada como constricción y como necesidad. Esta constricción, en un sentido, remite a la autonomía de la libertad en la medida en que el juramento es libre, pero no puede remitir a ella sino como constricción y bajo la amenaza del Terror en la medida en que es mediatizada por el testimonio de todos los pares juramentados del grupo, pues son testigos de que yo me he negado a mí misma libremente la posibilidad de volverme Otra para el grupo. Por esta libre negación me constituyo en hermana de mis pares: vuelvo a nacer *a simultaneo* con ellos —de ahí que todo juramento tenga un sentido iniciático, de re-nacimiento— en la constitución pactada del medio de la libertad juramentada, como libertad soberana del grupo frente a los que no son del grupo así como frente a «lo práctico-inerte», que será por nosotros conjuntamente controlado. Y en la medida en que este nuevo medio de la libertad juramentada soberana es engendrado en y por nuestro pacto como ámbito de la fraternidad, es constituido a la vez como aquel medio que debemos hacer perseverar en el ser en tanto se identifica con nuestro nuevo ser mismo; y, como en último término tiene como su fundamento práctico la libertad juramentada de cada cual, el grupo siempre podrá volverla contra él como constricción y, por decirlo en palabras de Rousseau, «obligarle a ser libre». De este modo, no es de extrañar que la otra cara de la Fraternidad en tanto que libertad juramentada sea el Terror: en el grupo juramentado, la *praxis* es *exis* en tanto que se configura en conformidad con unas consignas que intentan remedar mediante la tensión práctica la imposible unidad ontológica hiperorgánica del grupo como tal. La exigencia, pues, tiene su condición de posibilidad, así como su correlato práctico, en la estructura de «totalidad destotalizada» que se conjura a sí misma en el control terrorista sobre cualquier posible centro hemorrágico característica, justamente, del grupo juramentado. La trama práctica del grupo juramentado es así la trastienda de esa «libertad por detrás de la libertad» que hemos visto aparecer, de acuerdo con el análisis de Sartre, en la exigencia.

Hemos intentado hacer resaltar la homología entre las figuras éticas

de los *Cahiers* —de las que solamente hemos seleccionado las más relevantes para nuestro propósito— y las estructuraciones de los conjuntos prácticos estudiados en la *Critique* para poner de manifiesto no sólo la continuidad de las preocupaciones sartreanas, sino la pertinencia de la lectura de esta obra —así como de *L'Être et le Néant*, tal como tuvimos la ocasión de señalarlo— en clave ética. Los *Cahiers* son desde este punto de vista unos apuntes básicos para reconstruir la génesis de la *Critique de la Raison Dialectique*: muchos de sus temas son recogidos en ella, si bien reelaborados en función de unos intereses que vienen determinados por el proyecto crítico de dotar al marxismo de un fundamento consistente en una teoría de la praxis de cuño nominalista. Los interesantes análisis sobre la violencia en que son pródigos los *Cahiers*<sup>27</sup> presentarán, sin embargo, una mayor discontinuidad con respecto al tratamiento del tema de la violencia en la *Critique*, donde, en lugar de ser abordado en el contexto de la fenomenología de los proyectos existenciales como elecciones de sistemas de valores y del desarrollo de la teoría de la mala fe, aparecerá en relación con el problema de la escasez, obsesivo para el último Sartre y determinante en su interpretación de la experiencia soviética.

### El proyecto del *unum* como proyecto horadado

Precisamente, el análisis de la experiencia soviética a la luz de los instrumentos interpretativos elaborados en la teoría de los conjuntos prácticos, tal como había sido expuesta en el libro I de la *Critique* publicado en vida de nuestro filósofo, constituye la parte más interesante y que es objeto de un desarrollo más sistemático en el libro II, editado póstumamente y que lleva por título *L'intelligibilité de l'Histoire*. Desde el punto de vista del hilo conductor que aquí venimos siguiendo, en este libro se trata de volver inteligibles determinados aspectos de la sociedad soviética en su etapa estalinista, entendida como la empresa totalizadora de mayor enjundia que ha sido llevada a cabo en la historia con plena conciencia por parte de un grupo juramentado como el Partido bolchevique. El minucioso seguimiento analítico de la dinámica lógico-praxeológica del grupo juramentado sirve aquí como esquema interpretativo de los avatares más significativos de la historia de la URSS en dicho período. En efecto: el socialismo aparece ante todo para Sartre como proyecto unificador de las prácticas humanas por y para el control de las mediaciones inhumanas dependientes de «lo práctico-inerte», así como de las dinámicas seriales que este peculiar maridaje de la praxis y la inercia de la materia determina. Es claro que una pretensión totalizadora de tal calibre implica tensar al máximo los vínculos que constituyen la praxis común —praxis paroxística y voluntarísticamente planificadora— del grupo juramentado su-

27. Sobre este punto tuve ocasión de presentar una síntesis del planteamiento del problema de la violencia en los escritos póstumos en «Violencia y guerra en el pensamiento de J.P. Sartre», *Tiempo de Paz*, n. 1 Invierno 1983 y n. 2, Primavera 1984.

