

# El nominalismo dialéctico en Sartre

Por Celia AMOROS PUENTE \*

El nominalismo es una de las posibles respuestas a un problema clásico en la historia de la filosofía, el llamado problema de los universales, que puede ser formulado al modo de Quine como la pregunta acerca de lo que hay. Para Quine, la pregunta acerca de lo que hay debe ser planteada de manera tal que podamos responder a ella analizando qué tipo de entidades nos comprometemos a aceptar en última instancia cuando empleamos un determinado lenguaje. Dicho de otro modo, no precisamente quineano, podría valer aquí como aforismo «dime qué lenguaje empleas y te diré qué tipo de mundo postulas»; es decir, qué «compromiso ontológico» —esta expresión sí es quineana— profesas. Pues, indudablemente, el tipo de entidades por el que está habitado nuestro mundo, nuestro paisaje ontológico, dista mucho de ser algo sobre lo cual existan acuerdos, no ya en los aspectos que pueden tener implicaciones valorativas —si es que estos aspectos pudieran disociarse— sino en aquellos que parecen ser susceptibles de meras coincidencias de constatación, de mero inventario: no coincidiríamos si se nos pidiera que levantáramos acta notarial acerca de lo que hay. Unos dicen «hay burgueses, hay proletarios» —por referirnos solamente al mundo social, que es el que en este contexto nos interesa—, «hay negros», «hay imperialistas yanquis», «hay hombres», «hay mujeres»; otros dirían «existe la burguesía y el proletariado», existe «el patriarcado», existe «el stalinismo».

El aspecto ontológico del problema de los universales viene determinado por el hecho de que, según se atribuya o no un correlato real, una correspondencia en la realidad a los términos generales que usamos en el lenguaje —ora sean nombres comunes que designan clases de individuos—, los marginados, las clases ascendentes —o bien singulares abstractos, como alienación, contrarrevolución— queda diseñado un panorama ontológico diferente, se presenta una concepción distinta acerca de la estructura de la propia realidad. Responde, pues, a la pregunta ¿qué tipo de referencia cabe adjudicarle a los términos que expresan nociones genéricas? ¿Acerca de qué estamos hablando cuando hacemos uso de ellas en el lenguaje y con qué textura de la población del mundo nos estamos identificando, comprometiendo, al manejarlas? ¿Qué es lo que decimos que hay —o que deja de haber—? Se trata de una pregunta cuya respuesta condiciona en alguna medida —ya discutiremos cuál— nuestros análisis y descripciones acerca de eso que decimos que hay, nuestras adhesiones valorativas o nuestros rechazos a lo que hay, nuestras expresiones de nostalgia y de deseo por lo que queríamos que hubiera o esperamos que alguna vez haya y nuestras convicciones militantes acerca de lo que debería de haber.

En el espacio de estas líneas en homenaje a J. Paul Sartre nos proponemos tratar de reconstruir, al menos, algunos de los contornos que nos parecen significativos del panorama ontológico de Sartre —en el sentido de Quine al que nos hemos referido—, paisaje ontológico entrañable por lo cristalino y noble de sus trazos, pergeñados de forma tal que siempre en él se puedan abrir vetas que hagan posibles salidas y reestructuraciones para marcar nuevos caminos, laberintos sutiles, pero nunca tramposos porque en el universo del discurso de Sartre, en el universo de su compromiso ontológico, queda descartado por principio el balance ontológico cerrado, los tributos ontológicos irreversibles: la acción humana lo elige y lo reelige constantemente, volviéndolo a dibujar y dibujar de nuevo, con trazos dotados de verdadera eficacia ontológica, en cada movimiento por el que el hombre se elige a sí mismo, en cada opción por la que configura y redefine, siempre de nuevo, el sentido de su vida.

Seguramente no todo el mundo compartirá el calificativo de entrañable que yo he dado a este paisaje: la entrañabilidad de un paisaje, y si se trata de un paisaje ontológico no digamos, es algo bastante difícil de comunicar a quienes están instalados en paisajes ontológicos diferentes: puede producirles desde el vértigo y el rechazo hasta la indiferencia. Por lo demás, tampoco se trata aquí de exhortar a nadie a compartir gustos o éstasis ontológicas ni a experimentar efusiones líricas ante el paisaje sartriano: la identificación completa con un paisaje ontológico seguramente no se produce ni apurando al límite todos los recursos de la hermenéutica. Nos conformaríamos con que nuestro intento de reconstrucción del paisaje ontológico sartriano resultara fiel al tipo de homenaje que Sartre hubiera podido incorporar a su propio paisaje sin estridencias, y que sirviera de testimonio del valor paradigmático, de universalidad y de genericidad —en el sentido de Agnes Heller— que tiene la configuración de este paisaje ontológico rocoso, áspero y duro como la necesidad de la libertad y como la libertad de la necesidad.

Ahora bien: nuestro interés por tratar de describir el paisaje ontológico sartriano sería más limitado si no pensáramos que, en Sartre, la respuesta a la pregunta acerca de lo que hay está profundamente relacionada con la forma en que puede ser planteada la pregunta acerca de qué es lo que debe haber, o, dicho de otro modo, qué es lo que debemos hacer para que haya en el mundo lo que debería haber. En Kant, la pregunta acerca de lo que hay es una pregunta que, como es

(\*) Profesor Agregado y Catedrático de Instituto Nacional de Enseñanza Media (excedente). Profesor Adjunto Numerario de Historia de la Filosofía de la UNED.

sabido, se descalifica en la medida en que solamente podemos saber aquello que, de acuerdo con la forma de organización que le imponen las estructuras a priori de nuestro conocimiento, nuestro inevitable entramado de categorización, parece necesariamente que hay. En estas condiciones, de las tres preguntas kantianas fundamentales, la pregunta de la razón pura será ¿qué puedo conocer? La respuesta a la pregunta así formulada es muda —en realidad, lo sabemos desde Hume— en relación a las preguntas de la razón práctica ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar? Había que habilitar, para poder responder a ellas, un espacio, más allá de las apariencias sometidas a leyes cuyo conjunto constituye a la naturaleza y al hombre, que la constituye a su vez como objeto de conocimiento, como una parte de la misma. El hombre, que en cuanto razón teórica es legislador de la naturaleza, en cuanto parte de la misma no escapa a sus propias leyes; paradójicamente, por ser juez y parte a la vez, no puede hacer con la ley la trampa. Pero en cuanto sujeto a la ley moral, ley autónoma de su propia razón y con la que, sin embargo, en tanto que ser racional y ser sensible a la vez, no se relaciona como necesidad sino como libertad, ha de habilitar un espacio heterogéneo al del fenómeno para alojar allí a un huésped como la libertad, condición de posibilidad trascendentalmente deducida del hecho de la ley moral, cuyas exigencias en el mundo natural no tenían cabida. En un planteamiento así, los postulados de la razón práctica se definen sin inmutarse lo más mínimo ante el espectáculo del mundo fenoménico que presenta lo que hay a un sujeto trascendental que apuesta a que, en última instancia, el sentido fuerte del *haber* se juega en otro plano.

