

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](#)

INTRODUCCIÓN A SARTRE

En la primavera de 1960 Jean-Paul Sartre publicó el primer volumen de su Crítica de la razón dialéctica incluyendo en él «Cuestiones de método», un texto previamente aparecido en Les Temps Modernes, si bien se lo había solicitado una revista polaca tras el levantamiento de octubre de 1956. La aparición de la Crítica confirmó a Sartre como voz filosófica preeminente del marxismo francés pese al disgusto de su cancerbero oficial, el Partido Comunista [Francés], que lo había declarado innombrable a raíz de su condena pública de la invasión soviética de Hungría. En el partido italiano, en cambio, los asuntos intelectuales se gestionaban con mayor flexibilidad, y al año siguiente Sartre fue invitado a hablar en el Istituto Gramsci del PCI en Roma. El diseño del acontecimiento resaltaba el reconocimiento implícito en la propuesta: la conferencia de Sartre fue el auténtico epicentro de un encuentro que se prolongó durante tres días con algunas de las figuras más sobresalientes de la vida intelectual del partido y sus círculos simpatizantes: los escrupulosos filósofos Galvano Della Volpe y Lucio Colletti; Mario Alicata, el jefe de política cultural del partido; el matemático Lombardo Radice; y Enzo Paci, director y fundador de la revista Aut Aut y principal exponente del existencialismo en Italia. A estos, Sartre añadió en su conferencia una presencia simbólica, la de Georg Lukács, cuya sumaria reprimenda y censura, convertida por un momento en gélido foco de atención, fue uno de los rasgos más memorables de su actuación, aunque reflexionando sobre ella no resultara tan sorprendente. Poco antes, en su Cuestiones de método, Sartre había señalado el mediocre folleto Existencialismo o marxismo (1948) de Lukács como epítome del esquematismo dogmático que su propia obra pretendía superar. Durante su preparación de la conferencia de Roma, el pináculo de sus diferencias con Lukács se había visto renovado por una maligna coincidencia. El año 1960 fue el de la Crítica de la razón dialéctica, pero también de la traducción al francés de Historia y conciencia de clase, el locus classicus de lo que Sartre rechazaba como enfoque equivocado y deletéreo de la cuestión de la subjetividad en la historia. En su paciente presentación, ampliamente ilustrada, planteó su enfoque alternativo, que hacía aparecer la subjetividad como un proceso contingente en su movimiento, pero siempre radicalmente dependiente del no-conocimiento, en un trabajo incesante de repetición e invención. El texto que figura aquí, traducido de la reciente edición de Les

prairies ordinaires (París, 2013), corresponde casi exactamente a la conferencia pronunciada por Sartre en Roma en 1961 bajo el título «Marxismo y subjetividad», y se basa en una transcripción de la misma, de la que no se han conservado guion alguno u otro tipo de notas, preparada por Michel Kail. El texto de Frederic Jameson publicado en este mismo número pone de relieve la actualidad del pensamiento de Sartre medio siglo después.

JEAN-PAUL SARTRE

MARXISMO Y SUBJETIVIDAD

La conferencia de Roma, 1961

EL PROBLEMA QUE NOS OCUPA es el de la subjetividad en el marco de la filosofía marxista, tratándose precisamente de ver si, a partir de los principios y verdades que constituyen el marxismo, la subjetividad existe, presenta algún interés o es simplemente un conjunto de hechos que se pueden mantener fuera de un gran estudio dialéctico del desarrollo humano. Me gustaría mostrarles cómo, a partir de Lukács, por ejemplo, una mala interpretación de ciertos textos marxistas ambiguos puede dar lugar a lo que yo llamaría una «dialéctica idealista» que deja de lado al sujeto, y lo peligrosa que es esa posición para el desarrollo mismo de los conocimientos marxistas. Tengamos presente, no obstante, que no vamos a hablar en principio del sujeto y del objeto, sino más bien de la objetividad, o de la objetivación, y de la subjetividad, o de la subjetivación. El del sujeto es otro problema, más complejo; pero me gustaría que tengamos presente la idea de que, cuando se habla de subjetividad, se habla de cierto tipo, como vamos a ver, de acción interna de un sistema, de un *sistema en su interioridad*, y no de una relación inmediata con el sujeto.

Si se considera superficialmente la filosofía marxista, se la podría tildar de panobjetivista, en la medida en que el dialéctico marxista no se interesa, al parecer, en principio, más que por la realidad objetiva y, de hecho, ciertos textos muy profundos de Marx pueden ser mal interpretados, como por ejemplo este tan conocido de *La sagrada familia*: «No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado entero momentáneamente, se *imagine* momentáneamente como meta. De lo que se trata es de *lo que es* y lo que estará obligado históricamente a hacer en conformidad con ese

ser»¹. Parece aquí que lo subjetivo se sitúa del lado de la representación y que de por sí no tiene ningún interés, ya que la realidad profunda es el proceso mismo que convierte al proletariado en agente de la destrucción de la burguesía y que le obliga a ser *realmente* ese agente; esto es, objetivamente y en los hechos; en otros textos Marx y Engels pueden ir aún más lejos dando a entender que lo subjetivo no tiene ni siquiera la importancia de una representación que pertenecería al sujeto o grupo de individuos, puesto que desaparecen completamente en tanto tal. Recuérdense el texto de *El capital* que señala que la forma acabada de las relaciones económicas tal como se muestran en su superficie, en su existencia real, y, por lo tanto, también en la representación mediante la que los portadores y agentes de sus relaciones tratan de hacerse una idea clara de ellas, es muy diferente y, de hecho, contraria a su forma interna, esencial pero escondida, y al concepto que les corresponde naturalmente en el plano de la realidad económica tal como él la describe:

El descubrimiento científico posterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que solo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías –a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo–, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición científica del aire en sus elementos deja inalterada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico².

¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *Die Heilige Familie*, en *Werke*, Band 2, Dietz Verlag Berlín, 1962, p. 38: «Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird».