jeto —si bien, como veremos, a título de «totalidad destotalizada»— de este proyecto que se vive a sí mismo como de radical humanización: «l'homme socialiste est humain parce qu'il gouverne les choses; toute autre régime est inhumain dans la mesure (variable) où les choses gouvernent l'homme»<sup>28</sup>. Este proyecto de humanización —realizado en el medio de la escasez y del cerco y que interioriza esta escasez, entre otras formas, como lucha sin cuartel contra el tiempo— se teñirá de un optimismo voluntarista realmente feroz. Como hemos tenido ya ocasión de apuntarlo antes —significativamente, a propósito de la exigencia—, «dans le milieu de l'action, tout est toujours action (positive ou négative) etc..., plus la praxis est urgente, plus la résistance de l'inerte, en tant qu'elle se manifeste nécessairement à travers des hommes, apparaît comme sabotage...» Recordemos la anécdota del dirigente húngaro Rakosi, que encarceló a los técnicos que le dieron un informe negativo a falta de poder encarcelar al propio subsuelo de Budapest. (También los militares castigan a los cañones o a las mulas cuando la operación planeada no sale conforme a sus designios). «L'optimisme volontariste est nécessairement Tereur: il faut qu'il sous-estime le coefficient d'adversité des choses; donc, au nom de sa confiance dans le pouvoir de l'homme, il ignore les résistances de l'inertie, la contre-finalité, la lenteur des osmose et des pénétrations (en tant qu'elles accroissent la rareté du temps), il ne connaît que la trahison»<sup>29</sup>. Desde este punto de vista, y traduciendo esta problemática política al lenguaje ontológico de *L'Être et le Néant*, podríamos decir que el grupo juramentado corresponde al proyecto del para-sí en su iniciativa de reabsorber y dotar de un fundamento práctico al en-sí, dejándolo sin residuos de inercia que puedan constituirse en contrafinalidad para la práctica totalizadora; dicho de otro modo, sería el sujeto penetrando exhaustivamente la sustancia, o el para-sí que recupera el en-sí. Ahora bien, este movimiento práctico-fundacional que en el marxismo era tematizado como «el paso de la prehistoria de la humanidad a la historia» no se produce sin su reverso dialéctico: el grupo juramentado, por más que quiera extender su control práctico a la totalidad de la sociedad así como de «lo práctico-inerte», no puede ser nunca coextensivo a la propia sociedad cuya planificación pretende llevar a cabo; menos todavía si se encuentra frente a la tarea de proletarianizar unas masas campesinas carentes en principio de cultura marxista y resistentes al cambio así como de extraer del nuevo proletariado incipiente un sobreproducto que permita «poner las bases de la construcción del socialismo». Se produce un nivel «de interacción entre el grupo y las series» que son el objeto pasivo de las prácticas unificadoras del grupo cuyo efecto será la afección por parte del grupo de la inercia de los colectivos mismos que manipula. De ahí la mezcla peculiar de pasividad y voluntarismo característica de la Burocracia so-

28. *Critique de la Raison Dialectique*, tomo II, *L'intelligibilité de l'histoire*, p. 136.

29. *Ibidem*, p. 186.

viética: «la bureaucratie stalinienne est en perpétuelle contradiction parce que'elle réunit deux caractères incompatibles: elle est *bureaucratie volontariste*; en elle se rassemblent *en même temps* l'activisme le plus farouche et l'inertie; mieux, celle-ci est le moyen de celui-là. Ainsi, perpétuellement, l'activisme bureaucratique dénonce les bureaucrates»<sup>30</sup>. Por otra parte, este tipo de voluntarismo engendra su paranoia como su poder mismo de proyección; así, «l'intervention brutale du souverain transforme le practico-inerte —c'est-à-dire la résistance des choses et des hommes en tant que médiés par les choses— en groupes humains qui s'unissent contre sa praxis»<sup>31</sup>. Se percibe como acciones concertadas de carácter contrarrevolucionario lo que no es sino el efecto seudointético de contrafinalidades diversas de la praxis soberana, como en el caso del complejo proceso que recibió la rúbrica de «huelga del trigo», convergencia de resistencia pasiva y desconfianza del campesinado de carácter más bien serial<sup>32</sup>. A su vez, el terror externo como unificación radical de las dispersiones práctico-inertes repercute en terror interno como praxis paroxística de integración. «C'est *pour* appliquer des mesures draconiennes qu'il faut que les dirigeants "ne fassent qu'un"; mais *c'est à l'occasion* de la conception et de l'application de ces mesures qu'ils se retrouvent (ou *peuvent* se retrouver —cela suffit) plusieurs»<sup>33</sup>.

¿No se trata, pues, de una dictadura del proletariado? Por supuesto que no. Para Sartre, esta dictadura es tan imposible como que una clase social se auto-totalice a sí misma. Lo explicó ya en su teoría de los conjuntos prácticos: Sartre, en la estela de Lukács y del llamado «marxismo occidental», cree que el proletariado tiene virtualidades para ser la clase universal. Pero —y este aspecto lo subrayó con particular lucidez— ello no implica que sea un universal como clase. Una clase social —lo afirmó ya en «Les Communistes et la paix» en 1952 y en la polémica con el trotskysta Lefort— no es una totalidad en acto, sino, como no lo tematizará de forma sistemática hasta la *Critique*, «un conjunto movedizo» de grupos —con brotes en fusión, texturas juramentadas y aparatos institucionalizados— y series que interactúan entre sí. Y en esa interacción, el grupo es en buena medida recuperado por la serie, como en la relación entre el para-sí y el en-sí en *L'Être et le Néant*, el para-sí acaba siendo recuperado por el en-sí: la facticidad, el pasado, lo viscoso, la muerte... eran

30. *Ibidem*, p. 167.