Pero Sartre, como buen discípulo de Husserl —y, por razones que aquí no podemos desarrollar, con un énfasis más ético que gnoseológico—, parte de la identificación entre la esencia y la apariencia. No hay así paisaje ontológico con doble fondo: es un paisaje de un solo plano y el dualismo cambia de eje: se transpone de una superposición en vertical —posible forma de representarnos típicamente el dualismo kantiano de fenómeno y noumeno— a una demarcación, en un único plano, horizontal, establecida a través del meridiano ideológico que separa el ser en-sí del ser-para-sí, la conciencia de los objetos. En el panorama así organizado, la pregunta acerca de lo que hay (en la respuesta a la cual se incluye de entrada con un especial énfasis el inventario acerca de lo que no hay: ni divinidad, ni cielos inteligibles, ni valores objetivos) no es ni puede ser una pregunta neutral ni independiente —en el sentido de que la respuesta que se le diera sería no vinculante— de la pregunta acerca de lo que debemos hacer que haya ni de la pregunta acerca de lo que podemos, o no podemos, esperar que llegue a haber.

Así, pues, nos interesa la reconstrucción del paisaje ontológico de Sartre porque la respuesta a la pregunta acerca de lo que hay define, para él, no sólo un compromiso ontológico sino un compromiso ético. En los análisis de «El Ser y la Nada» se funda el compromiso ético en la constatación de que no estoy solo en el mundo: hay otros hombres que me objetivan por su mirada y yo interiorizo la objetivación que ellos hacen de mí como un calificativo ético. Lo que hay —los otros y yo— en un mundo en el que también hay cosas —y yo me constituyo como sujeto en este mundo viéndome bajo la mirada del otro como cosa entre las cosas—, los demás conmigo, por el mero hecho de estar ahí en esa su forma de estar me defi-

nen como responsable, como sujeto del que depende lo que hay y lo que no hay, o, dicho de otro modo, como sujeto responsable de lo que debe haber. ¿Cómo caracterizaríamos, pues, el paisaje ontológico de Sartre desde el punto de vista del tipo de entidades por las que está poblado? O, dicho de otro modo, ¿en qué categoría lo situaríamos —en un principio, para ocuparnos luego de toda clase de detalles y matices— dentro de las grandes clasificaciones tradicionales en las que se agrupan convencionalmente las diferentes respuestas que históricamente se han dado al célebre problema de los universales? El realismo ha sido caracterizado siempre por su falta de selectividad a la hora de admitir entidades y su tendencia al despilfarro ontológico: además de las entidades que nos impone la evidencia empírica hay que conceder títulos entitativos, o correlatos reales, a todos aquéllos sustantivos que, por comportarse semánticamente de un modo análogo al nombre propio —que supone la identificación de una entidad separada— llevan consigo insinuaciones ontológicas: por ejemplo, la naturaleza humana, el colonialismo, la burocracia, la «democracia directa». Los realistas pretenden que el despilfarro ontológico que así se comete queda compensado por la economía que se logra desde el punto de vista del conocimiento al otorgar entidad sustantiva al significado de tales términos abstractos: todos nos pondríamos fácilmente de acuerdo para saber acerca de qué estamos hablando si les concedemos una referencia identificable, como lo es un estatuto ontológico propio. Por el contrario, el nominalismo, fiel al elegante principio de economía de la navaja de Occam: no multiplicar los entes sin necesidad, compone un cuadro más sobrio de la realidad; es, para decirlo con palabras de Quine, aficionado a los «paisajes desérticos», partidario de depurar el universo de entidades superfluas: no le produce «horror al vacío» el dejar que queden amplios espacios entre las diversas existencias individuales, concretas, irreductibles: por ejemplo, una relación de dominación entre los términos *x* e *y* (que podrían ser a su vez una determinada colonia y una determinada metrópoli); Valéry, éste muy concreto intelectual pequeño-burgués (algo muy distinto de un ejemplar de «la intelectualidad pequeño-burguesa»), aquella determinada forma que revisten los Consejos obreros en una determinada coyuntura de la revolución húngara, etc. Sólo es, pues, real lo individual, la sustancia primera aristotélica.

¿Era Sartre solamente un aficionado, o tuvo una pasión ontológica militante por estos paisajes desérticos que han seducido profundamente a los nominalistas de todos los tiempos? Por una parte, la pasión nominalista de Sartre es, ante todo, una pasión ética: nominalismo es para Sartre radicalización del protagonismo del sujeto individual, frente a las coartadas que le podría brindar la existencia de instancias mediadoras que tienden a constituirse como fetiches: fidelidades al *Partido*, a los *vinculos familiares*, presunta necesidad de realizar valores hipostatizados a priori: recordemos la célebre anécdota del muchacho perplejo antes sus diversas opciones que fue a pedir consejo a Sartre, tal como la cuenta en «El existencialismo es un humanismo». En realidad, lo que hace Sartre, ya que, por razones profundas, nominalismo y voluntarismo han ido siempre orgánica y profundamente unidos, es aplicar al sujeto humano lo que los nominalistas-voluntaristas de la Edad Media aplicaban a la Divinidad. Para G. de Occam, las leyes éticas no son queridas por Dios por su bondad intrínseca, sino que son buenas porque Dios las quiere. Análogamente, para Sartre, yo constituyo el valor como tal

en el acto mismo por el cual lo elijo: no lo elijo porque sea previamente un valor en sí.

