

EL PRIMER MOMENTO DE LA HISTORIA EN LA CRITICA DE
LA RAZON DIALECTICA DE SARTRE —LUCHA E INTELIGIBILIDAD
DE LA LUCHA DE CLASE—

Juliette Simont
F.N.R.S. Bruselas

El texto siguiente se propone presentar el progreso de la argumentación de Sartre en el último capítulo del Libro II del primer Tomo de *La Crítica de la Razón Dialéctica*. Estas páginas como su título —“De la experiencia dialéctica como totalización: el nivel de lo concreto, el lugar de la Historia”— lo indica, constituye un momento crucial en la *Crítica*, aquel en donde empiezan a articularse las dos dimensiones del proyecto sartreano, o sea el análisis regresivo por una parte (análisis formales de los diversos componentes de la socialidad: necesidad, relaciones humanas, series, colectivos, grupo, etc.), el análisis progresivo por otra parte (retotalización en una unidad concreta de los diferentes elementos del análisis regresivo: la lucha de clases). El segundo Tomo (inédito) desarrollará este análisis progresivo (1). Se verá la importancia del último capítulo del primer Tomo ya que Sartre llega a este tema en el nivel de la Historia concreta, es decir a la cuestión de la posibilidad y de la inteligibilidad de la lucha de clases; y a partir de ahí se desarrolla toda la exposición ulterior. Estamos, pues, aquí en el punto en que la experiencia dialéctica partiendo de la abstracción de la *praxis* individual aislada, ha alimentado la intelegibilidad de las relaciones interhumanas y de su alienación al práctico-inerte y a la serialidad, y después recorrió los diversos avatares del grupo en fusión, juramento, terror, organización, institucionalización, soberanía para llegar a plantear el problema de la recaptación en una unidad concreta de estas múltiples dimensiones de sí misma, de lo cual el primer Tomo había producido hasta allí una exposición teórica.

De la experiencia dialéctica como totalización:
El nivel de lo concreto, el lugar de la Historia.

Se trata en este capítulo final, de recoger en concreto el itinerario de la *praxis*, de la que el recorrido anterior del texto constituye un tipo de exposición teórica. En lo concreto, la multidimensionalidad de la *praxis*, tal como Sartre la produjo en la presentación de una exposición sucesiva, se da siempre simultáneamente como la profundidad y la complejidad misma de la experiencia. Alcanzar el nivel de lo concreto, el lugar de la historia, es, pues, encerrar en una multiplicidad *simultánea* el despliegue teórico de la *praxis*, captar como una totalización *una* este camino que va de la abstracción de la *praxis* solitaria a la racaída progresiva del grupo en la inercia.

Esta recobranza en concretud de la experiencia dialéctica anterior, se efectúa según cuatro tiempos capitales: 1) exposición de los caracteres formales de toda *praxis* considerada en su concretud. 2) ¿Hay clase?, ¿Hay unidad de clase?, ¿Qué es una clase? 3) ¿Hay lucha de clases? Mostración de la lucha de clases a través del colonialismo y del capitalismo en su evolución temporal (su colocación, su recuperación por la segunda generación —distinción, luego, por la tercera generación—maltusianismo). 4) ¿Cuál es la inteligibilidad de la lucha de clases?

1) *Caracteres formales de toda praxis de grupo considerada en su concretud:*

En verdad, ya los conocíamos, ya los había-

mos encontrado en el nivel de la *praxis* individual. Recordamos el hecho de que una multiplicidad de *praxis* totalizantes se ejercen sobre el mismo medio material; cada *praxis* no puede dejar de sentir en el descubrimiento de la *praxis* del otro una hemorragia que le roba su mundo y le despoja de sus posibilidades. Igualmente, la *praxis* común se encuentra robada a sí misma por el simple hecho de su objetivación en un campo común que la aliena triplemente: a) La *praxis* común se encuentra robada a sí misma en la medida en que este campo es también el campo de acción de otros grupos que modifican la *praxis* común considerada al conferirle una equivocidad y una pluridimensionalidad que no estaban incluídas en su intención original. La *praxis* común se encuentra así desviada y extraviada por la interpretación y el uso que obran en ella las otras *praxis* comunes. Es lo que Sartre llama la alienación *sincrónica* de la *praxis* común. b) Pero esta alienación se produce igualmente en la *diacronía*. Pues la alteridad y la alteración están no solamente presentes por el hecho de los otros grupos, sino que también están en el interior del mismo grupo, como su devenir temporal. Se trata de la relativa indeterminación de lo que va a producirse en la recuperación de una *praxis* común por la generación que heredan de ella, de las inevitables desviaciones que esta última va a introducirle, de lo que ella va a producir de superación en la conservación misma que hace de ella. c) Hay todavía otra dimensión del campo común que roba la *praxis* común a sí misma. Es su materialidad. La *praxis*, al realizarse, se fija en una reificación de sí misma que le quita su sentido original de movilidad, de proyecto totalizante. Hay que entender bien, comprender que estos tres tipos de alienación funcionan juntos y en una intrincación indisoluble. La alienación *diacrónica* toca todos los grupos en cuanto estos ya se han robado mutuamente, en la *sincronía*, el sentido de su acción; e inversamente toda alienación *sincrónica* de una *praxis* común a los otros es el producto de una alienación *diacrónica* de todas, ejerciéndose estas dos alienaciones forzosamente en el campo alienante de la materia trabajada.