29. *Ibidem*, p. 187.

32. Para Sartre: «cette méfiance envers les collecteurs du régime: ce n'étaient pas seulement ni surtout les vieilles traditions de l'ancien régime qui s'exprimaient par cette méfiance: elle traduisait d'abord l'incompatibilité de l'ordre en construction dans les campagnes, c'est-à-dire de la concentration des propriétés comme collectif, et de l'ordre en construction dans les villes, c'est-à-dire du socialisme, qui n'est autre, en somme, que le pourrissement d'une action laissée à l'abandon faute de moyens de la poursuivre». *Ibidem*, p. 185-86.

otras tantas formas de esa recuperación. Esta intuición sartreana es tan recurrente y profunda que aparece expresada ya de forma pregnante en su Diario de Guerra: «El *fuera* del para-sí consiste en *Ser*, como negación del en-sí, a la manera del en-sí. Es lo que denominábamos la facticidad. (...) La facticidad se ventila en la superficie del para-sí y es algo así como un fantasma inconsistente del en-sí. En una palabra: para hacerse nihilización del en-sí, dentro y fuera de él mismo, no basta que el para-sí tenga con el en-sí sólo la relación sintética de la negación; es preciso que sea recuperado por este en-sí bajo la forma de una unidad sintética *procedente en este caso del en-sí*. Tales condiciones se realizan, ya que la nihilización se efectúa en el seno del en-sí, y no puede considerarse que el para-sí se constituya de un salto *fuera* del en-sí, sino, por el contrario, *en el interior* del en-sí, igual que una carcoma. Se puede comparar ese “en-sí” que a veces tiñe el para-sí y le proporciona un “afuera” con los reflejos que se perciben en un cristal mirado al sesgo y que anulan súbitamente su transparencia, para desvanecerse tan pronto como el observador cambia de posición respecto al cristal»<sup>33</sup>. La película de inercia que impregna el proyecto socialista —instrumentado por un grupo juramentado que hace las veces de la clase sujeto— descomprime la tensión unificadora del *unum* y hace aparecer estrías, fisuras y encallecimientos por doquier. Del mismo modo que el en-sí está en el interior del para-sí, «le groupe dirigeant est dans le champ pratique que sa propre action bouleverse et c'est lui qui se trouve atteint par les déterminations inertes qu'elle produit *dans* le champ: ainsi la praxis sera déviée par la stratification du groupe et le groupe est stratifié dans la mesure exacte où la nécessité d'accroître la production se traduit pratiquement par une série de mesures dont le résultat pratico-inerte est l'impuissance ouvrière et la hiérarchie des salaires. La déviation de la praxis n'est donc pas directement la conséquence de son développement: mais elle devient par elle-même praxis institutionalisée et *se reconnaissant* dans le tchine<sup>34</sup> qu'elle a établi malgré elle lorsque les dirigeants ont été transformés par la société entière et avec elle, lorsqu'ils ont cessé d'être des révolutionnaires pour devenir des dignitaires de la Révolution. (...) La praxis fait la société, la société dans le cadre de la praxis fait les dirigeants à son image et les dirigeants changent la praxis en fonction de leur *exis* nouvelle. (...) Les dirigeants *se font* dirigeants de *ces* dirigés par la médiation du pratico-inerte»<sup>34 bis</sup>.

Pero no sólo la iniciativa de la *praxis* juramentada es roída por la dispersión serial y la vida en estado cataléptico de «lo práctico-inerte», al

33. *Cuaderno de guerra, op. cit.*, p. 255.

34. Palabra de origen ruso que significa sistema de rangos. Históricamente se refiere al cuadro jerárquico de los rangos que desde 1722 a 1917 reglamentó en Rusia la condición de los militares y de los funcionarios.

34 bis. *C.R.D.*, t. II, *cit.*, p. 154.

35. *C.R.D.*, t. II, *cit.*, p. 61.