En la «Crítica de la Razón Dialéctica» la posición nominalista, que en «El existencialismo es un humanismo» era planteada, ante todo, como una posición ética, mejor dicho, la única posición ética que de un modo coherente se deriva de un ateísmo sin concesiones, y la única que podría sustentarse sobre los presupuestos ontológicos de «El Ser y la Nada», es elaborada desde otros intereses y preocupaciones, teóricos y prácticos. Porque, en general —y veremos con cierto detalle en el caso de Sartre cómo se concreta—, la adopción de una actitud nominalista plantea el problema de dar cuenta del significado de las nociones genéricas abstractas que manejamos como expedientes para relacionarnos semánticamente con el mundo, buscando una alternativa a la solución que daban los realistas de considerarlas entidades sustantivas. Pues lo que se ha ganado en economía ontológica se ha hecho al precio de tener que afrontar la resolución analítica de estas entidades hipostatizadas y fetichizadas en conjuntos de individuos y formas de mediación en las relaciones entre los individuos. De este modo, el nominalismo como actitud ontológica y epistemológica deberá —si su paisaje desértico no ha de ser inhabitable para el conocimiento y estéril para la acción—, realizar las siguientes operaciones: a) el cumplimiento de rigor de su misión devastadora de todo proceso de hipostatización, y depuradora de sustantivaciones y fetichizaciones de entidades poniendo de manifiesto su carácter parasitario; b) remitir a los individuos, como a su soporte último y único, su presunta consistencia propia; c) reconstruir luego el juego de mediaciones e interrelaciones a cuyo través se podría recomponer la apariencia de autonomía y la eficacia sintética de las entidades hipostatizadas, de manera tal que se ponga de manifiesto la tramoya de la hipóstasis, de la fetichización que las ha promocionado inadecuadamente e ilusoriamente a entidades independientes y sustantivas.

Podemos aplicar al problema que se plantea Sartre en la C. R. D., la fundamentación de la dialéctica histórica, el programa de las tareas que ha de acometer una teoría de la historia desde la perspectiva nominalista. En primer lugar, la depuración de entidades superfluas: del mismo modo que suprimió la Divinidad —no ya por ser un concepto contradictorio sino porque, aún en el caso de que no lo fuera, ¿para qué nos sirve admitirla si no va a salvar al hombre de sí mismo?—, eliminará la dialéctica de la Naturaleza como razón dialéctica transcendente al proceso de la historia humana, ante todo. Debemos, pues, plantear las preguntas así: ¿Ganamos algo en inteligibilidad acerca del sentido de nuestra propia historia humana admitiendo esta hipótesis metafísica en virtud de la cual nuestra historia se convierte en una especificación de la historia natural? Habrá que partir de que «la dialéctica será eficaz como método siempre y cuando se mantenga necesaria como ley de inteligibilidad y como estructura racional del ser». Lejos de ello, al aceptarla, explicamos, en el mejor de los casos, lo claro por lo oscuro: admitimos una ley ciega, que nos viene impuesta del exterior y no guarda medida común alguna con el sentido de nuestras propias prácticas, como si fuera la racionalidad de los procesos cuya transparencia, por ser la permeabilidad comprensiva que la praxis humana tiene siempre para la praxis, nos es patente. ¿Sobre qué bases se nos impone el aceptarla como estructura racional del ser? En base a una extrapolación arbitraria, pues el estado actual de la ciencia no nos prueba que la naturaleza sea dialéc-

tica (ni lo contrario). (No desarrollamos aquí los pormenores de las críticas de Sartre a Engels en relación con el postulado de la dialéctica de la Naturaleza: nos interesaba sólo poner de manifiesto el sentido de su rechazo por Sartre como una explicación paradigmática de su aplicación del principio de la navaja de Occam.) Tras esta tala de entidades superfluas para controlar el imperialismo de problemáticas leyes dialécticas que pulularían por doquier, con sus dogmáticas imposiciones ontológicas, ¿qué nos queda para recomponer nuestra historia? Tendremos que reconstruirla sobre las ruinas de esta operación devastadora, que nos restituyen un paisaje desértico en el que sólo existe la materialidad, por una parte —con su estatuto del en-sí, de la inercia— y por otra los «hombres y relaciones reales entre los hombres (añado para Merleau-Ponty, puntualiza malévola Sartre: también cosas y animales, etc.)». Entre la materialidad inerte y los hombres y sus relaciones, Sartre, a lo largo de su evolución política y filosófica y a medida que ha tenido que ir elaborando una teoría de la historia en la que poder insertar al existente concreto, ha ido asimismo tendiendo puentes entre un ser en sí ontológicamente denso y plano y un para-sí —conciencia o proyecto—, como descolgado dador del sentido. Esos puentes son las formas de objetivación que el sujeto imprime en la materia, tales como «los productos de la industria, que forman el paisaje urbano, son la voluntad social en conserva. «Nuestro paisaje desértico había quedado diezmado y no sólo lleno de ruinas, sino de lagunas. Pero tuvo que ser la guerra, al diezmar no ya el paisaje ontológico sino el paisaje histórico concreto, el factor externo que apremiase a la búsqueda de ciertas repoblaciones de entidades, si es que el sobrio paisaje desértico nominalista no había de convertirse en un cuadro ontológico y práctico paupérrimo, arrasado y desolador, intermitentemente agujereado. Es este espacio el que nos es presentado en la pieza dramática sartriana «Les Mouches»: a la solución individual y la consiguiente relación mágica con la historia del personaje de Orestes corresponde, dados los presupuestos de una ontología fenomenológica, la no adecuada elaboración de unas categorías sobre las que reconstruir el entramado histórico. Sin embargo, según el análisis de Pierre Verstraeten, «Les Mouches», por la propia dinámica dramática provocada por la introducción, un tanto abrupta, del tema de la guerra, va más allá, en el juego dialéctico de las relaciones entre el individuo y —digámoslo así, en bruto y sin afinar— «la historia», de lo que daría de sí una mera transcripción teatral del nivel de los análisis filosóficos de «El Ser y la Nada».

