

NEW LEFT REVIEW 88

SEGUNDA ÉPOCA

SEPTIEMBRE - OCTUBRE 2014

ARTÍCULOS

EMILY MORRIS	Cuba inesperada	7
MARCO D'ERAMO	UNESCOcidio	52

ENTREVISTA

GLEB PAVLOVSKY	La visión que Putin tiene del mundo	60
----------------	-------------------------------------	----

ARTÍCULOS

KEVIN PASK	Nacionalismos estadounidenses	72
JEAN-PAUL SARTRE	Marxismo y subjetividad	92
FREDRIC JAMESON	La actualidad de Sartre	122

CRÍTICA

WOLFGANG STREECK	La política de la salida	129
MICHAEL CHRISTOFFERSON	¿Una mente de izquierdas?	138
KRISTIN SURAK	Revendiendo Japón	146
HUNG HO-FUNG	¿Canadización?	159

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación y el Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



Secretaría de
Educación Superior,
Ciencia, Tecnología e Innovación



tráfico de sueños

[SUSCRÍBETE](#)

FREDRIC JAMESON

LA ACTUALIDAD DE SARTRE

LEER LA TRASCIPCIÓN de la conferencia pronunciada por Sartre en Roma –junto con el debate que la siguió, recientemente publicado en francés– nos confronta con una alternativa que, aunque indeterminable, está abierta a múltiples interpretaciones. Porque se trata, por una parte, del registro de un acontecimiento, el encuentro que tuvo lugar entre el Sartre de *Crítica de la razón dialéctica*, ya inmerso en su trabajo sobre Flaubert, y una serie de importantes marxistas italianos, muchos de ellos miembros del Partido Comunista Italiano, en el Istituto Gramsci de Roma en 1961. Constituye, en consecuencia, una interacción de gran interés histórico: documenta plenamente la actitud de Sartre hacia el Partido Comunista, así como su actitud hacia el marxismo –el Partido Comunista Italiano se mostraba mucho más abierto a dicho intercambio de opiniones que el francés–, y atestigua también la vitalidad y la variedad de los intereses filosóficos del marxismo italiano de ese periodo.

Pero el texto es también una declaración filosófica, o una serie de declaraciones, que delata la continuidad entre *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*, y las afinidades hegelianas de la segunda, y también arroja una interesante luz sobre la posición de Sartre acerca de la subjetividad, y su evidente insistencia en la naturaleza no subjetivista –y no idealista– de su pensamiento. Al mismo tiempo, el debate que siguió suscitó también intervenciones significativas de importantes pensadores italianos, desde Enzo Paci y Cesare Luporini hasta Galvano della Volpe y Lucio Colletti. Como cabía esperar, los diálogos abordan a menudo temas muy familiares en la historia de la polémica marxista: en especial, la distinción entre el materialismo histórico y el dialéctico o, en otras palabras, entre una

¹ Michel Kail y Raoul Kirchmayr (eds.), Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité*, París, Prairies Ordinaries, 2013; próximamente, en Verso. Una versión anterior del texto actual compone el epílogo del volumen.

posición kantiana o viconiana acerca de lo que el conocimiento humano es capaz de alcanzar y una filosofía materialista que afirma la dialéctica de la naturaleza en sí. Sartre se muestra reservado y conciliador en esta materia, a menudo considerada el escollo fundamental en cualquier oposición entre el marxismo occidental, o no comunista, y el de tipo más «ortodoxo». Admite que puede descubrirse que algunas leyes de la naturaleza son dialécticas, pero rehúye afirmar la existencia de una única dialéctica de la naturaleza propiamente dicha; y también pregunta con cortesía si no sería posible sustituir tácticamente la tan denostada palabra «reflejo» – *Widerspiegelung*, o «teoría del conocimiento mediante el reflejo»– por algo menos controvertido, como «adecuación».

Se produjo a continuación un amplio debate acerca de la idea de la contradicción (este será un tema especialmente significativo en el pensamiento de Colletti); una insistencia muy enfática por parte de Sartre en la carencia de cualquier dimensión ética o de teoría del valor en la filosofía marxista; y un desvío francamente deliberado de la discusión hacia el área del arte y la estética, en la que Sartre presenta el ejemplo de *Madame Bovary* como una muestra fundamental del modo en el que la obra de arte significativa tiene dimensiones simultáneamente subjetivas y objetivas; mientras que Della Volpe centra mucho la atención en los problemas del lenguaje poético propiamente dicho. El «debate» concluye después de manera amigable con un consenso acerca de la necesidad de establecer un «Comunismo crítico», una expresión que Balibar recuperará unos treinta años más tarde, con c minúscula y un significado muy distinto.