La *praxis* común es, pues, ineluctablemente robada a sí misma y continuamente destotalizada. Tal era ya, como lo hemos visto, el destino de la *praxis* individual. Y con razón. Si, en efecto, la *praxis* común no puede dejar de ser así triplemente robada a sí misma, es precisamente que ella no existe más que en la multiplicidad de las *praxis*

individuales que la hacen advenir. No hay organicidad del grupo, el grupo no puede formar totalidad, es imposible que se constituya unitariamente como un tipo de hiper-individuo, no tiene nunca un proyecto hiper-orgánico que se desarrollaría unidimensionalmente como la Historia, pero es al contrario multiplicidad de temporalizaciones y de *praxis* destotalizadas-destotalizándose, en otras palabras, el libre organismo práctico individual que hace posible y que sostiene toda empresa común y que también hace a la "comunidad" decisivamente imposible: no hay *status ontológico* propio al grupo, el grupo no es otra cosa que los individuos que intentan formar grupo, así no es, propiamente hablando, nada más que la vana tentativa de hacerse, cuya vanidad se atestigua en el hecho de que la fusión de las *praxis* es imposible (2), que éstas "siempre seguirán siendo múltiples". La *praxis* individual es simultáneamente el fundamento de la posibilidad del grupo y su destino de imposibilidad, o también es la imposibilidad del grupo en virtud de su posibilidad y aún, su posibilidad en la imposibilidad.

Sartre resume este carácter general de toda *praxis* común, por el cual ella es robada a sí misma, en la expresión de *praxis-proceso*. El proceso es todo aquello por lo cual la *praxis* se escapa a sí misma, todo aquello en lo que ella se altera y pierde su significación. El proceso es el *ser-pasado* de la *praxis*, en los tres sentidos de pasado: pasado en la materia trabajada, transcrito e inscrito en ella; pasado en la interpretación que se dan de sí mismo las otras *praxis*; pasado en el sentido propio del término, es decir, totalizado diacrónicamente por otras *praxis*. Esta circularidad de la *praxis* y de su alienación, del grupo y del colectivo, condensa todo el itinerario anterior del texto, desde el arrancamiento del grupo a la impotencia serial hasta su recaída en la inercia del colectivo.

"Nos encontramos ahora, no ante lo concreto verdadero que no puede ser más que histórico —pero ante el conjunto de cuadros, curvaturas, estructuras y condicionamientos formales que constituyen *el medio formal* en el cual lo concreto histórico debe necesariamente producirse" (CRD, pág. 637).

Sartre, después de haber establecido estas cuestiones *formales* o críticas de la inteligibilidad de la *praxis* de grupo (las condiciones de posibilidad de lo concreto) pasa luego a la *efectividad* de su condensamiento en concretud. Es el segundo

punto anunciado:

2) *¿Hay clases?, ¿qué es una clase?*

Se trata, pues, ahora de estudiar el funcionamiento efectivo de realidades sociales complejas tales como la clase. ¿Qué es la clase obrera? ¿Cómo y de qué se compone esta realidad compleja? La respuesta a esta pregunta es: la clase es a la vez serie, grupo e institución y es únicamente a través de esta tridimensionalidad que algo como una unidad de clase puede constituirse. El ser-de-clase es *serie*. Sartre lo demostró en el capítulo consagrado al colectivo (pág. 286 y sig.). El ser de clase del obrero le viene de afuera y en la impotencia, y se determina en función del sistema práctico-inerte del capitalismo, es decir, según las exigencias de la máquina. Por ejemplo, la obrera que se hace abortar no realiza de ninguna manera una libre decisión que sería la elección de no traer al mundo un niño dentro de una sociedad en la cual la libertad es imposible. No, no es un rechazo libre del rechazo de libertad que le es opuesto: es más bien la ejecución por la obrera de la sentencia que la sociedad capitalista ha cargado sobre ella, la asunción de la imposibilidad de vivir que le toca. El ser-de-clase del obrero le viene de afuera; el Otro le estremece hasta lo más íntimo de sí mismo. Los substratos aparentemente más indecibles de la sensibilidad aparecen como efectos de la máquina. La obrera que, al trabajar en cadena, "se evade" por medio de ensueños eróticos, no hace más en verdad que responder a un requisito de la máquina, cuyo funcionamiento óptimo exige una atención flotante más que una concentración máxima.

Pero el ser-de-clase es igualmente *grupo*: en ciertas circunstancias, la imposibilidad de vivir impuesta a la clase obrera deja de ser vivida en la impotencia y se revela ella misma imposible. Es el momento revolucionario, el grupo en fusión, huelga, disturbio, saqueo de máquinas.

El ser de clase se despliega también como *institución*, en esta expresión inerte y ya no revolucionaria de la soberanía que constituye el sindicato: la clase obrera representándose a sí misma su propia unidad en la exterioridad mecánica de una representación legal.

El ser de clase es serie, grupo o institución: esto ha sido afirmado solamente. Pero todavía hay que probarlo y no solamente contentarse con esta yuxtaposición, pues en sí misma parece altamente

problemática y explosiva. Estas tres dimensiones de la clase son tan divergentes que parece difícil concebir que ellas constituyan una unidad de clase. Hay pues que justificar que, aunque distintas, estas tres dimensiones se caracterizan por una pertenencia fundamental a la misma unidad. Que haya divergencias, es evidente. La serie o el ser de clase vivido en la impotencia no puede ser más que reformista contentándose con reivindicaciones materiales que reafirman esencialmente a la sociedad capitalista en lugar de cuestionarla en su principio. El grupo revolucionario es, por el contrario, extremista y se define como negación misma de la impotencia serial hasta la asunción de la posibilidad de morir como imposibilidad desvelada de la imposibilidad de vivir. La función del sindicato no es ni reformista ni extremista sino táctica y estratégica, calculando la oportunidad de tal acción puntual en función de la situación global de la clase. Tomemos el ejemplo de una manifestación: ella podría ser refractada por las tres dimensiones de la clase de manera tan divergente que se podría vacilar al conferirle la significación unitaria de una acción *de la* clase obrera. Deseada por la libertad extremista del grupo, desaprobada por la pusilanimidad de la serie, refrenada por las consignas tácticas del sindicato, ella no puede, una vez que tuvo lugar, definirse por ninguna de estas tres dimensiones, pero deviene, más bien, un tipo de monstruo híbrido sin carácter unívoco en el cual el conflicto de las significaciones no es decidido nítidamente en favor de una de ellas, sino que se traduce por un aminoramiento generalizado del sentido de la acción: "La manifestación no tendrá ni la violencia que los manifestantes quisieran darle, ni la tranquila ponderación que les recomendarían los dirigentes sindicales. Ella no alcanzará su meta y sin embargo dará la oportunidad a los patronos de encauzar el gobierno en la política represiva. Quizás el resultado no sería ni tan grave, ni tan nítido para que se le pueda entender al revés como contra-finalidad: parece entonces que el proceso entero en su vanidad con sus horas de trabajo perdidas, el desaliento posible, etc., es prácticamente desprovisto de sentido" (Pág. 659). Y sin embargo, la manifestación en este no-sentido aparente, es una acción totalizante de la clase. ¿Cómo hacer la prueba de esto?