A propósito de este problema se plantea el de las razones últimas de la evolución de Sartre y de su encuentro —en medio a su vez de desencuentros, ambivalencias y avatares—, con el marxismo, cuyo sentido él mismo tematizará en «Cuestiones de Método» y en la «Crítica de la Razón Dialéctica». «¿Cuál es —se pregunta Verstraeten— la aportación respectiva de su filosofía y de la situación de guerra?». La guerra, esta gran intrusa en el campo de reflexión del pensamiento burgués, hace irrumpir a la historia como el caballo de Troya, y la presenta bajo un aspecto «más patológico que inteligible»: es como la plaga que asola, sin saber cómo, nuestro paisaje desértico nominalista que con ella no contaba. Pero ¿tuvo que irrumpir la historia en este panorama por un mero efecto de paracaidismo? ¿No existía ya un lugar, en los páramos sartrianos, en el que el aterrizaje de la historia pudiera encontrar un lugar propicio? ¿No ha-

bía un espacio acondicionado para que este aterrizaje se pudiera llevar a cabo sin estallar, conmoviendo la estructura de todo el paisaje? El caballo de Troya penetra desde el exterior, pero lo hace por donde las fisuras le dejan: en este caso, la apertura a la perspectiva histórica en «El Ser y la Nada», las «vías de penetración» de la Historia en el hombre venían dadas a través de la estructura del «pour-autrui»: el «pour-autrui» pertenece a la dimensión *mundana* del hombre, es parte del armazón existencial que estructura la facticidad: en la medida en que se reconoce «una igual dignidad de ser de mi ser para otro y de mi ser para mí», el «pour-autrui» representa una necesidad de hecho, superable pero no eliminable. A diferencia de otras zonas de la facticidad, el «pour-autrui» transmuta (y enajena) desde el *interior* mis significaciones: está siempre presente como la realidad concreta susceptible de provocar en cualquier instante el acontecimiento absoluto de mi objetivación. «Pour-autrui» cumple de este modo la función de una mediación entre el interior y el exterior de la conciencia, es el techo último de concreción que aparece a partir de las posibilidades puramente formales de la conciencia, y la Historia aparece como un caso particular de esta forma de mediación cumpliendo, a título de término de referencia de la relación con el «pour-autrui», la función, como dice Verstraeten, de un cuasi-sujeto.

El «pour-autrui», tal como ha sido descrito, constituye un tejido de relaciones entre los individuos demasiado pobre y precario para poder alzar sobre él el entramado de la Historia (1). Habrá que llegar a la «C. R. D.» para encontrar una nueva elaboración analítica de estructuras ontológicas tales que, sin dejar de partir de presupuestos nominalistas, sea posible a partir de ellos dar cuenta de determinados aspectos formales de la Historia. Son, como siempre, tensiones extrafilosóficas, procedentes de motivaciones políticas o intereses literarios lo que obliga a Sartre a enriquecer sus análisis, a tener que confrontar las posibilidades de comprensión de las situaciones históricas concretas con el aparato categorial del que su filosofía dispone para acogerlas —aparato categorial que en Sartre es ontológico, en última instancia—. A diferencia de «Le Diable et le bon Dieu», donde se contraponía un fetichismo de la subjetividad a un fetichismo de la Historia —fetichismos profundamente interrelacionados como la forma misificada y pervertida de la reciprocidad de perspectivas entre la vida individual y la historia humana—, en «Los Secuestrados de Altona» aparece por primera vez, como lo ha visto Verstraeten, «la transmutación de la ontología histórica», transmutación solamente posible por la mediación de una experiencia individual que, una vez reconocida y esclarecida, ha obligado a una incesante dialéctica entre las dos perspectivas, a la necesaria referencia de la una a la otra. Como alegoría del «socialismo en un solo país», «Los Secuestrados de Altona» responde a una mayor profundización de la relación entre el individuo y la historia, del mismo modo que en «El fantasma de Stalin» se encuentra el análisis de un fenómeno histórico tan complejo como el estalinismo desde las exigencias de no hipostatizar el culto a la personalidad como categoría explicativa ni el terror, como si fueran algo transcendente a determinados complejos de prácticas humanas en ciertas condiciones; y en «Los Comunis-

tas y la Paz» se dan los primeros esbozos de una interpretación de las clases sociales, no como totalidades constituidas, sino como conjuntos de individuos que sufren determinaciones comunes provenientes del medio social y material pero que, según los modos de articulación, jerarquización, agrupamiento o dispersión de sus prácticas, constituyen formas de totalización siempre en proceso, susceptibles de diferentes grados y modalidades de coagulación o de fluidez, de constituir verdaderos aparatos prácticos institucionalizados, agrupaciones capaces de llevar a cabo una acción insurreccional o atomizaciones en las que las virtualidades sintéticas de la acción común no se ejercen, o, lo que suele ocurrir, como conjuntos movedizos y que a su vez interactúan entre sí de estas diferentes formas y niveles de tensión de totalización.

Estos hitos que hemos destacado —entre otros posibles— apuntan al sentido en el que se va a orientar una teoría sistemática de la Historia o, como sin duda preferiría decirlo Sartre, de la totalización histórica. Si la dialéctica histórica ha de darse como racionalidad y no como dogma, no puede ser una fatalidad cósmica que el hombre sufra, sino que habrá de relacionarse con lo que el hombre hace. Pero ¿en qué sentido puede ser mero resultado de lo que los hombres hacen?, ¿en virtud de qué fuerza sintética se produce algo así como un desarrollo histórico? Porque los hombres, como dijo Engels, «hacen la historia sobre la base de condicionamientos anteriores», habrá razón dialéctica como razón de la Historia si «el hombre sufre la dialéctica en tanto que la hace y la hace en tanto que la sufre». Así concebida, la dialéctica es para Sartre «la ley de totalización que hace que haya colectivos, sociedades, una historia, es decir, realidades que se imponen a los individuos, pero tiene que estar entretrejida por millones de actos individuales. Habrá que establecer cómo puede ser a la vez resultante sin ser promedio pasivo, y fuerza totalizadora sin ser fatalidad transcendente, cómo debe realizar en cada instante la unidad del popular dispersivo y de la integración».