² Karl Marx, *Das Kapital*, Band I, en *Werke*, Band 23, Dietz Verlag Berlín, 1968, p. 88: «Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aber verscheucht keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charakter der Arbeit. Was nur für diese besondere Produktionsform, die Warenproduktion, gültig ist, daß nämlich der spezifisch gesellschaftliche Charakter der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht und die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte annimmt, erscheint, vor wie nach jener Entdeckung, den in den Verhältnissen der Warenproduktion Befangenen ebenso endgültig, als daß die wissenschaftliche Zersetzung der Luft in ihre Elemente die Luftform als eine physikalische Körperform fortbestehn läßt».

Contra Lukács

En esto no parece haber ninguna dificultad, ya que todo el mundo está de acuerdo. Pero la ambigüedad de la formulación ha podido engañar a algunos, como Lukács, porque la subjetividad parece desaparecer totalmente, ya que en ese texto las apariencias son tan objetivas y reales como el fondo, siendo productos de la situación económica, del proceso económico.

Lo mismo se puede decir de la cosificación, que no es un elemento que pertenezca al fondo, sino un elemento producido por el fondo, por el proceso del capital, o de la fetichización de la mercancía que hace que esta aparezca como poseedora de ciertas propiedades que en el fondo no tiene. Esta fetichización de la mercancía aparece como un resultado directo del proceso del capital y, por consiguiente, cuando vemos una mercancía fetichizada, cuando nosotros mismos, aunque estemos prevenidos por la teoría marxista, percibimos la mercancía que vamos a comprar como fetichizada, cuando la tomamos por un fetiche, nos limitamos a hacer lo que la realidad exige que hagamos, ya que a cierto nivel está objetiva y realmente fetichizada. En ese momento, como se ve, la realidad subjetiva parece desaparecer totalmente, puesto que el portador de las relaciones económicas las realiza tal como debe realizarlas, al nivel en que se encuentra, y la idea que se hace de ellas se limita a reflejarlas al nivel mismo en que se encuentra la *praxis*; es decir, que el comerciante y el comprador tomarán a ese nivel inmediato esa mercancía como fetichizada, por más que el economista o el marxista perciban en otro plano que esa fetichización es en realidad una transformación debida al proceso del capital. Por eso alguien como Lukács puede proponer una teoría de la conciencia de clase totalmente objetiva, según una dialéctica objetiva, y si parte de la subjetividad, será únicamente para reenviarla al sujeto individual, concebido como fuente de errores o simplemente como realización inadecuada. Lukács puede pensar entonces que la conciencia de clase está más o menos desarrollada, es más o menos clara, más o menos oscura, más o menos contradictoria, más o menos eficaz, según que la clase considerada pertenezca o no directamente al proceso esencial de la producción. Para un pequeñoburgués, por ejemplo, la conciencia de clase será objetivamente vaga y oscura y no podrá nunca, por las razones que Lukács explica, llegar a una verdadera conciencia de sí, mientras que el proletariado, inserto en lo más profundo del proceso de producción, sí puede ser llevado por esa realidad que es su trabajo a una toma total de conciencia de clase.

Esta concepción se deja llevar por el objetivismo hasta dejar que se desvanezca toda subjetividad y, por eso mismo, hasta hacernos caer en un idealismo, dialéctico sin duda, en el que se partirá de la condición material, pero que seguirá siendo, aun así, idealismo. Ahora bien, no es cierto que el propio Marx o el marxismo lleven inexorablemente a eso. Hay textos ciertamente ambiguos, pero no pueden interpretarse como si el panobjetivismo fuera la finalidad precisa del marxismo. Eso se percibe particularmente en textos como la «Introducción de 1857» a la *Crítica de la economía política*, donde Marx escribe:

Del mismo modo que en toda ciencia histórica o social en general, hay que recordar siempre en relación con la marcha de las categorías económicas que el sujeto, aquí la sociedad burguesa moderna, viene dado tanto en la realidad como en su cabeza, y que las categorías expresan, por lo tanto, formas de existencia, condiciones de existencia determinadas, y a menudo simples aspectos particulares de esa sociedad determinada, de ese sujeto, y que, por consiguiente, esa sociedad no comienza de ningún modo a existir, desde el punto de vista *científico*, sino desde el momento en que se habla de ella *como tal*³.

Evidentemente, esa «existencia» no se refiere aquí al existencialismo o a la existencia en el sentido del existencialismo. No se trata de sacar de esos textos un sentido que no tienen de por sí, sino simplemente de señalar que eso nos remite al hombre total. ¿Pero cuál es el hombre total? Sabemos que en los textos del joven Marx, aunque más adelante vuelva sobre ese tema, el hombre total se define por una dialéctica entre tres términos: necesidad, trabajo, goce. Así pues, si queremos entender, según Marx, el conjunto de la dialéctica de la producción, hay que volver en cualquier caso al fondo, y el fondo es el hombre que tiene necesidades y que trata de satisfacerlas, es decir, de producir y reproducir su vida mediante el trabajo, y que llega, según el proceso económico que resulta de ahí, a un disfrute más o menos imperfecto, más o menos atrofiado o más o menos total.

Ahora bien, si tenemos en cuenta esos tres elementos, constatamos, por un lado, que los tres definen una relación rigurosa del hombre real con

³ Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie [Einleitung von 1857]*, en *Werke*, Band 13, Dietz Verlag Berlín, 1971, p. 637: «Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts, ausdrücken, und daß sie daher *auch wissenschaftlich* keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr *als solcher* die Rede ist».

una sociedad real y con el ser material que lo rodea, con la realidad que no es él. Se trata, pues, de una relación sintética del hombre con el mundo material, y en y por esa relación, de una relación mediada entre los seres humanos. Dicho de otro modo, en ese mismo texto, la realidad del hombre aparece en primer lugar como una relación con una trascendencia, un más allá, algo que está fuera de él y ante él. Se necesita algo que no es uno mismo, el organismo necesita oxígeno; lo que constituye ya una relación con el medio, con la trascendencia. Un hombre trabaja para obtener instrumentos que le permitan calmar su hambre, y reproduce su existencia bajo una forma determinada que depende del desarrollo económico.