Cincuenta años después

Es una coincidencia que nos recuerda que, independientemente de la perspectiva con la que abordemos el texto –acontecimiento histórico o declaración filosófica–, no podemos sino añadir otra, a saber, nuestras posiciones como lectores más de cincuenta años después del hecho, en una situación en la que tanto la política como la filosofía han experimentado transformaciones radicales, y en la que nuestra recepción de este debate debe a su vez afrontar una alternativa: si interpretarlo de manera relativamente neutral, por su interés en cuanto acontecimiento en la historia intelectual del pasado, o buscar su relevancia en el ambiente actual, en el que la teoría marxista ha vuelto a centrarse en las cuestiones más puramente económicas de la teoría sobre la crisis y la estructura de un

capitalismo tardío globalizado, mientras que la filosofía o bien ha pasado a una problemática más posindividualista, lingüística o metafísica –con la obra de un Deleuze o un Badiou, o incluso de los lacanianos– o bien ha retomado con mayor intensidad cuestiones kantianas.

Para todas estas tendencias contemporáneas, Sartre tiene varias banderas rojas que ondear. El propio hincapié en el debate sobre la subjetividad –al menos de acuerdo con las intenciones y el programa iniciales de dicho debate– volverá a despertar toda la hostilidad posexistencial y althusseriana a las diversas concepciones fenomenológicas de la experiencia. El vocabulario de la «totalización» desarrollado en la *Crítica de la razón dialéctica* despertará ahora quizá antiguos o dormidos repudios a nociones de totalidad propiamente dichas, a pesar de que el término de Sartre pretendía sustituir este nombre inerte y sustantivado por un proceso y una actividad; y sin una conciencia particularmente escandalizada de la continuación de su uso, solo de forma levemente modificada, en la trinidad deleuziana de la territorialización, la desterritorialización y la reterritorialización. Por último, el tardío despliegue del término «libertad» por parte de Sartre muy bien puede despertar críticas puramente filosóficas a esta noción, no tanto a modo de explicación excesivamente restrictiva de los dilemas del para-sí, como a modo de bien tejida barrera kantiana a esa ética colectiva que él exige aquí, pero que nunca superó en realidad la abstracción del imperativo categórico, algo que el uso ocasional que Sartre hace de la palabra «humanismo» también nos recuerda, en esta discusión teórica marxista, posjruschoviana y posestalinista.

Los interlocutores italianos no aprovechan la que a mí me parece principal debilidad de este momento del pensamiento de Sartre: la que me atrevo a denominar tendencia «monádica», lo que Althusser denunció, en Hegel y en otros –que sin duda incluían también a Lukács e incluso a la deidad tutelar de esta reunión, a saber, el propio Gramsci–, como la falacia de una totalidad «expresiva», la noción de que el todo de un momento social o histórico está de algún modo incluido en un particular dado, y podría ser susceptible de exploración y exposición hermenéuticas, como Sartre intentó hacer en sus obras biográficas, o «psicoanálisis existenciales». Esta perspectiva presupone lo que él denomina encarnación: «Que significa que cada individuo es, en cierto modo, la representación total de su época», un ser social «vive todo el orden social desde su punto de vista»; es cierto que Sartre añade las palabras «un individuo, sea quien sea, o un grupo, o cualquier tipo de asamblea, es una encarnación

de toda la sociedad», algo que podría conducirnos a aquellas discusiones de clase y conciencia de clase solo brevemente abordadas en el debate inicial². Esta perspectiva biográfica del último proyecto de Sartre ha sido descrita como una especie de venganza suprema del punto de partida del filósofo, el cogito individual y una descripción de la experiencia fenomenológica; pero, paradójicamente, *Ser y tiempo* de Heidegger, que evita de manera resuelta el lenguaje cartesiano o humanista, parece acabar en el mismo callejón sin salida, lo que determina su famosa *Kehre*.