Se trata, pues, de reconstruir la dialéctica histórica sobre un paisaje desértico en el que no hay más que la praxis de los diferentes sujetos individuales y la materialidad circundante, materialidad que cada uno de ellos dispone como el correlato de los actos sintéticos en los que consisten sus arreglos prácticos del mundo. A estos actos de «unificación en curso», «que no se pueden detener sin que la multiplicidad vuelva a su estatuto original» les llama Sartre «totalizaciones». El agente totalizador original e irreductible es la praxis del organismo individual, cuya dialéctica —que no es sino la estructura y la inteligibilidad o comprensión por la propia praxis, de dicha totalización— es, por tanto, la dialéctica constituyente. En estas condiciones, la dialéctica histórica habrá de ser dialéctica constituida; con palabras de Sartre, «sólo puede ser la totalización de las totalizaciones concretas operadas por una multiplicidad de singularidades totalizadoras». Esa sería su definición del «nominalismo dialéctico», y sobre ella pretende fundamentar la dialéctica histórica sin más entidades que las necesarias y suficientes para que la dialéctica pueda hacerse patente a cualquier sujeto individual como un proceso inteligible. La reconstrucción de la dialéctica como proceso inteligible para el sujeto individual —proceso en el cual pretende Sartre que la dialéctica sea fundada— procederá «a la inversa del movimiento sintético de la dialéctica *como* método (es decir, a la inversa del movimiento del pensamiento marxista que va de la producción y de las relaciones de pro-

(1) Tras un largo proceso que aquí no vamos a reconstruir, señalaremos solamente como hitos importantes, desde el punto de vista del problema que nos ocupa, los ensayos «Los Comunistas y la Paz» y «El fantasma de Stalin» y la obra teatral «Los Secuestrados de Altona».

ducción a las estructuras de los grupos, luego a las contradicciones interiores de éstos, a los medios, y en caso necesario al individuo». La experiencia crítica —pues de ello se trata— «partirá de lo inmediato, es decir, del individuo alcanzándose en su praxis abstracta para volver a encontrar, a través de condicionamientos cada vez más profundos, la totalidad de sus lazos prácticos con los otros, las estructuras de las diversas multiplicidades prácticas y, a través de las contradicciones y las luchas de éstas, lo concreto-absoluto: el hombre histórico».

Desde este punto de vista, el nominalismo sartriano reviste una nueva dimensión, relacionada con la elaboración sistemática de la tesis de la «reciprocidad de perspectivas» entre la aventura del individuo y la totalización histórica que aparecía esbozada en «Los Secuestrados de Altona». Si es cierto que el marxismo nos ha proporcionado los instrumentos analíticos para entender cómo se hace la historia humana, si es cierto, por tanto, que la posibilidad de hacer la historia conscientemente nos es dada, entonces la experiencia crítica, tal como la hemos caracterizado, ha de poder ser, formalmente, la experiencia reflexiva de cualquiera». Pues, si el proceso histórico existe como totalización, de acuerdo con el principio dialéctico de que el todo ha de estar presente en todas y cada una de las partes, las estructuras de esta totalización habrán de encontrarse presentes, contraídas y como en microescala, en cada vida humana considerada como un micro-todo, y, en la medida en que están presentes, han de poder ser encontradas por esta misma vida autoesclareciéndose críticamente. Dicho en palabras de Sartre, «la aparición en cada uno de la conciencia reflexiva crítica se define como intento individual para alcanzar a través de su propia vida (comprendida como expresión del todo) el momento de la totalización histórica».

A la luz de la tesis de la reciprocidad de perspectivas entre el sujeto individual y la historia así formulada, el nominalismo dialéctico de Sartre podría ser caracterizado como un *nominalismo expresivo*, y esta forma de nominalismo nos obliga a dar una nueva descripción del paisaje ontológico de Sartre. Porque sigue siendo verdad que no hay más que individuos y relaciones entre los individuos: «las prácticas individuales son el único fundamento de la temporalización totalizadora» (la categoría del práctico-inerte, que analizaremos más adelante, introduce no tanto una nueva entidad como una nueva forma de relación entre los individuos a través de la materia), pero cada una de ellas es *pars totalis*, contracción y concentración expresiva de toda la Historia humana (en su doble dimensión diacrónica y sincrónica). De manera tal que el paisaje desértico nominalista, en su transformación para ser habilitado como paisaje histórico se ha mantenido como tal, resistiéndose a ser colonizado por nuevas entidades, pero ha sido al precio de sobrecargar y «quintaesenciar» de densidad ontológica —que es, al mismo tiempo y sobre todo, densidad ética— esos núcleos constituyentes de la totalización que son los proyectos individuales. La configuración de este paisaje tiene, como es obvio, importantes y sugestivas consecuencias epistemológicas y metodológicas. Frente al «non datur scientia de individuo», aquí, el verdadero saber —que es, al mismo tiempo, saber teórico y saber práctico, comprensión teórica de mi inserción en la totalización histórica que no es sino conciencia de mi situación de agente práctico constituyente de la misma en última instancia— es saber del individuo y acerca del individuo. Porque de nada nos sirve que el marxismo sea el Saber con mayús-

cula de nuestra época, que nos proporcione «el único sistema válido de coordenadas para situar un acontecimiento histórico cualquiera», si ese Saber con mayúscula no me da los instrumentos de conversión para que yo pueda convertirlo en *mi saber*. Podríamos decir acerca de ese marxismo lo que dijo Kierkegaard de Hegel: «el filósofo construye un palacio de ideas pero vive en una choza». Sartre pretende organizar un paisaje ontológico en el que en la choza de cada cual se puedan albergar las Ideas con mayúscula de los palacios, en el que la luz marxista no se oculte bajo el *celemín* —que acaba siendo siempre el de los jefes o depositarios del saber— sino que, como toda luz, sea difusiva y se distribuya por los candeleros de todas las casas: paisaje desértico pero iluminado por los candiles de la autoconsciencia en las tiendas de todos como sujetos históricos. Pues, como la aventura totalizadora de cada cual —y su momento de «retotalización reflexiva»— solo puede ser «singular en unas condiciones singulares», la experiencia crítica, «según el punto de vista epistemológico, produce los universales que la iluminan y ella los singulariza al interiorizarlos...». Los universales o principios y leyes de inteligibilidad de la dialéctica son siempre universales singularizados en la medida en que son engendrados por una aventura singular.