"En verdad no hay dificultad ni en el plano ontológico ni en el plano práctico" (pág. 649). La ininteligibilidad, la falta de unidad de la acción común refractada de manera divergente por las tres

dimensiones de la clase no son más que apariencias que pueden ser allanadas fácilmente.

En el plano ontológico, se puede afirmar que serie, grupo en fusión e institución no constituyen entidades o tipos de ser diferentes cuya diferencia excluiría la posibilidad de la unidad sintética del ser-de-clase. Pues no hay ser ni del grupo en fusión ni del grupo institucionalizado, *el grupo tiene siempre su ser fuera de sí mismo en la serie*. El grupo en fusión no es nada más que la serie misma entrando en acción para disolverse, marcado por la serialidad en el movimiento mismo por el cual se emancipa de ella y definiendo siempre su emancipación en vista de la serie entera, en tanto que ella no ha accedido todavía a su emancipación. El grupo en fusión actúa a partir de la serie y para la serie, y no es más que un movimiento de negación de la serie por ella misma. Tampoco hay ser propio del grupo institucional: es todavía más flagrante que la institución no está en una relación de contradicción disolvente a la serie. El sindicato no es más que la representación de la serie a sí misma, la visión serial y abstracta que ella se da de su posibilidad permanente de unirse.

En el plano práctico, no hay tampoco dificultades: toda práctica es necesariamente comprensible por el simple hecho de ser práctica. Toda práctica lleva en sí misma sus propias luces, sin las cuales dejaría de ser práctica. Y todavía hay que probarlo, ya que lo que estaba en juego en el ejemplo ya citado de una manifestación que moviliza de manera divergente las tres dimensiones de la clase, era su aparente incomprendibilidad, su devenir-proceso, la alteración profunda de su significación. Considerar como ininteligible la práctica común es lo propio de la interpretación positivista de la Historia, que toma los acontecimientos por *hechos* cuyo entrechocamiento produce una secuencia causal necesaria, pero que, en sí mismos, no poseen ninguna necesidad inteligible. Pero hay una inteligibilidad primordial de todo aquello que de la acción parece ininteligible. El devenir-proceso de la práctica común es un *índice negativo* de la relación de la clase obrera consigo misma, por ende de su comprensión totalizante de sí misma. Si esta manifestación se acaba en la incertidumbre y la vacilación, si su significación parece perderse en la realidad bastarda que en ella se ha vuelto, es precisamente que la clase obrera se comprende como indecisa, poco unificada, todavía reducida a la impotencia e incapaz de realizar libremente su futuro, incapaz de dominar adecua-

damente el juego de sus tres dimensiones. "El proceso no significativo —que se ha depuesto anteriormente en el fondo de la razón analítica como residuo de interacciones contradictorias— es privado de sentido solamente si la investigación histórica debe detenerse en él. En el momento en que la perseguimos, por el contrario, este proceso es por sí mismo el más precioso de los indicios: define la relación profunda de la clase obrera consigo misma, es decir, la relación de la Institución con los grupos salvajes por la mediación de la serialidad y recíprocamente, al mismo tiempo que las relaciones de los grupos salvajes con la serialidad por el intermediario de los sindicatos. Desde este punto de vista, el no-sentido mismo tiene un sentido profundo: cuanto más se incrementa su parte en el resultado práctico, tanto más insegura de sí misma es la clase obrera en ese momento; este pretendido azar no expresa el desorden de las causas, es producido por una actitud común: la indecisión fundada en la ignorancia" (p. 661). Así el proceso, lejos de ser ininteligible, es la expresión de la comprensión que la clase se da del juego interrelacional entre sus tres dimensiones. Si la manifestación se da como realidad deformada y aminorada, es que la clase se produce a sí misma como impotente para superar sus divisiones, y esta impotencia misma es la indicación totalizante de la tarea por cumplir. El proceso no es otra cosa que la *situación* del agente histórico en cuanto que esta última puede limitar de manera contingente sus posibilidades, pero que la libertad siempre puede superar.

3) ¿Hay lucha de clases?

Queda ahora establecido que cada clase es un medio comprensible y comprendiéndose ontológica y prácticamente en la circularidad de sus tres dimensiones. Pero si, finalmente, una unidad de clase es lo suficiente fácilmente concebible, no obstante que la clase se define por un objetivo común al cual están subordinados los conflictos secundarios, ¿cómo clases hostiles pueden unificarse en esta reciprocidad negativa que es la lucha? ¿Cómo el abismo entre dos clases enemigas no es de tal magnitud que excluya para cada clase la comprensión de la otra clase que es la condición misma de una *praxis* de lucha?