La necesidad es un elemento que, una vez más, se encuentra en otra parte, y el goce, una incorporación mediante ciertos hechos internos de aquello que se necesita, es decir, precisamente, de algo externo. Así pues, la primera relación que Marx pone en evidencia mediante esos tres términos es una relación con el ser de fuera, es decir, una relación que nosotros llamamos *trascendencia*. Esos tres caracteres producen, pues, una suerte «de estallido de uno mismo hacia...», al mismo tiempo que una vuelta hacia uno mismo, una reapropiación. En tanto que tales, pueden ser descritos objetivamente y ser, en un plano determinado, objeto de conocimiento. Pero al mismo tiempo que son objeto de conocimiento, remiten regresivamente a algo, como un en-sí que se niega y se supera conservándolo; o si se quiere, retomando los términos de Marx, cabe decir: puesto que el trabajo es la objetivación mediante la reproducción de la vida, ¿qué es lo que se objetiva en el trabajo? ¿Qué es lo que se ve amenazado por la necesidad? ¿Qué es lo que suprime la necesidad mediante el goce? La respuesta es, evidentemente, el organismo biológico práctico o, si se prefiere, en la medida en que ese término nos interesa en razón de la subjetividad, la unidad psicosomática. Ahí captamos, pues, una unidad que escapa al conocimiento directo de uno mismo en su interioridad. Volveremos sobre ello enseguida.

La importancia de no saber

Supongamos que un trabajo se ejecute por medio de un instrumento, exigiendo con ello una superación práctica de la situación hacia un fin; eso supone el conocimiento de la finalidad y de los medios, de la naturaleza de los materiales, de las exigencias inertes del instrumento, y en una sociedad capitalista, la de la fábrica donde se trabaja, sus normas, etcétera. Tenemos, pues, ahí todo un saber técnico; todos esos

conocimientos son objeto de un saber orgánico y, al mismo tiempo, de un saber práctico, puesto que pueden ser adquiridos en ciertos casos mediante un aprendizaje; pero las posturas que debemos adoptar para manejar el instrumento, para utilizar los materiales, no reclaman en ningún caso el conocimiento y menos aún el detalle de los músculos, los huesos y las conexiones nerviosas que permiten mantener una posición u otra. Dicho de otro modo, ahí *existe una objetividad sostenida por algo que escapa al conocimiento*, y que no solamente no se conoce, sino que su conocimiento sería incluso, en ciertos casos, dañino para la acción. Consideremos un ejemplo muy sabido: si cuando se desciende por una escalera, se detiene uno en la conciencia de lo que está haciendo, y si requiere que esa conciencia determine lo que hace, acabará trastabillando ya que la acción pierde el carácter que debería tener.

Constatamos así que incluso en el caso en que la división social del trabajo se extiende a las máquinas y, por consiguiente, máquinas semiautomáticas imponen tareas parciales al obrero, el movimiento más simple que se exige de él no engendra el conocimiento de su cuerpo. El movimiento que ha de ejecutar puede ser mostrado, pero la realidad orgánica del desplazamiento, de la transformación de la postura y del cambio del todo en función de la parte no pertenecen directamente al conocimiento. ¿Por qué? Porque, en suma, nos encontramos en presencia de un sistema en el que, por las razones que vamos a examinar, el no-saber entra como parte constituyente, y cuyas partes ya no se desarrollan ni se definen como trascendencia, sino como interioridad.

Y ya que hablamos de interioridad, querría que estableciéramos una definición clara de lo que se entiende por un *sistema de interioridad*, a fin de intentar comprender mejor aquello de lo que hablamos. Un sistema material se define como algo que tiene un *interior*, o si se prefiere, que delimita un campo en el universo real, cuando la relación entre sus partes implica la relación de cada una de ellas con el todo. Recíprocamente, el todo no es más que el conjunto de las partes en la medida en que ese conjunto está presente como tal en las relaciones que las partes mantienen entre sí. El reconocimiento de nuestro estatuto orgánico como sistema de interioridad no debe, sin embargo, hacernos olvidar que estamos también definidos por un estatuto inorgánico. De manera que, si podemos considerarnos como un conjunto de células, también se nos puede tratar como un sistema inorgánico, como cuando se dice, por ejemplo, que un organismo humano contiene entre un 80

y un 90 por 100 de agua, o cuando somos objeto de fuerzas mecánicas, quedando con ello situados en el mundo inorgánico. Se puede decir, por consiguiente, que lo orgánico no es un conjunto de objetos específicos que vienen a añadirse en la naturaleza a lo inorgánico, sino un estatuto particular de ciertos conjuntos inorgánicos; estatuto definido por la *interiorización del exterior*. Es decir, que lo que el organismo vive bajo la forma de una relación de interioridad, puede igualmente concebirse como un conjunto físico-químico. Es como si el conjunto físico-químico no estuviera suficientemente determinado y como si, en ciertos campos, ciertos sectores, ese conjunto de exterioridad se pudiera también definir mediante una ley de interioridad.

Se pueden entonces distinguir, al menos al principio –y volveremos sobre ello–, dos tipos de exterioridad: la exterioridad de dentro, o si se prefiere, del más acá o «de antes», es decir, la exterioridad cuyo estatuto se ve coronado por el estatuto orgánico, por debajo del cual la muerte nos puede devolver a lo inorgánico; y la exterioridad del más allá, que corresponde a lo que el organismo, para mantener su estatuto de tal, encuentra frente a sí como objeto de trabajo, como medio de necesidad y de satisfacción. Tenemos, pues, y no deberíamos olvidarlo nunca, una dialéctica con tres términos: lo que impone describir la interiorización del exterior por el organismo a fin de comprender su capacidad de reexteriorizar en el ser trascendente, mediante un acto de trabajo o de una determinación de la necesidad. Así pues, solo hay un momento que se pueda llamar de *interioridad*, y que es una especie de mediación entre dos momentos del ser trascendente.