El nominalismo expresivo que hemos tratado de caracterizar cobra su verdadero y pleno sentido a la luz del punto de referencia polémico en relación al cual se formula: es una reacción sartriana —en el registro epistemológico— a la «práctica terrorista» de «liquidar a la individualidad». Lo singular no puede ser *conocido* porque es blanco de sospecha, objeto de suspicacia, y, en estas condiciones, el principio heurístico «buscar el todo a través de las partes» degenera en una consigna de homogeneización... De un modo caricaturizado, en su deformación estalinista «el formalismo marxista es una empresa de eliminación... No se trata de realizar la integración de lo diverso como tal, manteniéndole su autonomía relativa, sino de suprimirlo: de esta manera el movimiento perpetuo hacia la identificación refleja la práctica unificadora de la burocracia...». El nominalismo expresivo buscará el todo a través de las partes llevando el todo a todas y cada una de las partes, las cuales no pierden sino que magnifican su condición de *ens realissimus*, en lugar de ser disueltas en el todo. El existencialismo se propone así «reconquistar al hombre concreto en el interior del marxismo», al hombre en cuyo nombre ha ido Sartre al marxismo, para hacer de él el verdadero *universal concreto*. Pues el individuo real, concreto y vivo, al no ser integrado con toda su complejidad y riqueza de determinaciones particulares en los esquemas totalizadores y universales, queda arrojado del lado del azar, de lo irracional. Y, lejos de querer «devolver sus derechos a lo irracional», Sartre —en la línea de la tradición cartesiana— intenta introducir una exigencia de racionalidad integral que atraviesa exhaustivamente no sólo las estructuras sociales sino también los proyectos individuales de los hombres.

La racionalidad dialéctica solamente podrá satisfacer esta exigencia de racionalidad integral si es capaz de mostrar la necesidad conjunta de «la interiorización de lo exterior» y de «la exteriorización de lo interior». La praxis es núcleo de síntesis constituyente de la totalización en la medida en que es un paso de lo objetivo a lo objetivo por la interiorización. Lo subjetivo aparece como un momento necesario del proceso objetivo —momento al que hay que dar todo su realce ontológico porque es el momento de supera-

ción del dato por el sentido—, porque «para llegar a ser condiciones reales de la praxis, las condiciones materiales que gobiernan las relaciones humanas tienen que ser vividas en la particularidad de las situaciones particulares».

Los presupuestos epistemológicos sartianos —la primacía dada a la categoría de comprensión—, los cuales derivan de sus profundas convicciones ontológicas que, a su vez, hunden sus raíces en actitudes éticas, tienen interesantes aplicaciones metodológicas. En el estudio de Flaubert, donde aparece en el análisis de un personaje concreto la metodología cuya última justificación epistemológica se encuentra en la «Crítica de la Razón Dialéctica», Sartre ilustra esta dinámica de «contracción» de los universales por el singular en la misma medida en que éste se proyecta en el espacio estructurado por los universales. En la obra de Flaubert, por ejemplo, «podemos y debemos entender a través de Madame Bovary el movimiento de la renta de las tierras, la evolución de las clases ascendentes, la lenta maduración del proletariado: todo está ahí. Pero las significaciones más concretas resultan radicalmente irreductibles a las significaciones más abstractas, el "diferencial" de la capa superior ilumina el diferencial de la capa inferior y sirve de rúbrica en la unificación sintética de nuestros conocimientos más abstractos. El vaivén contribuye a enriquecer al objeto con toda la profundidad de la historia, y determina en la totalización histórica el lugar aún vacío del objeto».

En una primera fase de esta investigación —regresiva— no encontramos sino universales abstractos, en la medida en que no nos dan sino las condiciones de posibilidad más generales de la persona y la obra de Flaubert: aunque agotásemos el repertorio de todos ellos —la «feminidad» de Flaubert, la infancia en un edificio del hospital, las contradicciones de la pequeña burguesía contemporánea, etc.— se nos darían como yuxtapuestos y discontinuos. Lo que nos va a permitir integrarlos, totalizarlos en una unidad sintética y comprenderlos dialécticamente es el proyecto («por medio del cual Flaubert, para escapar a la pequeña burguesía, se lanzará, a través de diversos campos de posibles, hacia la objetivación alienada de sí mismo y se constituirá ineludible e indisolublemente como autor de Madame Bovary y como el pequeño burgués que se negaba a ser»), el proyecto como movimiento que los asume y los atraviesa superándolos hacia la objetivación final: es ésta la fase progresiva. Ahora bien, ¿es posible objetivar algún criterio de contrastación que nos permita saber que la reconstrucción de un proyecto humano así realizada es plausible? «La verdad es que se trata de inventar un movimiento, de volverlo a crear» —reconoce Sartre, pero, añade: «la hipótesis es inmediatamente verificable: sólo puede ser válido *aqué!* que realice en un movimiento *creador* la unidad transversal de *todas* las estructuras *heterogéneas*» (2).

(2) Existencialismo y estructuralismo son paisajes ontológicos incompatibles, no ya por estar el uno poblado de estructuras y el otro poblado de individuos —el uno superpoblado al modo realista—, si se concede estatuto ontológico a las estructuras, y el otro despejado por la labor expeditiva de la navaja de Occam: lo son por que sus trazos vertebradores responden a concepciones diferentes en relación a lo que los filósofos de la Edad Media llamaron «el principio de individualización». ¿Cuál es el principio constitutivo del *unum* como tal? Una de las características definitorias de la entidad por se —los trascendentales, se decía— era la autosuficiencia o clausura —dirá más tarde Zubiri— que la configuraba como *una*. Para los nominalistas no hace falta principio de individuación alguno, porque el individuo mismo es el *unum*; fuera de él toda entidad «una» es parasitaria, derivada e ilusoria —per accidens, dirían los escolásticos—. Las es-

El proyecto es, así, un movimiento que tiene «un sentido» y lo confiere a todas las «capas significantes» que atraviesa al apuntar hacia «la producción de sí mismo (del hombre) en el mundo como cierta totalidad objetiva». Por ello las «interrogaciones» que nos hacemos respecto de él son «constituyentes» en el sentido en que los conceptos kantianos se llaman «constitutivos»; porque permiten realizar síntesis concretas donde sólo teníamos condiciones abstractas y generales...»