modo de la recuperación del para-sí por el en-sí. La propia praxis juramentada, al hilo de estas tensiones, es desgarrada, no por defecto, sino por exceso de *desideratum* de unidad. No se trata de que exista en ella el *pendant* de una contradicción en sentido hegeliano: más bien, como Schelling y como Kierkegaard, Sartre no entenderá de qué modo una contradicción en la Idea pueda autopropulsar su propia dinámica inmanente, a menos que individuos realmente existentes la vivan y la realicen como conflicto. Ahora bien, el conflicto, en la praxis juramentada, se produce en la medida en que para y por los «individuos comunes» —es decir, para los pares juramentados— una contradicción, esbozada en las peculiaridades del ámbito estructurado de lo «práctico-inerte» donde incide la praxis, se convierte en «fuerza motriz». Así, «pour une dialectique située, la contradiction n'est pas un absolu qui produit *a priori* ses hommes; mais, inversement, les hommes, au sein du groupe, qu'ils en aient ou non conscience, ne peuvent entrer en lutte qu'en actualisant une contradiction en voie de développement. Notons d'abord en effet que tout conflit interne se produit entre assermentés et sur le fond synthétique de la fraternité-terreur: en outre, chacun des sous-groupes ennemis s'oppose à l'autre *au nom de cette unité* qu'il prétend représenter seul; chacun présente l'autre comme criminel *a priori* parce qu'il brise l'unité commune par ses prétentions. Mais en même temps, chacun s'oppose à l'autre à travers la praxis totalisante du groupe organisé, au nom de cette praxis et à l'occasion de celle-ci: chaque sous-groupe prétend donner une orientation différente à l'action commune»<sup>35</sup>. Las diferencias entre los individuos en cuanto a los rasgos de carácter, la biografía personal no tienen relevancia desde este punto de vista sino en tanto que son redefinidas por la dinámica praxeológica del grupo juramentado. Hay que tener en cuenta que «le conflit oppose *des individus communs*, transformés par le serment, pourvus d'offices et de pouvoirs, qui n'existent comme tels que par le groupe et pour la praxis qu'il s'est assignée, et qui se définissent comme *les mêmes* sur tous les points *sauf* en ce qui concerne l'objet précis du litige»<sup>36</sup>. Por ejemplo, las divisiones recurrentes entre «los duros» y «los blandos» u oportunistas no proceden de peculiaridades temperamentales —aunque, una vez producidas, puedan apoyarse en ellas— sino de distintas formas de interpretar la situación que vienen dadas por las diferentes funciones que ejercen los individuos en el seno del grupo. La oposición, en estas condiciones, se ejerce en nombre de la unidad en la misma medida en que es percibida por los otros como amenaza a la unidad. Como lo decía Merleau-Ponty, recuerda Sartre, «toda oposición es traición» en el clima de la fraternidad-terror que, como lo hemos visto, se quiere a sí mismo el medio de la actividad pura y, por ello mismo, de la máxima tensión del *unum* en tanto que característica que «*convertitur*», como dirían los esco-

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*, p. 77.

lásticos, con el proyecto práctico mismo. Así, «le conflict ne serait pas même possible si l'unité ne se dressait contre elle-même. Loin que la lutte, quand elle apparaît, soit en elle-même rupture d'unité, c'est l'unité qui la rend possible»<sup>37</sup>.

Esta insistencia sartreana en la quiebra de la unidad del proyecto práctico por exceso es acorde con su concepción de la ambigüedad de los productos de la historia, «indéterminés par surdétermination, inhumains parce que trop humains». No aparecen ni pueden aparecer bajo el signo de la univocidad del *unum*, no por descentramiento del sujeto como crearían los estructuralistas, ni por un carácter epifenoménico e ilusorio del protagonismo del agente histórico, sino simplemente porque los agentes históricos son muchos y se encuentran en diferentes niveles de tensión sintética en el concierto así como en el desconcierto de sus prácticas. Si la historia se me escapa, decía Sartre en el libro I de la *Critique*, no es porque yo no la haga, sino porque también la hace el otro. Si se produce en la historia algo así como una entropía del sentido —en ello, curiosamente, coincidiría con Lévi-Strauss— es por exceso de superposición de estratos de significación que no se neutralizan en una media aritmética. Inhumanos por ser humanos, demasiado humanos, estos productos de la historia se nos dan «comme des *apories* puisqu'ils se présentent à la fois en tant que résultats d'une entreprise commune et puisqu'ils témoignent en même temps que cette entreprise n'a jamais existé sinon comme envers inhumain de deux actions opposées dont chacune vise à détruire l'autre»<sup>38</sup>. Este carácter peculiarmente aporético de los productos de la historia implica, desde el punto de vista gnoseológico, que deben ser captados por nosotros a la vez como si se tratara del resultado de una obra común y como residuos de una lucha. Si consideramos, por ejemplo, la devastación de un campo de batalla «l'on peut considérer les deux adversaires comme ayant brûlé et saccagé en commun les champs et les bois... il faut pouvoir la saisir comme l'objectivation d'un groupe au travail, formé lui-même des deux groupes antagonistes»<sup>39</sup>. El *unum*, propiedad del proyecto humano y de la praxis concertada, se proyecta paradójicamente en la unidad topológica del campo como residuo de una praxis horadada, constituyendo, sin embargo, su reverso *sub specie* de totalidad sistemáticamente arrasada. Inhumanos, pues, no por defecto sino «por exceso de trabajo humano», los objetos históricos lo son *en tanto que* desviaciones de la praxis que los produce, y «leur non-signification est en fait sur-signification par interpénétration de sens antagonistes». ¿Cuál puede ser, en estas condiciones, su inteligibilidad? Pues no hay *Aufhebung* ni totalidad en sentido hegeliano; el campo de batalla devastado no es en modo alguno la síntesis que conserva, superándolas, dos prácticas antagónicas: nos da, por el contrario, en

38. *Ibidem*, p. 20.

39. *Ibidem*, p. 21.