Sartre empieza por establecer lo que la lucha de clases *no es*, no puede ser: una contradicción determinada en exterioridad por el *proceso* eco-

nómico. "Si todo ocurre en la inercia, si el proceso económico determina absolutamente las clases que reciben pasivamente esta determinación, entonces la oposición que se realiza en consecuencia entre los capitalistas y los asalariados no merece más el nombre de lucha que la lucha de la persiana que se mueve y de la pared a la que golpea" (p. 669). Es nuevamente la Razón positivista quien está en cuestión, en su doble presunción del determinismo y opacidad inerte de los hechos. Pero la autonomía determinante atribuida al proceso es necesariamente ilusoria, como lo era la ininteligibilidad aparente de la práctica común en el ejemplo de la manifestación larvada. Pues, de dónde viene este proceso determinante, pretendidamente exterior a la práctica humana, si no es precisamente de esta última: "no se trata de disolver las contradicciones objetivas en cualquier idealismo teórico. Se trata únicamente de reinteriorizarlo y hacer de ello los motores mismos del proceso histórico en cuanto ellas son fundamento interior de las relaciones sociales" (p. 670). Dicho de otro modo, toda estructura práctico-inerte supuestamente determinante en exterioridad no es más que el producto de un trabajo humano alienándose y depositándose en la materia trabajada, y sólo adquieren sentido las abstracciones del economismo partiendo de una comprensión de la *praxis*. El *proceso* no es no-dialéctico, es antidialéctico, es la dialéctica tornándose contra sí misma y jugando dialécticamente como negación de sí. Si hay lucha de clases, es porque en todas partes y continuamente la *praxis de opresión* inventa, produce y sostiene el *proceso de explotación*, y porque sólo hay proceso de la práctica, o *praxis-proceso*.

Mostrar que hay lucha de clases es, pues, mostrar que la práctica del odio (*praxis de opresión*) es el fundamento de las maquinarias impersonales e implacables que son los procesos económicos; es mostrar luego que una práctica de odio y la puesta en ejecución de un proceso práctico-inerte del odio son necesariamente inductoras de una contra-práctica o de una "reciprocidad de antagonismo" en el oprimido.

El colonialismo francés en Argelia

El fundamento del sistema colonial es el racismo: a la vez *determinación recibida en impotencia* por el colonizador y el colonizado, a partir de las estructuras práctico-inertes del sistema colonial, e *invención práctica* diariamente reactiva-

lizada. El colonialismo se impone, por cierto, como un proceso que se inscribe en los requisitos del desarrollo global del capitalismo. Una vez colocado el sistema, todo se encadena infernalmente en un tipo de auto-suficiencia y de reengendramiento radicalizante de la máquina por sí misma. El colonizado es ciertamente este subhombre que el colono ve en él. Es reducido a la subhumanidad por esta sociedad que ha pulverizado las estructuras feudales, que ha atomizado a las masas, y que les ha forzado a renegar de su propia humanidad al llegar a ofrecerse a un trabajo libremente forzado que les permite apenas sobrevivir. Pero la necesidad del *proceso* de colonización no puede imponerse a menos que sea fundado y perseguido prácticamente; la *praxis de opresión* preside a estos dos aspectos indispensables y constitutivos del sistema colonial: su producción, su protección.

Su producción: Argelia ha sido conquistada por esta *praxis* de violencia por excelencia, la guerra. Y como recuerdo permanente de que el status del colonizado se funda una y otra vez sobre esta violencia siempre posible, *el ejército* institucionaliza la opresión por su presencia en el país. En verdad, el racismo no puede no comprenderse como práctica. Debe saberse producido por la *praxis* y producción práctica del sistema colonial, a través de la potencialidad institucional de la violencia armada.

Protección del sistema colonial

Pero si la *praxis* de opresión produce prácticamente el sistema de explotación, no puede producirlo más que dentro de una modalidad denegada o bajo una forma que legitima la violencia que aquella ejerce. No solamente la *praxis* colonial inventa prácticamente al contra-hombre, sino que también secreta en sí misma la mala fe de esta práctica, y la fe con respecto a esta mala fe. La práctica del racismo sólo puede ser sostenida en cuanto que se ignore como práctica o constituya un sistema de justificación que consiste en una *creencia* en la ineluctabilidad de sí misma en función de un proceso que supuestamente lo engendra. El racismo es necesariamente una práctica loca, desviada sobre una denegación de sí misma: puesto que es una práctica imposible en cuanto entronización de la negación de lo que constituye el sentido mismo de la práctica, es decir la humanidad del hombre. Una práctica inhumana

o una práctica que destruye aquello por lo cual es práctica: el hombre. Condenada a la irracionalidad de una creencia, incapaz de asumirse prácticamente como inhumana; la posibilidad de la inhumanidad no está dada con la humanidad; por ende el racismo, invención inhumana, debe inventar la posibilidad de su imposibilidad, negando ser ante sí misma su propio posible y viviéndose como imposibilidad de no oprimir. Ya no se trata tanto de la producción práctica del sistema colonial, sino de su protección: hay que preservar una falsa autonomía del proceso práctico-inerte de la colonia de manera que todo lo que se produce allí parezca coaccionado por el mecanismo implacable de este último. La empresa del colono tiene entonces el sentido de hacer que la colonia se vuelva hermética a todas las influencias exteriores, particularmente a la racionalidad relativamente esclarecida y liberal de la metrópoli. Las pocas instituciones liberales importadas de Francia deben volverse ineficientes, las consultas electorales deben ser fraudulentas. El colono constituye la colonia como lugar estanco, único, absolutamente singular, exclusivo en sus exigencias, que comprenden la necesidad de tratar al colonizado como un subhombre. En resumen, un estado de sitio permanente. Lo logra instaurando un clima de violencia perpetua, manteniendo la presencia de grupos de violencia extremistas cuya función es provocar la violencia en los colonizados, y por lo tanto reforzar a su vez la unidad de la clase de los colonos como respuesta a la amenaza que pesa sobre ella, y justificar de nuevo la "contra-violencia" represiva que ejercen. Así la impenetrabilidad inducida de la colonia y el círculo infernal de la ascensión de la violencia resultante permiten a los colonos creer en la necesidad de sus prácticas inhumanas. La serpiente se muerde la cola: la praxis colonial por la opresión sistemáticamente sostenida, ha producido un sistema de explotación, así como de inmediato la invención que le permite creerse producto de este producto, arrinconada a la inhumanidad como su única posibilidad de no morir en este universo cerrado cuya ley es la exterminación mutua, en esta situación loca de odio radical que, en el aislamiento, toma los rasgos de un hecho absoluto, ininteligible y totalmente coactivo. "De cierta manera todo el aparato de la violencia habrá favorecido la constitución de un campo cerrado en el cual las fuerzas práctico-ínteres han aplastado la empresa particular de ciertos colonos. Pero esto mismo es la meta puesto que se