No he planteado este tema para lanzar una crítica filosófica contra Sartre, sino, por el contrario, para señalar lo diferentes que son nuestras discusiones y nuestras preocupaciones filosóficas en la actualidad, cuando, en los múltiples entornos institucionalizados del capitalismo tardío y la globalización, las opciones existenciales de cualquier individuo dado y las aventuras biográficas de cualquier libertad dada parecen haberse convertido en algo de interés verdaderamente muy limitado. Incluso en el ámbito de alguna investigación propiamente marxista, el concepto de ideología ha caído en descrédito, y la relación del individuo con la clase y con la conciencia de clase ocupa un lugar secundario respecto al problema de las clases propiamente dichas: si siguen existiendo y cómo sería posible llamarlas a actuar, si es que lo hacen. Pero era precisamente al análisis del grupo y de la dinámica de clases al que la *Crítica de la razón dialéctica* nos convocaba y dedicaba sus energías más productivas.

En cuanto a si podemos esperar que una «recuperación» de Sartre suponga un desafío a la persistente y a menudo vacua invocación de Heidegger que aún encontramos en todo el pensamiento contemporáneo, puedo atestiguar que los lectores más jóvenes siguen electrizados por las descripciones de *El ser y la nada* y se muestran dispuestos a reconocer la verdad fenomenológica y filosófica de las explicaciones que da sobre la libertad; pero la terminología de dicha obra ya no parece generar los problemas nuevos que la institución de la filosofía exige de sus soluciones. Por el contrario, parece ser el primer Sartre, el de *La trascendencia del ego*, el que ha vuelto a alcanzar actualidad filosófica, por su insistencia en la impersonalidad de la conciencia y su desplazamiento del «yo» y de la identidad personal; puede decirse, de hecho, que este breve ensayo ha anunciado esa «muerte del sujeto» estructuralista y posestructuralista que sigue acompañándonos en gran medida en la actualidad.

² *Ibid.*, p. 120.

Mientras tanto, el Sartre más reciente de la *Crítica de la razón dialéctica* suscita atractivamente el problema inverso, a saber, el de la «identidad» de grupos y colectivos en una situación biológica en la que «conciencia colectiva» es ciertamente un concepto inaceptable. Aquellas páginas de la *Crítica de la razón dialéctica*, por lo tanto, en las que Sartre contrasta la dinámica de grupos pequeños propia de unidades guerrilleras o nómadas con la alienación en serie de colectivos más grandes como la opinión pública, siguen teniendo hoy una inigualable perentoriedad, tanto política como filosófica. Cómo se relacionan estos dos rasgos del pensamiento de Sartre es, por lo tanto, una de las lecciones más importantes que nos ofrece la conferencia de Roma.

Lenguaje y praxis

La terminología sigue siendo el hilo más seguro para guiarnos por el laberinto del desarrollo filosófico, siempre que la interroguemos de dos modos: qué dilemas nos permite la nueva terminología excluir o neutralizar, y qué revelaciones específicas empaña u oculta la nueva formulación. Tanto Sartre como Heidegger pretendían con firmeza evitar las ilusiones de la subjetivación: Heidegger lo hacía prohibiendo enérgicamente el lenguaje de la conciencia y la personificación; Sartre, al contrario, insistiendo con tanta firmeza en el lenguaje de la conciencia que los lenguajes personalizados de la identidad y del yo no encontraban lugar en sus formulaciones. El nuevo lenguaje de la totalización empleado por Sartre, es por lo tanto, una especie de asimilación al denominado «Heidegger pragmático»: desarrolla la noción de conciencia como proyecto tanto ampliándola, para incluir la concepción heideggeriana del mundo, y la mundialidad y el «estar en este mundo», como describiendo de qué forma mi continua temporalidad convierte todo lo que la rodea en una *Zuhandenheit* –una «manejabilidad» similar a la de una herramienta– muy diferente de las antiguas filosofías epistemológicas estáticas y contemplativas de los objetos y su presencia puramente cognoscible (*Vorhandenheit*).

Pero al pensamiento contemporáneo, más atraído por la diferencia que por la identidad, le parecía que el término «totalización» daba preferencia a la unificación; mientras que nosotros queremos que nuestros sujetos sean múltiples y heterogéneos, y preferimos las posiciones de sujeto inconmensurables a cualquiera de esas perspectivas de unificación –incluso en proceso perpetuo– de las que en último término podría

surgir el sujeto o el yo reunificado. A los lectores de hoy les aliviará saber, por lo tanto, que Sartre insiste aquí –y es quizá el momento más asombroso de toda la discusión– en que la subjetividad es un fenómeno evanescente: un momento y no una estructura o una esencia y, de hecho, un momento que casi de inmediato vuelve a perderse en la objetividad, en el mundo y en la acción en él. Pero esta insistencia se da a un precio distinto y quizá no menos oneroso, a saber, el del hegelianismo.