nuestro esfuerzo de reconstrucción comprensiva, la absorción por la materia del respectivo ser-minado de cada práctica por la del adversario. Si la comprensión implica remisión en última instancia a la praxis constituyente, la inteligibilidad exige que pueda integrarse el reverso de este movimiento comprensivo, es decir, el momento por el que el agente es burlado por la alteridad del medio de su objetivación —la materia trabajada o práctico-inerte, sellada por la praxis del otro que vuelve sistemáticamente otra la praxis intencional: por ejemplo, en la Guerra del Golfo Pérsico, el bombardeo por parte de los americanos de maquetas de fabricación italiana utilizadas por los iraquíes como trampa simuladora de objetivos estratégicos—. Momento que a su vez deberá ser asumido y reinterpretado por una práctica intencional concertada que el otro tendrá prevista para desconcertarla y minarla a su vez, teniendo en cuenta que en cada uno de los frentes hay grupos juramentados e institucionalizados —los ejércitos y los gobiernos—, eventuales grupos en fusión —por ejemplo, manifestaciones en diversos sentidos de la población civil—, así como series —agrupaciones exterocondicionadas en torno a los colectivos, vgr., los medios de comunicación, que creen las noticias porque creen que las cree el otro, quien a su vez las cree por creer lo mismo y así sucesiva y giratoriamente—; una tropa puede serializarse desmoralizándola mediante el mecanismo de los rumores, que los grupos por ello querrán controlar, etc. ¿Cuál puede ser, entonces, la metatextura de estas texturas, a la que habrá de corresponder la inteligibilidad como comprensión de comprensiones así como de su reverso de malentendidos? ¿La trama de estas síntesis, siempre esbozadas así como siempre truncadas y trucadas, de esos resultados que nadie quiere ni ha querido y que, sin embargo, no han podido resultar sino de los quererres de todos? Nueva versión de la recuperación del proyecto por el en-sí, en todos los niveles de esta trama desgarrada la materia se toma su revancha como insuprimible mediación usurpadora, en clave de alteración y de alteridad, de ese *unum* que remedan en vano unas prácticas que, en última instancia, lo son de organismos mortales. La inteligibilidad de la historia es así la de una «totalidad destotalizada», la de un derecho que tiene siempre un revés permanentemente desplazado y con el que nunca coincide; por más que la trama sea en cada nivel más compleja, la textura resulta ser la misma... la vuelta recurrente a la recuperación por el en-sí que roe por detrás todo proyecto humano y cuyo analogado supremo es, en definitiva, la muerte. O, mejor dicho, de acuerdo con el nominalismo sartreano: las muertes. Pues «la nécessité de mourir se définit, elle-même, comme nécessité pour chaque individu (et pour chaque groupe) de disparaître au cours de sa propre action, de vider les lieux, le théâtre de ses fonctions *avant* d'avoir achevé son rôle (ou parfois *bien après*: de toute façon le décalage existe), ce qui signifie, inversement, pour chaque praxis la nécessité d'être désertée en cours de route par son homme et de continuer comme praxis inerte (du type des contre-finalités) ou de disparaître en laissant irrésolue la question pratique qu'elle voulait résoudre

ou d'être reprise et déviée par d'autres»<sup>40</sup>. Así, la historia está agujereada; hecha por los hombres mortales, no hay un sujeto que la subtienda de manera continua; como «brutalidad contingente», la muerte «escapa fundamentalmente a la comprensión». Así «elle se manifeste toujours comme *cessation de l'Histoire*, même et surtout si c'est la lutte historique qui l'a provoquée: non seulement l'individu est exfolié de l'Histoire, mais l'histoire n'exigeait sa mort (en tant qu'il est victime d'une répression systématique) que dans la mesure où celle-ci et toutes les morts humaines sont à la fois des conditions transcendantes et des fins transcendantes par rapport à l'Histoire; conditionnée par la mort, l'Histoire, à travers la praxis-processus des vainqueurs provisoires, se réalise en ôtant aux opposants la possibilité humaine de faire l'Histoire<sup>41</sup>». Kierkegaard, en última instancia, tiene razón frente a Hegel: no hay mediación del espíritu subjetivo, por más que su proyecto esté destinado a sufrir la totalización. El desarrollo posterior de la praxis habrá de soportar y arrastrar el lastre de estas carencias: «ces hommes ont manqué à leur groupe pratique, à leurs familles, etc»). Las fisuras no se cierran, sino que redefinen las acciones humanas posibles como «toleradas por las circunstancias». De manera que, como la muerte de cada hombre lo transforma «en lacune inerte et non-totalisable, se posant au sein de l'immanence comme indépassable transcendance, l'Histoire se dévoile aux individus et aux groupes combattants comme *trouée*; ses morts sont le milliard de trous qui la percent»<sup>42</sup>. Su textura es, pues, la porosidad, la fragilidad. «À travers l'impitoyable nécessité de son agonie, un voyageur égaré dans le désert fait l'expérience de la non-humanité de l'Univers et, par là, la limite transcendante de l'aventure humaine se manifeste à lui dans l'horreur comme son impossibilité de vivre et comme impossibilité d'être homme», dice Sartre, evocando *avant la lettre* el desierto como escenario de la muerte, redefinido ahora por las prácticas humanas como lugar, paradójica y sórdidamente humanizado, de la imposibilidad de que los hombres sean hombres... Podemos captar de este modo «el ser-en-sí de la Historia» como la otra cara de lo humano, que se impondrá sobre su para-sí recuperando las iniciativas constituyentes del sentido a través de cuyas contra-finalidades «le résultat vient inflexiblement à l'agent comme définitive impossibilité d'agir historiquement et de dépasser sa défaite, d'en tirer l'expérience nécessaire pour continuer la lutte...»; la tensión sintetizadora del proyecto humano es rota desde fuera sin que instancia alguna recomponga esa ruptura. Ni siquiera la memoria, escandalizada por la quiebra, de los proyectos supervivientes puede anudar eslabones continuos engarzándolos en la cadena de una herencia del sentido: sabemos desde Nietzsche que toda herencia es impostura... Si en la reconstrucción de la inteligibilidad de la historia como totalización sin-

40. *Ibidem*, p. 323.

41. *Ibidem*, p. 324.