No se debería creer, sin embargo, que esos dos momentos sean distintos más que por razones de temporalidad o de distribución de ámbito. En el fondo, es el mismo ser, el mismo ser en exterioridad, que procede a una mediación consigo mismo, y esa es su interioridad. Como esa misma mediación define el lugar en el que se da la unidad entre dos tipos de exterioridad, es necesariamente inmediata para sí misma, en el sentido de que no contiene su propio conocimiento. Por consiguiente, y veremos por qué, es al nivel de esa mediación, que no es ella misma mediada, donde encontramos la subjetividad pura; y es a partir de ahí, teniendo en cuenta cierto número de caracterizaciones marxistas y reexaminándolas más atentamente, donde tenemos que alcanzar una mejor comprensión del estatuto de esa mediación. ¿Tiene un papel en el conjunto del desarrollo humano? ¿Existe realmente como un momento indispensable de una dialéctica, coronada por un conocimiento objetivo? ¿O no es más

que un epifenómeno? Al plantear estas preguntas no estamos introduciendo desde fuera una noción de subjetividad que no se hallara ya en Marx; lo que estamos haciendo, por el contrario, es explicitar y reencontrar una noción que viene ya dada junto con los conceptos de necesidad, de trabajo y de goce en el marxismo mismo, aunque haya sido ignorada por ciertos objetivistas idealistas como Lukács.

El antisemita

Vamos en primer lugar a tratar de comprender por qué esa mediación, inmediata para sí misma, implica el no-saber como característica peculiar. ¿Por qué es necesario que el ser humano, en su *praxis* —que es conocimiento al mismo tiempo que acción, que es acción que engendra su propia comprensión—, debe carecer al mismo tiempo, en el plano de lo que llamamos subjetividad, del conocimiento de sí mismo? Vamos a preguntarnos, al mismo tiempo, cómo podemos alcanzar en esas condiciones la subjetividad, si la subjetividad es en la práctica un no-objeto, si escapa como tal al conocimiento; ¿cómo podemos entonces pretender afirmar verdades sobre ella?

Todo esto se puede desenmarañar fácilmente a condición de que partamos de situaciones extremadamente simples. Consideremos, por ejemplo, el caso del antisemita. Un antisemita, alguien que detesta a los judíos, es un enemigo de los judíos, pero es bastante frecuente que el antisemita no se declare como tal. Cuando se desarrolla un gran movimiento social como el provocado por los nazis en 1933, entonces puede encontrar el valor para proclamar: «Odio a los judíos», pero normalmente no es eso lo que hace, sino que declara: «¿Yo, antisemita? No, yo no soy antisemita, me parece simplemente que los judíos tienen tal o cual defecto y que, por consiguiente, sería mejor no dejarles participar en la política, limitar sus posibilidades de contacto con no judíos en el comercio, ya que tienen algo que corrompe», etcétera. En resumen, ese hombre nos habla del carácter de los judíos, que pretende conocer, pero lo hace en tanto que él mismo no se sabe como antisemita. Esa es la primera fase. Todos hemos conocido personas que nos dicen sobre los judíos cosas tan desagradables como quepa concebir, declarando que es la objetividad y no la subjetividad la que lo hace. Sin embargo, llega un momento en que se produce algo, ¿no es así? Es así como uno de mis amigos, un amigo comunista, Morange, de París, me contó hace poco que, mucho antes de la guerra, había en su misma célula un obrero que se oponía sistemáticamente a lo que él decía y

que mostraba una gran irritación. No se trataba en absoluto de una discrepancia, aunque habría podido serlo; no era tampoco la incompatibilidad que a veces surge entre un trabajador manual y un intelectual, puesto que en la misma célula había otros intelectuales con los que el obrero se entendía muy bien. Era verdaderamente, decía el obrero, «algo físico»; «¡Me es antipático, eso es todo!». Pero un día ese obrero se le acercó y le dijo: «Escucha, ahora he entendido lo que pasa. En el fondo, durante todo este tiempo no me gustabas porque eres judío y me doy cuenta ahora de que es porque no me había liberado lo bastante de esos prejuicios que forman parte de la ideología burguesa. No lo veía al principio y tu ejemplo me ha ayudado a entenderlo; me doy cuenta de que lo que detesto en ti es al judío, porque soy antisemita».

Obsérvese el cambio. En ese momento una especie de contradicción entre una actitud general y una actitud particular —contradicción que desgraciadamente no vale, por ejemplo, para un pequeño burgués al que ningún freno impedirá la afirmación de su antisemitismo—, una contradicción entre el humanismo comunista general y una actitud particular, lleva a una toma de conciencia reflexiva. Pero cualquiera observará que en ese momento el antisemitismo en tanto que tal va desapareciendo. Se pasa al objeto, es cierto, pero en el momento en que el obrero reconoce su antisemitismo está mucho más cerca de desembarazarse de él. Quizá le costará mucho, quizá recaerá, quizá se creará definitivamente curado pero volverá a recaer. Pero el fondo de la cuestión es que está de todas formas muy cerca de emerger porque el antisemitismo ya no es la construcción subjetiva de un objeto, relación de lo de dentro con lo de fuera con un dentro que se ignora; el antisemitismo pasa de repente a convertirse en un objeto ante sus ojos, ante la reflexión de quien lo practica y, naturalmente, queda entonces libre para tomar la decisión que le parezca. Se trata, pues, de una relación diferente. Ahora bien, esa distinta relación entre el antisemita como subjetividad, como sujeto que se apodera de un objeto que es el judío, y el antisemita como reflexión que se capta a sí mismo como objeto antisemita nos muestra que el conocimiento de lo subjetivo tiene algo de destructor para lo subjetivo mismo.