trata de sostener y aislar, como en una experiencia de laboratorio, un pretendido 'mundo económico' que obedece a leyes rigurosas y está fundado de hecho sobre la aniquilación continua de los sobreexplotados. Este "mundo económico" que enmascara cuidadosamente la sobreexplotación y que se presenta bajo la vaga apariencia del liberalismo clásico, es simplemente el conjunto abstracto de las relaciones concurrentes de los colonos entre sí, directamente y por el intermediario de la metrópoli... Esta economía abstracta y falsa no es otra cosa que el interés común de los colonos, es decir, que les permite desarrollar sus antagonismos individuales a expensas de los sobreexplotados que nunca llegan a sacar provecho de estos conflictos" (p. 689).

Así se encuentra establecido el juego de máscaras mistificador por el cual unos hombres pueden sostener y perpetuar una práctica inhumana: la *producción* del sistema y su *protección*. Como habremos notado, estos dos aspectos de la *praxis* colonial se apoyan sobre las tres dimensiones de clase que han sido evocadas a propósito de la clase obrera: serie, institución, grupos extremistas. Sartre se empeña entonces, en un segundo momento del estudio de la *praxis* colonial, en demostrar cómo ella domina el juego de estas tres dimensiones. El colono es serializado y debe creerse como tal: como lo hemos visto, tal es la locura de su práctica, la duplicidad por la cual llega, por su propia impotencia provocada, a perseguir muy racionalmente la salvaguardia de sus privilegios. Una *serialidad no serializante* que, lejos de dispersar a los colonos en la ruptura de la ausencia de relación, es más bien su medio de acción esencial... es que ella es manipulada y yugulada en sus efectos dislocadores por las otras dos dimensiones de clase, los grupos extremistas y la institución. Los colonos son una serie y tienen interés en seguir siéndolo en tanto dominen en la mala fe los efectos serializantes de la serie que, si fuera sufrida en la inercia y no manipulada con duplicidad, los reduciría realmente a la impotencia. Ahora bien, los colonos están dispersos, cada uno busca su interés particular, y pueden existir entre ellos divergencias ideológicas; por lo tanto, no forman puramente una unidad práctica. Pero es por su serialidad misma que se constituyen como totalidad o se definen por una pertenencia de clase común. Todos *son* racistas, aunque se trate del mejor de los colonos en su paternalismo esclarecido. Puesto que producen incesantemente en su

práctica cotidiana esta separación inhumana entre hombres y subhombres, deben creer, para justificar su violencia agresiva, que la separación es el patrimonio de la condición humana en sí misma, es decir, vivirse en la serialidad y la impotencia como juguetes de las leyes económicas. Pero creer es siempre querer creer, por lo tanto colocarse siempre en un plano demasiado dual y reflexivo como para ser verdaderamente reducido a la impotencia. Hay todo un juego de colocación y de conservación de la serialidad que es la utilización del ejército (grupo institucional) y los grupos de violencia (grupos extremistas) como reforzamiento de la unidad de los colonos *en su serialidad misma*. El ejército institucionaliza por su presencia permanente el derecho del colono al ejercicio serial de la opresión. Los grupos de violencia, por medio de la agitación, la propaganda, la provocación, propagan serialmente un clima de violencia que estrecha o condensa la serie sin disolverla, pero apoyándola en el ser-racista que esta se ha dado.

La violencia de los colonos (praxis de opresión y proceso de explotación) consiste, pues, en una *manipulación* práctica de la serialidad por las otras dos dimensiones de la clase (grupos e instituciones). Pero por este camino no hemos mostrado todavía la reciprocidad de antagonismo, es decir, la *lucha* que une colonos y colonizados. ¿Cómo los colonizados pueden ser llevados a salir de la serialidad impotente a la cual los compelen los colonos? ¿De qué manera los colonos mismos pueden constituirse como si estuvieran en lucha contra la otra clase sin salir de la mala fe por la cual se rehusan el poder de tomar cualquier iniciativa práctica? En resumen, ¿cómo es posible que, para convertirse en lucha práctica, se rompa la impotencia real de los colonizados? Es precisamente lo que en su creencia tratan de enmascararse los colonos, —o sea que son simplemente hombres en relación con otros hombres— lo que induce inevitablemente a la lucha. Lo propio de la creencia es ser dúplice y los colonos no pueden no saber en algún lugar que son hombres que sostienen en una unidad práctica una empresa que tiende al avasallamiento de otros hombres. Pero ya que esta práctica se niega a sí misma como práctica, no se captará nunca como *entablando* relaciones de violencia entre los hombres. La violencia no es nunca más que contra-violencia o violencia inducida por lo que ella hace surgir de violencia en la cabeza del oprimido. Pero esto mismo implica un reconocimiento del hombre por

el hombre: aún cuando en la situación de impotencia que se le impone, el oprimido sea incapaz de una reacción violenta, el opresor lo presiente como violento, porque sabe de una manera velada que aquello que le impone es insostenible *para un hombre*; esta violencia mucho más presentida que real, o real sólo en cuanto es *su propia violencia*, lleva a los colonos a unificarse contra la amenaza, por lo tanto a radicalizar sus prácticas de opresión, estrechando la proximidad de las tres dimensiones de la clase; de este modo, totalizados desde el exterior por los colonos como poder amenazante, los colonizados toman conciencia de sí mismos como amenazados por la emulación de violencia que se les opone, se totalizan prácticamente como resistencia a la opresión. Y es la lucha, inducida, pues, en cada uno por lo que comprende de totalización amenazante en el Otro en respuesta a la cual se totaliza, radicalizando así la totalización del Otro.