42. *Ibidem*.

crónica, tal como Sartre la lleva a cabo en el libro I de la *Critique*, aparecen por doquier descompresiones de la unidad de la praxis debidas a que los niveles de tensión sintética de las prácticas humanas no son homogéneos, en los elementos de reconstrucción —pues, como advertimos, no tienen en una obra inacabada como lo es la parte póstuma la sistematicidad de los análisis del libro I— de la inteligibilidad de la historia humana como totalidad diacrónica ofrecidos en el libro II la muerte asume un protagonismo especial... a la hora de hacer decantarse del lado de la recuperación por el en-sí cualquier presunto sentido unívoco del proceso histórico. «Ainsi, à travers l'échec et la mort, l'être-en-soi de l'Histoire, comme irrémédiable facticité des organismes humains, dévoile son omniprésence (cette mort infecte tout: c'est l'aventure humaine en tant que son statut ontologique lui vient *aussi* du monde extérieur)»<sup>43</sup>. Límite de toda totalización, la muerte —o, mejor dicho, las muertes— lo son asimismo de toda comprensión: «Nous ne la *comprendons* pas, non pas parce qu'elle serait un mystère dépassant la Raison humaine mais simplement parce que des facteurs en extériorité réalisent en un certain cas la possibilité rationnelle (au sens positiviste) mais non compréhensible que la compréhension soit pour toujours impossible»<sup>44</sup>.

Quizás no sea superfluo recordar esta concepción sartreana de las muertes como límite de toda totalización y de toda comprensión en el momento en que el cálculo de los ataúdes constituye un elemento más, entre otros, de las previsiones de una contabilidad siniestra de la razón instrumental o, por decirlo en lenguaje sartreano, de la sórdida lógica de «lo práctico-inerte» de la que se hacen intérpretes pasivos los hombres abdicando, en la mala fe, de la soberanía hermenéutica de la libertad.

### El slogan-monstruo «Socialismo en un solo país»

Los elementos de reconstrucción de la Historia en tanto que totalización diacrónica que ofrece Sartre en el Libro II de la *Critique* se centran fundamentalmente en un análisis de la sociedad soviética. Y ello por dos razones: una de orden metodológico y otra de índole motivacional. Pues todo su proyecto crítico está presidido por el apremio intelectual de hacer su ajuste de cuentas con el fenómeno stalinista así como con el proceso de desestalinización, en la línea de artículos de *Situations* tan significativos como «Falsos sabios o falsas liebres» (1950), «El fantasma de Stalin» (1957), o «El socialismo que venía del frío» (1970). Y este apremio está en función de su consideración del proyecto socialista como proyecto de hu-

43. *Ibidem*, p. 325.

44. *Ibidem*.

45. El interés de este análisis sartreano se pone de manifiesto en el hecho de que

manización consciente —proyecto horadado, como hemos visto— de lo práctico-inerte por unificación de las prácticas humanas. (A las sociedades burguesas las llamará significativamente «sociedades desunidas», y deja sin abordar en el libro inacabado de la *Critique* los mecanismos de totalización que operan en este tipo de sociedades sin proyecto unitario: lo que en ellas prima sería la serialidad). Por esa razón, metodológicamente resulta más fácil comenzar por el análisis de las sociedades que, como la soviética, se están construyendo como el correlato de una práctica unitaria de planificación controlada por un grupo juramentado. Y, en el seno del estudio de las contradicciones y los conflictos generados por esta práctica juramentada, tensada al máximo y voluntarista como hemos podido ver, destaca la interpretación sartreana del slogan «socialismo en un solo país» como ejemplo particularmente pregnante de ese carácter de ambigüedad residual por sobredeterminación de sentido que es propio de los productos de la historia <sup>45</sup>.

Sartre trata de poner de manifiesto de qué modo este slogan «monstruoso» e «impensable» es producto de los conflictos internos de un grupo organizado como lo era el P.C.B., y cómo este producto monstruoso viene a ser «totalización dialéctica de dos prácticas enemigas *en su irreductibilidad*». En el bien entendido de que esta «totalización dialéctica» no aboca a ninguna *Aufhebung*: es más bien «la síntesis pasiva» de determinaciones prácticas antitéticas que han venido a inscribirse y a ser soportadas por el lenguaje en tanto que modalidad de «lo práctico-inerte». Por soportar la inscripción de prácticas en conflicto, el slogan está «sobredeterminado» en el preciso sentido de que «dice más de lo que dice». Y, si «dice más de lo que dice», ello está en función del uso pragmático que se hace del «monstruo» semántico. Pues su operatividad consiste, precisamente, en su monstruosidad: «*parce qu'il agit malgré ses défauts de construction, parce qu'il vit malgré les malformations qui le rendent inviable (et, naturellement aussi, à cause d'elles)*». Y de esta capacidad de deformación (bajo la cual debe poder rastrearse —contrafácticamente— la forma que correspondió originariamente a un proyecto intencional no susceptible de realización sino desviándose y malformándose para anular, precisamente, una determinación contrapuesta) procede, precisamente, su *conatus*. Sartre aplica aquí una peculiar hermenéutica de la sospecha, que se plantearía en estos términos: ¿en qué condiciones puede tener sentido un literal contrasentido? Pues «socialismo en un solo país» no corresponde en realidad, en un sentido directo e inmediato, a la propuesta de nadie acerca de lo que se quiere hacer. Si se convierte en la expresión de la propuesta práctica de la mayoría stalinista, ello no puede entenderse sino a través de la mediación fundamental de que se formula contra alguien. O, mejor di-