Se me podría decir: después de todo, ¿qué es lo que ha pasado? Ese hombre ignoraba que era antisemita, del mismo modo que podemos ignorar que existe un yacimiento de petróleo en tal o cual región o ignoramos que existe tal o cual estrella que no se ha descubierto todavía. Y del mismo modo que algún día podrá descubrirse el yacimiento de petróleo o la

estrella, una persona puede descubrir que es antisemita. Hay ahí un elemento escondido, una especie de «yacimiento» del que se puede tomar conciencia, y cuando se tome conciencia del yacimiento de petróleo, será para explotarlo, y se producirá, por supuesto, como consecuencia de la búsqueda de un campo de petróleo que se quiere explotar; pero en el otro caso, en el del antisemitismo, hacerse consciente de él es cobrar conciencia de un «yacimiento» que es un residuo de ideología burguesa que habrá que liquidar. Pero no siempre es así, puesto que el lazo de conocimiento establecido entre la estrella descubierta y el astrónomo no modifica en absoluto a la estrella. Si supusiéramos que esa relación la modifica efectivamente, seríamos de una forma u otra idealistas; si pensáramos que para una estrella, o para un pozo o un yacimiento de petróleo, ser conocidos debería dar lugar a una modificación de su ser, caeríamos en el idealismo al pensar que el conocimiento ejerce de por sí una acción sobre el ser conocido. En realidad, el descubrimiento mediante el conocimiento instaura un vínculo de exterioridad con el objeto conocido. Ciertamente, como veremos, que existe al menos una parte de interioridad en el conocimiento, pero como este trata de adecuar la idea a su objeto, eso significa que cuanto más se desarrollan los conocimientos, más se atenúan las diferencias entre el objeto conocido y el objeto conocedor. En el límite, se podría decir que un conocimiento perfecto es el objeto que funciona manteniendo en su interior al ser humano que lo hace funcionar. El conocimiento perfecto de un pozo o yacimiento de petróleo es en el fondo ese mismo pozo o yacimiento de petróleo, sin modificación.

Pero si consideramos la acción que ejerce el conocimiento sobre ese obrero que era inocentemente antisemita, vemos que transforma radicalmente el objeto conocido, en el sentido de que se ve obligado o bien a dejar de aceptarse como obrero socialista, como comunista, o bien a no seguir aceptándose como antisemita. Se produce algo que lo transforma completamente. Ha construido dos sistemas en el sentido en que ha totalizado como exterioridad a un camarada judío por serlo, y a sí mismo diciendo: «Yo soy un antisemita». La palabra dada supera entonces de lejos el trabajo que ha realizado sobre sí mismo, lo reclasifica, lo establece como objetividad dentro de un grupo, introduce un sistema axiológico de valores; que le promete un porvenir y le impone un compromiso: si «Yo soy antisemita» significa «Detesto a todos los judíos», eso quiere decir que la semana que viene, cuando me encuentre con uno, lo detestaré igualmente. En términos de valor, eso significa que ya no soy alguien que comparte los valores de mis camaradas, y que, por el contrario, en nombre de esos mismos valores, estoy

condenado y es preciso entonces que elija entre condenarlos o condenarme a mí mismo, etcétera. En resumen, desde ese mismo momento el objeto es radicalmente diferente como objetivo; se convierte en compromiso, conducta objetiva, objeto de juicio de valor, relación con la comunidad entera, hipótesis sobre el porvenir; ya no estamos en aquel momento de la subjetividad en que el único objeto era ese individuo que se había tomado por juicio. ¿Quiere eso decir que no era antisemita cuando hacía eso? En la medida, bien entendido, de que mantenía dentro de sí un residuo de la sociedad o la ideología burguesa que no llegaba a disolver, sí, lo era. Pero en el sentido en que hubiera en él un «yacimiento» que lo hacía antisemita, no, no lo era—«no lo era» en el sentido de que estaba simplemente realizando un intento subjetivo de orientarse en un mundo que no entendía, que eludía su propio conocimiento, su propia distancia de sí mismo y su propio juramento (su propio compromiso)—. Así vemos que la aparición de la subjetividad-objeto implica para la propia persona su transformación.

El «amor» en Stendhal

Hay por otra parte dos ejemplos célebres en dos novelas de Stendhal. El primero, en *La Cartuja de Parma*: el conde Mosca, enamorado de la Sanseverina, la ve partir con su bello sobrino Fabricio para pasar quince días al borde del lago de Como. Están los dos en un estado de ternura un poco equívoco, y viéndoles partir, predice que «si entre ellos se pronuncia la palabra amor, estoy perdido». Dicho de otro modo, si ese sentimiento—no conocido, ni siquiera por conocer todavía, innominado— recibe el nombre de «amor», estoy completamente perdido porque esa denominación no puede dejar de inducir conductas precisas, compromisos, habrá entonces un desarrollo que lo social crea y que hace que, de cierta manera, se vean obligados a amarse, como se suele decir. En *El rojo y el negro*, en cambio, ¿por qué se entrega la señora Rênal, que aborrece el amor fuera del matrimonio y el adulterio, a Julián Sorel? Pues porque no comprende qué es el amor: no puede poner el nombre de «amor» a lo que ella siente, porque quienes le han enseñado el significado de esa palabra son jesuitas que no lo han experimentado más que a través de los libros, por medio de la casuística. Además, otros hombres, amigos de su marido, ni bellos ni jóvenes, han tratado de empujarla al adulterio, provocando su horror.

Tiene, pues, una concepción del amor ligada a la palabra «amor», que hace que los sentimientos que ella puede tener por ese joven, preceptor de sus hijos, no puedan ser nunca considerados como amor. Para ella es

algo totalmente distinto, no es ni siquiera nada, algo que simplemente se vive. Pero un buen día le dará el nombre de amor porque comenzará a hacer los gestos de amor, aunque si alguien se le hubiera aproximado para decirle: «Eso es amor», ella habría puesto fin a esa relación; pero eso no sucedió, nadie se lo dijo. Con lo que se ilustra el hecho de que el conocimiento subjetivo transforma constantemente al objeto. La señora Rênal ha realizado los gestos del amor antes de haberlo nombrado, y los demás se han salvado o se han visto privados de una relación, como se quiera, porque la palabra amor no se ha pronunciado. Se ve así qué importancia tiene ese momento para la subjetividad, cómo el paso a la objetividad la deforma –mientras que si nombramos una estrella, no la cambiamos por ello–, y que, por consiguiente, lo que más importa es no-saber o, dicho de otro modo, lo inmediato dentro de la mediación.