Así se encuentra producida la inteligibilidad de la colonia. Podemos ahora captar los lazos verdaderos que unen a estos tres niveles de comprensión de la colonia: el juego de apariencias sin relieve del economismo, el proceso antidialéctico de explotación, la *praxis* opresiva. El economismo es justificación ideológica del racismo, la asunción teórica de una separación de ser entre todos los hombres. El sistema antidialéctico de explotación y la *praxis* opresiva son dos realidades que funcionan bajo la cobertura de esta ideología, fundando la *praxis* al sistema y alienándose a él según la pseudo-pasividad cuyo economismo es la reflexión teórica.

Capitalismo y humanismo

Hay, pues, lucha de clases, al menos en este ejemplo de la colonia. Pero Sartre objeta de inmediato que se trata quizás de un ejemplo privilegiado, ya que la opresión es allí evidente: hay guerra, prácticas de violencia diarias, odio efectivo del hombre por el hombre. Hay que mostrar pues que en casos menos flagrantes, el proceso de explotación es sostenido por la *praxis* de la opresión, en este caso el sistema de explotación puesto por el capitalismo. La *praxis* de la opresión que lo sostiene eventualmente es en todo caso mucho más disimulada. Todo ocurre en un mismo país, sin violencias militares, sin racismo efectivo, y aún en el reconocimiento ostensible del hombre por el hombre: el contrato de trabajo,

fundamento del sistema, implica el libre reconocimiento mutuo de los contratantes. El fundamento práctico y teórico del capitalismo no es el racismo sino el *humanismo*. ¿Cómo demostrar que la doctrina humanista de los burgueses no es más que una *praxis* de la opresión?

El colono niega la humanidad al que oprime, el burgués capitalista reconoce en él la humanidad. En el fondo, una sola y misma cosa. En los dos casos no se trata más que de irresponsabilizarse falsamente de una práctica insostenible: la del odio del hombre por el hombre. El colono quiere creer que la necesidad de la inhumanidad es dada como la humanidad misma, que el hombre, producto de su producto, es el juguete de leyes económicas implacables. El colono quiere creer en la inhumanidad del humano para poder legítimamente perseguir la defensa opresiva de sus intereses. Al inverso, el burgués capitalista proclama abiertamente la humanidad de lo humano para poder, bajo la pantalla de la ficción jurídica de la libertad que preside al contrato de trabajo, ejercer prácticas deliberadamente opresivas que apuntan a la exterminación controlada del proletariado. El racismo o la conminación de inhumanidad, el humanismo o la libertad humana obligada: en ambos casos, un solo decididor de esta conminación y de esta obligación, el opresor, hacia los únicos fines de la consecución de sus propios intereses; enmascarado, siempre, dándose la teoría que le permite sacar el bulto de la práctica, el colono afirmandose no-libre para poder libremente oprimir, el burgués afirmando la libertad humana para no tener nada que ver con la inhumanidad que se desarrolla en su fábrica. En ambos casos, es una manipulación de la serialidad que está en cuestión. En ambos casos, se trata de dejar actuar libremente las leyes económicas, que eso sea bajo el pretexto de la inhumanidad de lo humano (racismo) o bajo el de la humanidad de lo humano (humanismo) en cuanto que este libre juego no es otra cosa que la libertad misma del explotador-opresor, que es el único en sacarle provecho, pero denegándose como libertad práctica. La *praxis*-proceso, en su dualidad de libertad y de alienación, jugando en libertad con su alienación o haciendo funcionar dialécticamente la antidialecticidad misma. Esta dualidad, en el fondo, se resume en la ambigüedad de la teoría que reclaman tanto los colonos como los capitalistas de la metrópoli: el liberalismo económico, juego por excelencia sobre los dos tableros: las leyes económicas son despiadadas (inhumanidad, exterioridad,

serialización), pero buenas (teleología, carácter regulador, quasi-intencionalidad, antropomorfismo). El burgués liberal *sufre* la coacción de las leyes económicas, se somete a ellas; pero, al mismo tiempo, lo hace porque *quiere* someterse a ellas, porque les otorga su adhesión reflexiva y ética, porque las encuentra buenas. Pero esto con tránsito incesante de uno de los términos al otro, lo que excluye que se trate realmente de una reflexión por la cual el burgués se daría la visión de la translucidez de su práctica y lo conduciría a asumirse a sí mismo como opresor. Me someto a las leyes económicas porque son buenas; puesto que son buenas, hay que someterse a ellas en todas sus consecuencias. Pero nunca la reflexión establece la relación entre la decisión de sumisión a las leyes económicas y el carácter selectivo de su bondad: selectivo en favor de los que las han instituido.

La *praxis*-proceso de la burguesía navega entre dos pseudo-universales que camuflan su búsqueda desenfundada de ganancia: me someto a las leyes económicas porque éstas se imponen inhumanamente a todos los hombres. Si yo me someto, todos los hombres deben someterse igualmente. Si las leyes económicas son buenas para mí, es que son humanas; por ende, son buenas para todos los hombres, y por lo tanto todos los hombres deben someterse a ellas.