La noción de comprensión —de la praxis por la praxis— en Sartre, como posibilidad —al menos de derecho— de reconstrucción del proyecto existencial de cualquier otro sujeto, se vincula, sin duda, por una parte, como lo subraya Jacobo Muñoz, a la tradición hermenéutica. Pero, por otra, emparentada con la herencia cartesiana de Sartre, tiene un cuño racionalista que la relaciona con el ideal epistemológico de la definición genética en Spinoza y en Hobbes: el verdadero conocimiento equivale a la reproducción constructiva —recreada en nosotros mismos— del movimiento por el que una forma geométrica o una institución social es engendrada. En el caso de Sartre, se trata de la reproducción en nosotros mismos del movimiento característico de las estructuras existenciales, nunca dadas en estado puro en un mundo de mistificación y de alienación, sino como condición de posibilidad de los propios procesos alienantes.

Ahora bien, si no hay más que la materia y las diferentes praxis individuales, ¿cómo vamos a poder llegar a la totalización histórica si en ninguna parte existe «el gran totalizador»? ¿No nos quedaremos en un «atomismo de segundo grado»? Para responder a estas preguntas Sartre, en la C. R. D. ha «complejificado», por una parte, lo que era en «El Ser y la Nada» la categoría del «pour-autrui» en sus análisis de las estructuras binario-ternaria de las relaciones humanas y, por otra, ha elaborado ampliamente la categoría de lo práctico-inerte. La estructura binario-ternaria de las relaciones humanas se refiere al hecho de que toda relación de reconocimiento recíproco del hombre por el hombre —conocimiento para poder tratar al otro hombre *como* animal o *como* cosa— se produce sobre la base de un reconocimiento social que lo regula y lo redefine actuando como un «tercer mediador». Pero esta relación, al ser giratoria, carece por sí misma de eficacia sintética y no lleva consigo un nuevo centro de totalización que trascienda las prácticas de los agentes individuales, ni puede explicar, siquiera formalmente, grupos y estructuras más complejas. Por ello, dice Sartre: «la inversión de la experiencia tiene lugar justamente bajo la forma de materialismo histórico: si hay totalización como proceso histórico, les llega a los hombres por la materia». En un universo nominalista que ha de convertirse en escenario de una dialéctica histórica sin hacer intervenir más que las cosas y los hombres, habrá que postular una simetría de la mediación tal que el «el hombre esté mediado por la cosa en la medida en que la cosa esté mediada por el hombre». La simetría de la mediación habrá de cargar con el *peso ontológico* que no gravita sobre *otros soportes* dada la escasa población de este universo. De este modo, así como la praxis como libre desarrollo del organismo totalizaba a los circundante material bajo la forma de campo prác-

estructuras serán así para Sartre una de las formas de coagulación del práctico-inerte. Mientras que para los estructuralistas el sistema inmanente de interrelaciones entre los elementos que pertenecen a una estructura tiene un prius ontológico en cuanto razón suficiente del juego de sus transformaciones. Pero no podemos desarrollar aquí esta polémica.



tico, ahora vamos a ver el medio material como primera totalización de las relaciones humanas».

El práctico-inerte, para Sartre, no es sino una forma de esta mediación; es la materia inerte, regida por tanto por «leyes de exterioridad» constituida como correlato pasivo de la praxis humana que le impone en cuanto tal «una unidad sufrida»; es el soporte pasivo de la praxis que trata de unificarlo. Sello de la unidad que le han impuesto los hombres, los une a su vez conservando como «memoria inerte de todos a las formas que le ha impuesto el trabajo anterior», y como, en tanto que pasiva, ha de ser constantemente reelaborada, reorganizada y superada, *posibilita* el continuo enriquecimiento del acontecer histórico. Representa la «condición material de la historicidad». Pero ¿cómo comprender que la materia trabajada, totalidad producida por el hombre, le produzca a éste a su vez? El materialismo histórico ha puesto de manifiesto la necesidad de las transformaciones sociales a partir de los complejos materiales y técnicos. «El objeto manufacturado se propone y se impone a los hombres, los designa, les indica su modo de empleo». La industrialización «prefiguraba» su proletariado. En este sentido puede decirse que «la herramienta es una significación y que el hombre es aquí un significado». ¿Cómo puede comprenderse esta inversión? Puede explicarse si se admite que la materia, en tanto que negación de la acción —en la misma medida en que la acción es negación de la materia— responde a la acción en términos de una acción-simulacro que aparece como anti-praxis, que puede revestir incluso el carácter de praxis demoníaca. La praxis humana, al objetivarse y quedar absorbida por la inercia (téngase en cuenta que inercia es por definición lo que no es praxis humana) «se vuelve fatalidad», «toma a la vez el rigor del encadenamiento físico y la obstinada precisión del trabajo humano». En la medida en que existe —aquí, en esta forma fatídica— la simetría de la mediación entre el hombre y la cosa, la discusión entre Durkheim y Max Weber acerca de si se debe o no tratar a los hechos sociales como cosas está mal planteada: «las cosas son humanas en la exacta medida en que los hombres son cosas».

Pero si bien, en abstracto, la estructura del práctico-inerte es tal que existe la posibilidad permanente de que le devuelva al hombre su acción enajenada, la mediación de los otros en la relación de cada praxis con lo práctico-inerte cumple un papel fundamental, pues «mi praxis objetivada me vuelve como otro a través de un conjunto sintético en el que también aparecen inscritas las prácticas de los otros, sus intereses y sus exigencias». La combinación de la estructura de alienación que proviene de la relación de la praxis con el práctico-inerte y la mediación de las prácticas de los otros agentes que mantienen asimismo una relación alienada con el práctico-inerte y dispersa y atomizada entre ellas determina lo que Sartre llama la serialidad. La serialidad es la estructura de una relación entre los individuos correlativa y determinada por la presencia de un «colectivo» en el campo social. Un «colectivo» es para Sartre un objeto práctico-inerte, es decir, un objeto material producto del trabajo humano que se caracteriza por: a) ser un símbolo de unidad o un signo de reunión; b) realizar en él y por él la interpenetración de una multiplicidad de individuos; c) por estar provisto, como objeto humano, de determinadas exigencias impresas en él y que, d) produce en él a cada uno de los individuos «en la indistinción de una totalidad». Este tipo de objetos pueden ser el mercado, la radio, una línea de autobuses.