También debemos plantearnos una segunda pregunta, que nos ayudará a entender la importancia funcional del no-saber. Si es cierto que la unidad psicosomática procede a una interiorización subjetiva del ser exterior a ella, sobre el que se opera una negación práctica que la hace trabajar sobre el ser exterior plantado ante ella, y si además tenemos una transformación perpetua de esa subjetividad desde que la conocemos, ¿cómo podemos esperar enunciar algunas verdades sobre ella o, simplemente, intentarlo? Cada vez que lo intentemos, la deformaremos. ¿Qué es lo que haría, por consiguiente, que se pudiera hablar de la subjetividad sin hacer de ella un objeto? Si la subjetividad se capta allí donde tiene lugar, es decir, bajo la forma de interiorización del exterior, de transformación de un sistema de exteriorización en un sistema de interiorización, se ve distorsionada y se convierte para mí en un objeto exterior que mantengo a distancia. Donde mejor puedo reconocer la subjetividad es en los resultados del trabajo y de la *praxis*, como respuesta a una situación. Si la subjetividad se me puede revelar, será como consecuencia de la diferencia entre lo que la situación reclama comúnmente y la respuesta que yo le doy. No habría que creer que esa diferenciación corresponda necesariamente a una respuesta menor, y bien puede ser algo más rico que comienza a desarrollarse. En cualquier caso, si consideramos la situación como un test, cualquiera que sea, siempre exige algo de la persona. La respuesta no será nunca totalmente adecuada a la demanda objetiva; la superará o no se situará exactamente donde es preciso; estará al lado o no llegará. Es, pues, en la propia respuesta, como objeto, donde podemos captar lo que es en sí misma la subjetividad. *La subjetividad está fuera, como carácter de una respuesta, y en la medida en que se constituye como objeto, con carácter del objeto.*

Formas de adaptación

Para desarrollar un poco más esta idea, vamos a considerar tres casos, siendo el tercero el más interesante. Examinemos primero un caso médico, el más próximo al organismo, la respuesta de un hemaniópsico o hemiópico (una persona que tiene ciega la mitad de la retina como consecuencia de una lesión del tracto o el quiasma óptico, allí donde los nervios ópticos llegan al cerebro)⁴. Nos detendremos en este caso porque, aun remitiéndose a la unidad psicósomática, está, sin embargo, tan próximo como es posible de una simple relación orgánica, y después iremos a un caso muy particular de una acción personal en un campo social reducido para llegar por fin a un caso que implica intersubjetividad, a fin de analizar el papel exacto de la subjetividad en la dialéctica total. Comencemos, pues, por la hemaniopsia, debida a una lesión que afecta al nervio óptico allí donde se inserta en los lóbulos cerebrales y que da lugar, en ciertos casos no exactamente definidos, a una disfunción: la mitad del campo visual desaparece en cada ojo, de modo que se ve, por decirlo así, con solo la mitad de la retina. Siendo el ojo una organización, la retina organiza sus reacciones a partir de un punto central en lo que se llama la mácula o mancha amarilla, región donde se forman más netamente las imágenes retinianas. Ahora bien, si estuviéramos tratando con un sistema estrictamente inorgánico, todo en exterioridad, ese déficit tendría como consecuencia una visión de la realidad a medias, en el sentido de que la persona no vería más que la mitad de los objetos, no captaría más que la mitad del campo visual. Imaginemos por un instante que esa misma lesión se pudiera provocar artificialmente, como experiencia de laboratorio pasajera, mediante la ingestión de una sustancia psicotrópica. ¿Qué haríamos? Conociendo los efectos de esa lesión, la mantendríamos a distancia, sabiendo que no íbamos a ver la mitad derecha, por ejemplo, del campo visual. Cuando quisiéramos mirar frente a nosotros, estaríamos obligados a girar a la vez la cabeza y

⁴ «La hemianopsia es una perturbación del sentido de la vista caracterizada por la pérdida de una parte del campo visual. La lesión responsable no se sitúa en los globos oculares, sino en los centros visuales cerebrales (lóbulo occipital) o en las vías que los unen a la retina. En el caso de una hemianopsia bilateral homónima (el más frecuente), el sujeto es incapaz de ver lo que pasa en la mitad, por ejemplo, derecha, de su campo visual. El interesado no siempre tiene una conciencia clara de su hemianopsia; la molestia que provoca puede ser compensada mediante una simple rotación de la cabeza. En el caso de la hemianopsia bitemporal, que afecta a la mitad derecha del campo visual del ojo derecho y a la mitad izquierda del campo visual del ojo izquierdo, el enfermo no puede ver más que lo que tiene frente a sí, como si mirara por el cañón de un fusil», *Nouveau Larousse Médical*, París, 1981.

los ojos, reconstituyendo así un nuevo campo totalizado mediante una auténtica *praxis* que compensaría de algún modo el déficit. Y si se nos preguntara: «¿Ve usted ese señor que está frente a nosotros?», responderíamos: «Sí, lo veo, pero giro la cabeza para verlo mejor porque tengo la mitad del ojo dañada».

Vayamos ahora al caso de un auténtico hemianópsico, para quien la lesión es fruto de un proceso de orden fisiológico del que no es consciente y del cual tenemos que describir su reacción frente a ese déficit que le priva de la mitad del campo visual. ¿Adoptará el primer sistema consistente en no ver más que la mitad del mundo, o el segundo, que supone que conoce su lesión y que se esfuerza en utilizar como instrumento la mitad del ojo que le queda? Ni una cosa ni la otra. Por un lado, ignora su déficit y, por otro, mantiene la unidad de su campo práctico. Las dos cosas van unidas: no dice que está privado de la mitad de la vista, sino que no ve muy bien y que le cuesta y se fatiga; eso es todo lo que dice. Pero, por otra parte, el campo óptico es integral y, como cabría esperar, gira los ojos para ver frente a él. El sistema óptico es integral, ya que se reconstituye de la forma siguiente: todos los puntos de la retina se modifican al no poder organizar la visión en torno al punto central con una degradación lateral de la visibilidad; se constituye un sistema con la mitad del ojo que le queda, pero ese sistema es total; el centro de la reorganización se desplaza de lado, y al mismo tiempo se crean zonas de degradación nuevas; cada punto de la retina adopta una función nueva. Se llega a ese resultado curioso en el que, allí donde antes la visión era más clara, en el borde de la mácula, ahora es la más degradada. La retina, pero también la acomodación, el movimiento, el campo mismo se han transformado, de forma que cierto punto lateral, allí donde ordinariamente la visión es borrosa, se impone ahora como el punto central. Y como el hemianópsico lo ignora, dice simplemente que no ve muy bien. Si se le pregunta cuál es el objeto que tiene frente a él, responderá que es el objeto que está frente a ese nuevo punto central, puesto que es en él en el que descansa ahora la organización del campo visual.