Tal es el mecanismo aparente implacable de la *praxis*-proceso burguesa. Lo vemos: el humanismo no es otra cosa que el racismo de clase y la justificación ideológica de prácticas opresivas. Pero una tal *praxis*-proceso no se mantiene impunemente, o no puede perseguirse indefinidamente en la mala fe sobre sí misma. En lo peor de su mala fe, ella es hipotecada por esta contradicción fundamental: si tanto el colonizado (producido como subhombre por la sumisión del colono a la implacabilidad de las leyes económicas) como el obrero (proclamado hombre en virtud de la bondad fundamentalmente humanitaria del proceso) son constituidos por el opresor-explotador como contra-hombres o especie inhumana, no es menos cierto que son hombres. Son hombres, y esto no en la abstracción de un concepto de humanidad con el que se les podría etiquetar genéricamente, pero que no cambiaría en nada su situación real: ellos lo son en la concreción de la práctica libre que se les exige. El colonizado es realmente un hombre para el colono, aunque este último lo trate como un animal, en cuanto que los trabajos que son

esperados de él no podrían ser ejecutados por un animal (sino todo hablaría en favor de la utilización de los animales, comenzando por su docilidad). Asimismo, el capitalista, aún tratando al obrero como una mercancía siempre potencialmente equivalente a la máquina, necesita, en verdad, de un hombre libre. El libre contrato de trabajo es *realmente* un contrato que compromete el libre trabajo del obrero. El patrono no sólo tiene necesidad de la libertad del obrero como de una ficción jurídica que sirve de cobertura a sus prácticas opresoras, sino más profunda y contradictoriamente, necesita de ella en el plano del rendimiento: una máquina no se supera a sí misma; el hombre sí, siempre en lo mejor de su capacidad, o de la tarea por cumplir. Y es porque el opresor-explotador no puede ver más que a un hombre en el oprimido que su mala fe está destinada a la auto-destrucción: a la radicalización de la violencia mencionada arriba, inducida por las reacciones de hombre que el opresor imputa al oprimido, induciendo a este último una asunción de su humanidad hasta una unidad de acción recíprocamente antagonística.

Devenir temporal del capitalismo: la distinción y el maltusianismo

La radicalización de violencia ha llevado al capitalista a cometer masacres. ¿Cómo los *herederos* de esta generación que tuvo que ir hasta la masacre van a retomar, modificar y perpetuar la *praxis*-proceso de sus padres? ¿Cómo van a inventar una legitimidad a esta herencia aparentemente condenada al absurdo y a la imposibilidad por el horror que la presidió? Los primeros hijos del capitalismo no pueden no tener en cuenta las masacres como dimensión constitutiva de su ser. Si sus padres, involucrados en el flujo de los acontecimientos, en verdad no los comprendieran o se dejaron superar por ellos en la mala fe, los hijos, por su parte, en virtud de su distancia temporal ante el acontecimiento, son necesariamente llevados a totalizarlos reflexivamente.

Es preciso "hacer con" el ser masacrador de la burguesía, es decir, encontrar un medio de superar lo que parece insuperable, el mal absoluto. El heredero debe justificar su herencia aparentemente injustificable. No la debe en todo caso ni a la sangre (no es noble, proviene por el contrario de un universo que niega la transmisión hereditaria de los privilegios, que desintegra en polvo molecular

la organicidad de la vieja jerarquía aristocrática) ni al mérito (es él en cuanto hijo, y no ese capataz particularmente hábil y entregado, quien heredó la fábrica paterna). El heredero debe su herencia a un nacimiento que no se justifica a sí mismo desde el principio, peor aún, que se origina en un baño de sangre. Los herederos no pueden jactarse ni de su nacimiento ni de su mérito: tienen que inventar un mérito que sea nacimiento y un nacimiento que sea mérito: la distinción. ¿Qué es la distinción? Los distinguidos niegan el cuerpo en ellos; se visten con atuendos que parecen picotas, se acercan lo más posible al hombre artificial. Sus hijas comen a escondidas antes de ir a cenas mundanas para poder ayunar en público. Sus mujeres son frías. ¿Cuál es el *sentido* de esta asunción furiosa de la artificialidad en el hombre? ¿De qué se distinguen los distinguidos? Logran esta proeza que consiste en distinguirse a la vez de sus padres y de sus obreros. *De sus padres primero*: si éstos eran austeros por necesidad en los tiempos originales de la acumulación primitiva, sus hijos, que disponen de toda la holgura material concebible, se imponen libremente un ascetismo consentido, el cual, si es libre, se manifiesta como el sentido mismo de la humanidad del hombre: la cultura contra la naturaleza, pura espiritualización sublimante por la cual los hijos reengendran limpiamente a sus padres, los hacen advenir a su verdad, trocando la ignominia sangrienta contra un diseño ideal del burgués. De sus obreros después. Si el burgués niega lo vital-corporal en él, es para justificarse el hecho de volver imposible a sus obreros la satisfacción de sus necesidades materiales más elementales. El obrero no se entrega a este ascetismo puritano y distinguido —aunque podría hacerlo, y el patrono da testimonio de ello a la humanidad entera—, bebe su sueldo, pega a su mujer, en resumen, se revela como bestial e infrahumano; es preciso, pues, por su bien enseñarle a la fuerza que el hombre no es de este mundo, que reivindicar la bestialidad es exponerse merecidamente a las represiones de la humanidad, de cuya pureza desencarnada el patronato distinguido es el representante por excelencia. *Un mérito que sea nacimiento y un nacimiento que sea mérito*: los distinguidos llegaron ahí: merecen su nacimiento puesto que se remiten a él por un acto libre y gratuito que confiere a su origen una consagración triunfante que por sí misma no podía darse en el envilecimiento tan vulgar de la sangre en que se empapa. Y su nacimiento es su mérito, en cuanto

que sólo ellos, hijos de sus padres, podían llevar a cabo este salvamento grandioso de la humanidad del hombre por la sublimación de lo intolerable cuya carga les cayó.