Constituyen el «ser-fuera-de sí» común de una multiplicidad de individuos, a los que designa indiferencialmente, de modo que aquí «cada uno es el mismo que los otros en tanto que es otro distinto de sí mismo». A esta estructura de alteridad llama Sartre razón de la serie.

En una economía liberal, el mercado es un «colectivo»: la ley de la oferta y la demanda es una ley de recurrencia serial en la que todo el mundo actúa en tanto que es otro —como un centro de fuga—, previniendo e interiorizando las reacciones de los otros. Marx habló de que el proceso del capital producía «la atomización de los individuos». Sartre subraya la otra cara de la cuestión: en un proceso de circularidad dialéctica es, al mismo tiempo, la atomización de los individuos condición indispensable para que funcione el proceso del capital... Las relaciones de producción, el ser de clase, se establecen en el medio de la recurrencia y de la alteridad.

Al llegar a este punto podemos entender mejor a Sartre cuando dice: «sólo hay hombres y relaciones entre los hombres... el soporte de los objetos colectivos tiene que buscarse en la actividad concreta de los individuos; no *negamos* la realidad de esos objetos, pero pretendemos que es *parasitaria*».

Pero ¿cómo podrá la praxis liberarse de estas realidades que no por ser parasitarias dejan de reducirla a un estatuto de impotencia? Sartre reconoce la necesidad de inventar y acondicionar *un nuevo espacio social* para dar cabida a nuevas formas no alienadas de reagrupamientos sintéticos entre las distintas praxis individuales. Sólo estas nuevas formas de agrupación podrán invertir a su vez la inversión que el práctico-inerte ha operado sobre la praxis, al convertir la necesidad en «el destino en exterioridad de la libertad». La praxis común, al incidir en un mismo sentido y con una finalidad consciente sobre los colectivos que serializan el campo social, lo humanizará de nuevo rescatándolo de las garras alienantes de lo práctico-inerte, que queda fuera de su control mientras las acciones de los individuos en torno a él se constituyan como centros hemorrágicos. Estos nuevos reagrupamientos sintéticos se producen en la acción revolucionaria. De nuevo, la paradoja de la acción revolucionaria es que no puede ser sino praxis común, pero la individualidad orgánica no tiene transcendencia posible: la praxis común no es un hiperorganismo; no existe otro núcleo totalizador que la praxis del agente individual. La praxis común, la dialéctica-cultural, es dialéctica constituida siempre en la precariedad: la configuración del grupo en fusión como momento del todos para todos, en que el centro de totalización de la acción común se plantea a sí mismo como estando en todas partes y siendo en todas partes el mismo no se fija ontológicamente. Su unidad es una unidad precaria que depende de la tensión coyuntural hacia el objetivo común. Para consolidarse como tal el grupo ha de darse a sí mismo consciente y reflexivamente como objetivo su propia constitución; es el grupo juramentado, cuya estructura es la fraternidad-terror como anverso y reverso del compromiso contraído con todos los otros según sea encarado desde el punto de vista de la libertad o desde el punto de vista de la necesidad. La libertad de cada uno entregada libremente a todos los otros en la causa común es la fraternidad; esta misma libertad en cuanto se ha negado a sí misma bajo el control y la coacción de todos los otros la posibilidad de «volverse otro» para el grupo, es el terror. El juramento por el que el grupo se constituye es la necesidad de ser lo que libremente se ha querido ser bajo la ame-

naza de ser tratado por los propios hermanos como enemigo. La imposibilidad del grupo de darse a sí mismo un estatuto ontológico hiperorgánico es compensada de este modo por una opción ética compartida por todos los individuos que lo componen, la cual mimetiza una superpraxis que solamente existe como esquema regulador, que ha de ser mantenido en y por la tensión ética...

Pero la tensión ética de los individuos juramentados que regulan su praxis de acuerdo con el esquema de una praxis colectiva que, al no poder existir como tal, al no tener estatuto macroorgánico, solamente puede darse como exigencia, no puede mantenerse como mediadora de la contradicción entre el ser y el no ser del grupo y de nuevo la individualidad, a la que el grupo remite como a su único fundamento posible, se constituye como blanco de sospecha. El grupo se inmuniza contra el riesgo de que la individualidad se constituya como un centro de fuga organizándose como praxis institucionalizada, metamorfosis de la praxis orgánica en inercia.

La institución, proyección de la imposible «unidad ontológica en la unidad práctica», convierte la praxis del grupo en una esencia que producirá a sus hombres como instrumentos inorgánicos de que tiene necesidad para desarrollarse.

Las instituciones asumen, sin embargo, demasiadas cargas de maquinaria y de dispersión como para no requerir la redefinición de su sentido en torno al único núcleo de síntesis capaz de conferirlo: el proyecto individual como proyecto sintético unificador. En última instancia, sólo la praxis es expresiva para la praxis. El culto a la personalidad se vuelve a la luz de estos avatares dialécticos, inteligible más allá de la anécdota a la vez que susceptible de disolución crítica en cuanto enlazable, a través de un juego de mediaciones, con el proyecto individual de cada cual como praxis constituyente. No hay, pues, hiperdialéctica, razón dialéctica trascendente ni hipóstasis posible de la totalización de totalizaciones en que consiste la historia. Solamente nos queda el nominalismo dialéctico más radical —la razón dialéctica no es nada que trascienda a los individuos como la lógica viva de su propia acción o que ellos no puedan entender como algo que tiene que ver con lo que ellos hacen.

Así, pues, si se ha de ir más allá de las instituciones y del culto a la personalidad, si se quiere, en algún sentido, conservar algo de la vena libertaria sartriana, habrá que tomar en serio su nominalismo. Su entrañable paisaje desértico nominalista en el que, en última instancia, es la tensión ética de los individuos lo que habrá que rellenar todos los huecos.

---

*Ediciones Didascalía  
sigue estando al servicio  
de todos los profesionales de la educación  
en el curso 81/82  
Feliz curso para todos*

---



**DIDASCALIA**

Bueso Pineda, 17. Madrid-27.

Teléf. 416 52 18, 416 53 31.