Se ve así que la ignorancia es esencial para la conducta del hemianópsico, que tan solo hace lo que hace porque no entiende lo que le sucede. Esa modificación que se hace bruscamente e ignorando que exista una totalidad nos ofrece, a cambio, una mejor comprensión de lo que es la subjetividad. En primer lugar, se puede entender que captaremos lo subjetivo a partir de elementos objetivos, que nos parecen o bien sobrepasar la adaptación

normal o, por el contrario, no llegar a ella. No entenderemos que pasa algo en el hemianópsico –al que reconoceremos entonces como tal– hasta el momento en que nos diga: «Eso es lo que tengo frente a mí». Tal es la estructura objetiva, práctica, de la realidad subjetiva. Constataremos, al mismo tiempo, que el enfermo no es solo una persona afectada por su lesión –si se tratara únicamente de su lesión, no habría tema del que hablar–, sino un ser que reorganiza una triple totalidad: detrás de él, el universo orgánico en tanto que es en sí mismo un universo; dentro de él, el campo de la visibilidad sin mancha y sin pérdida; y frente a él, el objeto que debe ver para captarlo, para alimentarse de él, para vivir, etcétera. Ya hemos evocado esa triple determinación, y la volvemos a encontrar aquí: así el enfermo debe experimentar en interioridad esa laguna.

Praxis, carencia de conocimiento y ser

Pero, precisamente, ¿cuál es la diferencia con ese hombre que hemos imaginado, sometido a la semiceguera debido a una experiencia de laboratorio? Este último emprende una *praxis*, mantiene a distancia esa laguna y la abandona a su inercia. Declarará: «Hay algo que no es más que un objeto exterior, que participa ciertamente de mi acto de visión, pero que cae en la exterioridad, puesto que no se trata más que de una estricta pasividad, de una laguna. Ahora bien, ¿qué es lo que hay más pasivo que una laguna? ¿Qué hay menos activo en el sentido real de la palabra? Nada. Pero yo me las voy a apañar, voy a salir adelante, voy a girar la cabeza hacia la derecha, hacia la izquierda, y voy a hacer lo que pretendía». Es alguien que tiene una *praxis*, basada además en un conocimiento teórico. ¿Qué pasa con el otro, con el verdadero hemianópsico? Transforma igualmente su campo visual, afirmando las mismas cosas, pero puesto que ignora su laguna, la integra; lo que no era más que una cosa exterior se convierte en algo totalmente interior. Es retomada desde el interior, en el sentido en que ahora puede ser considerada como un esquema práctico, director, de toda la reorganización del comportamiento, como un organizador práctico. Esa cosa, material y lagunar, se encuentra bruscamente integrada en la conducta gracias al no-conocimiento, porque se vive sin distancia, y el comportamiento encarna la adopción sin distancia de algo que pertenece a la exterioridad. Ahí es donde tenemos efectivamente al hemianópsico. Se da en él indudablemente una negación, pero es una negación que conduce a una integración: ya no es la negación absoluta de una *praxis* mantenida a distancia, sino una negación que es asunción por ignorancia. Es una negación ciega del déficit que lo instala como centro de la nueva vida orgánica.

Esa negación ciega, el rechazo de lo que cambia, no va acompañada por el reconocimiento del ser lagunar; al negarlo, lo integra en el todo.

Esto equivaldría a decir que el todo permanece, suceda lo que suceda, y cambia pretendiendo que no ha cambiado, porque no conoce ese cambio. El enfermo no es hemianópsico porque haya perdido la mitad del campo visual, sufriendo una perturbación incurable pero pasiva, cuando en realidad nunca lo es de forma permanente; el enfermo es hemianópsico porque se hace hemianópsico, porque mantiene desde el interior esa totalización integrando en ella el déficit. He ahí un primer carácter esencial para nosotros de la subjetividad: *si la subjetividad es, por definición, no-saber, incluso al nivel de la conciencia, es porque el individuo o el organismo tiene que ser su ser*. Eso es posible de dos maneras, como ya se ha indicado: una consiste en ser su ser material, como en el caso del sistema material puro; el déficit está entonces ahí, y eso es todo; la otra consiste en modificar mediante una práctica todo el conjunto para seguir siendo lo que uno es, aunque haya que aceptar ciertas modificaciones para conservar el conjunto; esa es la *praxis*. Es más compleja, pero entre el estado de inercia de un sistema y la *praxis* propiamente dicha, existe esa condición de toda interioridad, a saber, que el todo no exista como algo dado desde un principio que habría luego que mantener, sino que sea algo a mantener perpetuamente; en un organismo no hay nada dado, hay en realidad una pulsión constante, una tendencia que forma una unidad con la construcción del todo, y ese todo que se construye está inmediatamente presente en cada parte, no bajo la forma de simple realidad pasiva, sino bajo la forma de esquemas que exigen partes –la palabra «exigen» es evidentemente analógica– una retotalización en cualesquiera circunstancias.

Nos vemos aquí frente a un ser cuya definición de la interioridad es tener que ser su ser, bajo la forma de una presencia en sí inmediata, pero, al mismo tiempo, con una distancia ligera, lo más ligera posible, bajo la forma de una totalidad reglada y autorregulada, a la vez presente en todas las partes y con presencia en ella de cada una de sus partes; porque el todo es, en realidad, una ley de interiorización y de reorganización perpetua o, si se prefiere, el organismo es antes que nada una totalización y no un todo. Siendo el todo una especie de autorregulación directriz, pero que lleva perpetuamente consigo esa interiorización como totalización. Totalización que se hace mediante la integración del exterior, que perturba, que cambia; aquello de lo que el hemianópsico es un ejemplo. El todo, en suma, no es diferente de la pulsión general. En otros términos, la

pulsión y la necesidad no forman aquí más que una y la misma cosa: no podemos decir que haya primeramente necesidades, hay una necesidad que es el organismo mismo en tanto que exigencia de subsistir. Es solo después cuando una dialéctica compleja con el exterior, que no hemos considerado, lleva a la especificación de necesidades particulares, pero originalmente la necesidad es el mantenimiento del todo.