La distinción, pues, como justificación de la *praxis* de opresión de los patronos es otra y la misma. El *maltusianismo* o la teoría de la tercera generación es otra invención en respuesta a otra contradicción del capitalismo. De hecho, el proceso de explotación del cual hemos visto el cuidado con que la burguesía ponía a preservar su pretendida autonomía, condujo por sus mecanismos propios de desarrollo a consecuencias inaceptables para el capitalismo: volviendo posible la producción de masa, vuelve posible igualmente la elevación del nivel de vida para todos, pues podría hacer desaparecer la impotencia a la cual la imposibilidad de vivir reduce a la clase obrera. Se impone, pues, una nueva manipulación de la serialidad que logra yugular la “espontaneidad” del proceso. El *maltusianismo* se despliega como triple *praxis* de opresión: aborta, produce hambre, divide.

Aborta: se trata de imponer a la clase obrera la interiorización de su imposibilidad de vivir *en cuanto imposibilita la procreación*; de manera que el crecimiento demográfico inquietante de las masas será detenido.

Produce hambre: para mantener precisamente la imposibilidad de vivir del proletariado, frenando la producción, vendiendo al precio más elevado, en resumen, *provocando* la escasez que el proceso estaba en vías de superar.

Divide: puesto que la clase obrera, reducida a la miseria, es desgarrada en sí misma por los enfrentamientos concurrenciales a los cuales lleva la necesidad absoluta de encontrar un trabajo para no morir.

Así hemos visto cuatro veces, en el ejemplo de la colonia y en el de las tres generaciones de capitalistas, producirse la práctica dual o la *praxis*-proceso del opresor como una manipulación de la serialidad inventada en la mala fe. El proceso de explotación nunca es autónomo, pero no es más que la denegación de sí de la *praxis*. Hemos visto también la radicalización de violencia necesariamente inherente a esta *praxis*-proceso en la medida en que se dirige a *hombres* como a una especie

inhumana: contradicción que no puede ser sostenida más que dentro de una emulación permanente que lleva la lucha o a la reciprocidad de antagonismos. Queda ahora la cuarta pregunta: ¿cuál es la inteligibilidad de la lucha de clase?

4) *La inteligibilidad de la lucha de clases*

Como la acción, la lucha de clases lleva en sí misma sus propias luces. En este sentido, la cuestión de su inteligibilidad se resuelve por sí misma, o más bien no se plantea siquiera. “A esta cuestión teórica, hay que contestar como Diógenes, caminando, o más bien recordando que luchamos sin cesar con *nuestra* clase o en contra y que la inteligibilidad de la lucha es una característica indispensable en la acción de los combatientes”. De todas formas, el fin del texto responde teóricamente a esta cuestión teórica. En verdad, la respuesta estaba ya presente en la mostración de que hay lucha, pero no en el diseño de su formalismo dialéctico. Finalmente, lo que intenta el opresor-explotador, para plantear el problema en su generalidad más grande, es hacer del otro un *objeto*. Pero hemos visto que esta tentativa no podía no ir con un devenir-objeto de la *praxis*-sujeto dominante, y esto en la mala fe en virtud de la cual quiere creerse dominada por un proceso implacable, en cuanto este devenir-objeto “ideológico” se ha vuelto necesario a causa de esta contradicción fundamental: el otro que debe ser reducido al ser-objeto por la *praxis*-sujeto es él mismo una *praxis*-sujeto, capaz de transformar a la primera en ser-objeto. Es ante todo *porque el otro es un mismo*, un hombre, una libertad idéntica a la mía, que yo no puedo querer abiertamente lo que quiero, sin mala fe, es decir, su ser objeto. Pero también porque es un hombre yo no puedo alienarme completamente a mi mala fe, y debo saber y comprender perpetuamente lo que quiero, estar continuamente alerta, es decir, no cesar de producir la objetividad del otro evaluando su *praxis*-sujeto potencial, y por ende mi propia objetividad. La lucha es, pues, en su formalismo más general, la relación de dos libertades idénticas e idénticamente alienadas, es decir de dos *praxis*-procesos, evaluando cada una interiormente —a fin de reducir el otro al ser —objeto— la relación de su propio ser-objeto con su *praxis*-sujeto en previsión de la relación que el Otro quiere introducirle. No solamente la lucha es inteligible sino que también lo es eminentemente: ella es la

inteligibilidad misma o el puro reconocimiento de la libertad por la libertad. No comprendemos a nadie mejor que a nuestro enemigo: a nadie debemos otorgar tanta libertad en la medida misma en que queremos engañarla y suprimirla. Finalmente este reconocimiento primordial de la libertad por la libertad es la razón de todas las complejidades retorcidas que han sido enfocadas anteriormente, de todos los juegos de máscaras entre el ser-objeto y la praxis-sujeto, entre lo humano y lo inhumano, de la duplicidad de la *praxis*-proceso. Se explota solamente al hombre y

solo un hombre puede explotar a otro hombre; la explotación no existe más que por el libre proyecto de explotar, cuya actualización es la *praxis* de opresión: de esta forma, Sartre puso en jaque decisivamente el sistema de apariencias sin relieve del economismo en su pretensión de velar el todo de la realidad, reubicándolo en la inteligibilidad de su génesis práctica: "Sin la *praxis*, todo se desvanece, aún la alienación, puesto que no habría nada que alienar, aún la reificación, ya que el hombre sería una cosa inerte por nacimiento, y no se puede reificar una cosa" (p. 731).

NOTAS

1) Para el segundo Tomo inédito, cf. nuestra discusión del libro de Aronso *Sartre philosophy in the world* en las actas del Coloquio "1^{er} Simposio Internacional de Filosofía Contemporánea autónoma metropolitana Iztapalapa: "La critique de la Raison dialectique: del menester al

menester, circularmente".

2) Salvo el tiempo del grupo en fusión: necesariamente pasajero y precario, necesariamente encaminado a disolverse.

* Trad. de Danièle Trotter.