---

fue publicado en vida de Sartre, traducido al inglés por Mista Mòcuic, en el n. 100 de la *New Left Review*.

cho, resulta esta formulación del hecho de que se quiere contra-decir, decir en contra de alguien, algo que, si se hace abstracción de esta situación pragmática, es decir, si se hubiera limitado a ser la interpretación de la situación por parte del ala mayoritaria, se habría expresado de otra manera. Pues Stalin, tras haber constatado el reflujo de los movimientos obreros europeos, no iba en mayor medida que Trotsky a convertir en plenitud programática un límite impuesto por la fuerza de las cosas: de momento, las bases del socialismo se encuentran solamente en la URSS; consolidémoslas, pues, y edifiquemos aquí y ahora la sociedad socialista que deberá ser la vanguardia de la revolución mundial al ritmo en que sea posible. Los líderes de las facciones respectivas mayoritaria y minoritaria, Stalin y Trotsky, podrían, según Sartre, haber llegado a un entendimiento basado en un análisis de la situación que, en lo esencial, no podían sino compartir. Con todo, el internacionalismo del movimiento revolucionario configuraba la experiencia de Trotsky, exiliado, elaborada en las claves de universalismo y radicalismo propias del intelectual que era. En lo que concierne a Stalin, el troquelado de su experiencia venía dado por la «encarnación» de la revolución en un país y en unas condiciones *sui generis*, por la contracción particular de unas coordenadas de universalidad que para él, viejo militante conocedor de su medio y que apenas había abandonado nunca la U.R.S.S., no podían ser sino abstractas: había que poner todo el énfasis en su adaptación a una situación concreta y a sus imperiosos apremios. Así, «el marxismo es para él un esclarecimiento de la táctica». Sobre estas bases «ces deux hommes s'opposent donc par les schèmes pratiques qui leur permettent d'appréhender cette situation, beaucoup plus que par des principes abstraits ou même que par un programme»<sup>46</sup>. La oposición de Stalin a Trotsky no estriba tanto en las medidas concretas que propone como en el horizonte práctico de conjunto en función del cual las propone, horizonte que se configura en la perspectiva de una radicalización que suscita la desconfianza de Stalin por la amenaza que pueda suponer para la conservación de lo ya logrado. Por ello «à partir du moment où ces deux praxis se heurtent —celle de Trotsky et celle de Stalin soutenu par des droitiers— on voit naître les monstres. Et ces monstres ont un caractère tout particulier, propre à cette lutte même: chaque faction propose la même réponse à la même exigence objective; mais cette ressemblance des objectifs proches dissimulant une divergence radicale sur les objectifs plus lointains et sur le sens même de la praxis révolutionnaire, chaque faction se trouve amenée à forcer les différences immédiates des projets concrets pour reproduire dans l'immédiat même et par une incarnation tangible les différences profondes des orientations pratiques»<sup>47</sup>.

¿Cómo produce esta lucha el slogan «socialismo en un solo país», aberrante fórmula que «dice *más* de lo que sería preciso decir» y «falsea las

46. *Ibidem*, p. 111.

47. *Ibidem*, p. 113.

exigencias precisas de la situación»? Si hay que «decir *más* de lo que sería preciso decir», en rigor, como expresión de la situación misma —lo cual rayaría en lo obvio y su negación se convertiría, por tanto, en negación de la evidencia— es en virtud de la necesidad de encontrar una fórmula tal que «ponga a la minoría contra las cuerdas». Pues «l'adopter, pour eux, c'est renoncer *a priori* à l'idée d'une interdépendance pratique des prolétariats internationaux et, plus profondément encore, c'est reconnaître que *tout* doit être subordonné (d'abord et surtout les mouvements ouvriers d'Europe occidentale) à la défense constructive de l'U.R.S.S., ce qui signifie clairement que le P.C. soviétique doit exercer une véritable dictature sur les P.C. d'Europe et mobiliser, à travers eux, les prolétariats pour la défense de l'U.R.S.S., même si leurs intérêts révolutionnaires, dans le cadre national, ne coïncident pas avec les nécessités et les exigences de cette tactique *défensive*»<sup>48</sup>. Se trataba, en suma, de renunciar al internacionalismo proletario y a la Revolución permanente. La formulación «como dogma» de lo que de otro modo sería el mero reconocimiento de las exigencias prácticas de la situación crea a la minoría, en el marco de la praxis común juramentada, el siguiente dilema: o «rechazar el contenido práctico del dogma» —que aceptarían, justamente, si fuera formulado en otros términos y no como dogma— y constituirse en herejes, o renegar de sus principios. Las herejías, una vez más, son las opiniones de los vencidos y el ejercicio del poder —*Foucault avant la lettre*— es constituyente de discursos y productor de realidad, de «socialismo real» —también *avant la lettre*, por cierto—. Pues la consigna «socialismo en un solo país», «cet objet monstrueux ne reste pas au niveau de la détermination verbale; en tant qu'il va définir une propagande, un caractère permanent de la praxis et un certain avenir, on peut l'appeler une *institution*. Et c'est en effet la matrice de l'institutionnalisation de la Révolution russe: maintenir, en effet, c'est *aussi* consolider et consolider, dans le social, c'est stratifier»<sup>49</sup>. Así como hemos tenido ocasión de ver las correspondencias entre la estructura serial y esa peculiar forma del no-pensamiento que es para Sartre la creencia —o Idea serial, en tanto que no se constituye en clave descifradora de la experiencia sino en mera ideación de la impotencia recurrente de la praxis misma—, ahora estamos en condiciones de captar la existente entre el grupo juramentado en vías de institucionalización —roído ya por el conflicto— y lo que podríamos llamar la Idea juramentada institucionalizada o dogma. Se trata de otra modalidad del no-pensamiento, en este caso, podríamos decir, por exceso y no por defecto de *potentia* —o, si se quiere, por prepotencia—. Pues no expresa precisamente una actitud hermenéutica con respecto a la situación real, sino la voluntad de autoinstitución en intérprete exclusivo de la misma por parte del grupo juramentado