Porque el lenguaje de la *Crítica de la razón dialéctica* en el que Sartre expresa su descripción de la «subjetividad» –al mismo tiempo que rechaza este término y nos recuerda la propia advertencia de Hegel acerca del efecto deletéreo de la existencia de dos palabras distintas para sujeto y objeto– es, no obstante, un lenguaje profundamente hegeliano, en el que exteriorizamos o externalizamos nuestro yo y después «volvemos» a penetrar en el yo para preparar una nueva exteriorización. Este es el omnipresente proceso hegeliano de la objetivización, cuya forma negativa intentó distinguir, como es bien sabido, el joven Marx en la «alienación», el modo en el que nos hacemos ajenos a nosotros mismos. La praxis, una palabra reinventada por el conde Cieszkowski solo unos diez años después de la muerte de Hegel, es sin duda la versión sartreana de esta *Tätigkeit*, o perpetua actividad, hegeliana (y goetheana) que en Marx se convertirá en una ética de la producción en el sentido humano y no capitalista-industrial.

En todo caso, esta dialéctica del interior y el exterior, de la transformación del mundo que después vuelve al yo, transformándolo a su vez, es ahora un tropo o figura familiar. Lo moderno y ahegeliano en la exposición que Sartre hace aquí de ella es la insistencia en el lenguaje, y en la forma en que el lenguaje cosifica la interioridad, transformando su interiorización en algo externo que a su vez transforma su punto de partida en subjetividad sin palabras. Esta dialéctica recibe ahora el nombre de reificación (Sartre ya había acuñado el barbarismo de *choisification* en *El ser y la nada*); y sus ejemplos –extraídos de la vida personal y cotidiana y ya bastante novelísticos– muestran por qué a este novelista-filósofo le agradan más las teorías abstractas o universalizantes de la acción y la ética. También insisten en el lenguaje como forma de reificación, para lo bueno y para lo malo: la famosa ansiedad del conde Mosca por la palabra «amor» demuestra que la asignación de un nombre puede de repente transformarlo todo. Excepto la reificación caracterológica –el trabajador que descubre que es antisemita, las inveteradas cristalizaciones que

Leiris hace de sus propias inclinaciones rebeldes y anarquistas–, estos ejemplos acercan al psicoanálisis la dialéctica sartreana del lenguaje mucho más de lo que podría haberla acercado su rechazo filosófico del concepto de inconsciente. La sustitución, de hecho, del pasado por una entidad denominada el «inconsciente» –algo que supone un problema filosófico para Freud, y que Lacan se verá ingeniosamente obligado a reescribir–, como una especie de no conocimiento, sedimentado en el cuerpo y no reducible solo a un concepto lingüísticamente definible como la memoria, bien puede haber sido más productiva para Sartre, en especial para desarrollar las percepciones de sus biografías.

Éste es el punto en el que aparece la clase y en el que uno pensaría que podría haberse producido el diálogo más productivo con los marxistas; pero, por desgracia, no fue así. Sartre no insiste aquí en la lucha de clases propiamente dicha, entendida como conflicto inevitable entre grupos sociales, y en último término, entre aquellos dos grupos sociales fundamentales, que son los amos y los productores. Por el contrario, Sartre se ocupa aquí de las formas históricas de la conciencia de clase dentro de un grupo dado, y de cómo la externalización de la subjetividad en forma de tipo específico de tecnología vuelve a quienes usan dicha tecnología para formar el tipo de conciencia específico de estos, el cual a su vez vuelve al mundo social del conflicto de clases para desempeñar una función específica. El ejemplo es el momento en el que la conciencia de clase de los trabajadores cualificados se ve amenazada por una tecnología que ya no requiere sus destrezas y que transforma al «proletariado» en una masa de trabajadores no cualificados con una actitud muy distinta hacia el trabajo, la política y la lucha de clases propiamente dicha.

Ciertamente, esta es la lección más interesante y sutil del análisis sartreano de la subjetividad para los marxistas de hoy, cuando tipos de tecnología y trabajo completamente nuevos han transformado nuestra vida social y parecen haber dejado atrás teorías más antiguas de análisis social y político. Porque hoy no es en especial la noción de la lucha de clases la que debe revivirse: la observamos inevitablemente en todo lo que nos rodea. Necesitamos una percepción renovada de qué es la conciencia de clase en sí y cómo funciona. El Sartre de estas conferencias de comienzos de la década de 1960 tiene cosas significativas que contarnos a ese respecto.