---

48. *Ibidem*, p. 114.

49. *Ibidem*, p. 115.

que la controla. Lejos de ser una síntesis entre el grupo juramentado mayoritario y su minoría en conflicto, es, justamente, el aborto de esta síntesis —una vez más, la idea recurrente del en-sí y el para-sí destinados a una síntesis siempre prefigurada y siempre abortada—. Pero la constitución de este feto monstruoso es tal que permite la reconstrucción de las prácticas que lo han formado en su alteración misma a través de la alteración de la práctica antagonista a la que incorpora, negándola. Así, «nous saisissons dans cet *objet* nouveau la coexistence implicite du stalinisme et du trotskysme: alors que le rapport réel de l'U.R.S.S. et des prolétariats occidentaux dans un avenir plus ou moins lointain pouvait être laissé dans l'*indétermination* (précisément parce qu'il était pour les dirigeants soviétiques l'objet d'une ignorance réelle), sa détermination dogmatique incarne l'internationalisme révolutionnaire de Trotsky en tant que *position refusée*»<sup>50</sup>.

La revolución proletaria se encarnó, de este modo, a un precio muy alto, parece sugerir Sartre, pues «comme praxis de longue haleine et définie par des circonstances matérielles précises, ne peut se développer elle-même sans engendrer, par son propre cours et en contradiction avec le projet de ses dirigeants, l'impuissance des prolétariats étrangers»<sup>51</sup>. Pero piensa que, en última instancia, «la contradicción era insoluble»: si la U.R.S.S. hubiera practicado el internacionalismo proletario se hubiera expuesto a una guerra que no estaba en condiciones de ganar. «Le "socialisme dans un seul pays" est, de ce point de vue, le produit d'une réflexion de la praxis révolutionnaire sur ses effets et sur les contradictions qu'elle a engendrées. Synthétiquement et en venant au dogme à partir de l'intériorisation par le P.C.B. de ces résultats contradictoires, on la saisit dans son intelligibilité comme une tentative pour lever l'hypothèque de l'internationalisme tout en réservant à l'U.R.S.S. la possibilité de fournir une aide, selon ses moyens et selon les risques, aux partis révolutionnaires de l'étranger. Le lien brisé sciemment, c'est celui de la réciprocité: si l'U.R.S.S. peut à elle seule construire le socialisme, elle n'a pas réellement *besoin* de l'aide étrangère; et si elle *doit* cependant —quand elle le peut— intervenir pour secourir des révolutionnaires en péril dans les nations capitalistes, c'est sa *mission*, sa *generosité*. Bref, les dirigeants ont les mains libres»<sup>52</sup>.

¿Hubiese procedido la izquierda trotskysta de modo sustancialmente distinto? Sin duda, habría invertido los énfasis, comenzando por la reafirmación de los principios, la radicalización y la universalización, para añadir a renglón seguido el «pero», «en función de la situación». Habría sido una formulación menos oportunista, «plus conforme à la réalité, plus *vraie*: mais c'est que nous avons supprimé, par hypothèse, l'autre terme du conflict. Sans la gauche radicale, Staline eût sans aucun doute donné lui

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*, p. 116.

52. *Ibidem*, p. 117.

aussi de la praxis totalisante une interprétation plus conforme à la vérité. Inversement, si nous imaginons le conflit de majoritaires conduits par Trotsky avec des minoritaires staliniens, la situation imposerait à Trotsky une formulation *provocante* de sa praxis pour acculer Stalin et ses alliés à se soumettre ou à proclamer leur trahison»<sup>53</sup>. Podemos pensar que Sartre se arriesga aquí demasiado en un terreno tan resbaladizo como el de los contrafácticos de la historia... En cualquier caso, se ha debatido con el problema de la inteligibilidad praxeológico-formal de las Ideas juramentadas institucionalizadas, que contienen su contradicción en el sentido de que su hablar de lo real está mediatizado por su decir-en-contra de la facción enemiga en el marco del remedo voluntarista de la unidad ontológica por una unidad práctica que se desgarrar en la tensión misma de este empeño...

Al tratar de pensar su tiempo en conceptos, antes de la proliferación de los discursos del fragmento, Sartre nos ofrece, en su análisis inacabado, las líneas de fractura de todas las síntesis, las quiebras ontológicamente sancionadas de un proyecto político con el que críticamente se identificaba por ver en él una iniciativa de lo humano frente a «lo práctico-inerte» que, pese a ser recuperado en buena medida por el en-sí, era preferible a la opción de la omnipotencia de «lo práctico-inerte» frente a la impotencia de lo humano...

---

53. *Ibidem*, p. 118.