Ahora bien, tener que ser su ser exige del ser, en interioridad, una presencia inmediata y además permanente, porque es una presencia inmediata y sin distancia y porque la subjetividad como sistema de interiorización no supone ningún conocimiento de sí misma a cualquier nivel que la tomemos. Alguien me podría decir: «¡Pero está la conciencia!». Sin duda, pero como hemos visto, una vez que la conciencia, a niveles superiores, hace de la subjetividad su objeto, esta se convierte en objetividad. Para ser plenamente antisemita no hay que saberlo, porque entonces se procede a una reorganización de uno mismo.

Política de la «bronca»

Sin embargo, me dirán ustedes, aquí, en el caso de la hemianopsia, no se trata más que de que una conducta más bien elemental, por lo que yo propondría ir un poco más lejos y mostrarles las mismas cosas tal como se desarrollan al nivel que habitualmente designamos como el de la subjetividad, es decir, al nivel humano.

Para hacerlo consideraré un único ejemplo, verídico, y lo desarrollaré tan completamente como me sea posible. Tengo un amigo muy íntimo⁵ que colaboraba y colabora todavía en nuestra revista *Les Temps Modernes*. Éramos alrededor de una decena de personas y discutíamos qué título ponerle a la revista. Como es sabido, pretendíamos adoptar una posición crítica frente a la burguesía francesa y la derecha en general, y al mismo tiempo una posición crítica frente a nosotros mismos si era necesario; estábamos por principio a la izquierda, aliados de las fuerzas de izquierda, y examinábamos el mundo desde ese punto de vista, mezclando compromisos y críticas, para ayudar a cambiarlo. Buscábamos un título, y ese amigo propuso llamarla *Le Grabuge*. No sé si ustedes lo saben, pero *grabuge* [bronca] es un término francés muy familiar, aunque no sea de uso corriente, que se encuentra en textos del siglo XVIII y que significa, se podría decir así, «violencia anárquica»; por ejemplo, si en un café la gente

⁵Todo indica que se trata de Michel Leiris.

comienza a gritar unos contra otros, la gente de orden se dirá: «¡Vámonos! Va a haber bronca». Ese término evoca a la vez la violencia, la sangre – aunque esta no siempre esté presente– y el escándalo; sucede algo que altera de repente el orden. Con ocasión de aquella propuesta se planteó de inmediato la cuestión de la subjetividad y se manifestó una discordancia. Naturalmente, nosotros estábamos contra el orden burgués, deseábamos intensamente ayudar a su liquidación y a la instauración de un orden socialista, pero en 1945 no se trataba de hacerlo como una bronca. «Bronca» podía también significar que mi amigo saliera a pasearse desnudo por los Campos Elíseos, seguro como estaba de que cualquier escándalo serviría para minar la conciencia burguesa.

En ese sentido, había una curiosa discordancia, que es la que voy a intentar explicar en la medida en que tiene que ver con la subjetividad. Pongamos que mi amigo se llamara Paul, todos los que le conocen y que le hubieran oído por aquel entonces no podrían sino pensar: «Eso es cosa de Paul». Es decir, que por la simple elección de un término, todos nosotros lo habríamos reconocido. ¿Por qué? En primer lugar, porque Paul fue en tiempos surrealista. Salió de ahí, pero ha conservado cierta nostalgia que le hace repetirse. Ahora bien, el acto surrealista más simple, como decía Breton, es la bronca. Es como agarrar un revólver y disparar sobre el primero que se ponga a tiro: es un acto escandaloso, pero también estrictamente individual, tan destructor de uno mismo como del otro. Los surrealistas surgieron entonces, cuando eran jóvenes, y cultivaron esa violencia que han seguido expresando, sobre todo en el plano verbal, a través de algunos escándalos literarios y artísticos; sin embargo, nunca han tomado un revólver para disparar en la calle contra el primero que se les cruzaba. La mayoría de ellos han conservado, no obstante, algo que se remodela constantemente y que se repite, pero en circunstancias nuevas. Mucho después del surrealismo, mi amigo Paul entraba en un bar e insultaba preferentemente a alguien mucho más fuerte que él, después de lo cual se encontraba tirado en el suelo por haber montado una «bronca». Había recibido un escarmiento que en el fondo no temía; casi se podría decir que lo buscaba. Ahí se manifiesta un comportamiento repetitivo, no reconocido como tal, como respuesta a un condicionamiento anterior reinteriorizado. El surrealista seguirá siendo siempre un surrealista.

Sin duda, se podría señalar que los surrealistas han conocido destinos muy diferentes. Aragon, por ejemplo, entró en el Partido Comunista [Francés] y nunca habría titulado *La bronca* a una nueva revista, sino más

bien *Concordia*, o algo de ese tipo. Se trata, pues, de una situación muy particular, que debe interpretarse como tal. Remite evidentemente a la historia social de Paul; historia social que él cuenta de muy buena gana, ya que se conoce a sí mismo aunque no se reconozca en su sugerencia de *La Bronca*. Se conoce admirablemente, ha escrito incluso libros sobre sí mismo muy notables, pero cuando sugirió *La Bronca* no pensaba en absoluto que todo lo que había escrito saliera así a la superficie, solo pensaba que era un buen título para una revista.

Fue y sigue siendo un pequeñoburgués, un pequeñoburgués de familia rica que tuvo una infancia –sería demasiado largo contarla– por la que la burguesía lo tiene atrapado y que a la vez le cautiva; no puede escapar verdaderamente de ella; necesita personalmente, por su educación, ciertas certidumbres burguesas y cierto confort burgués, aunque al mismo tiempo los deteste. Se encuentra, pues, en la situación absolutamente clásica del anarquista, no el anarquista de derechas, evidentemente, ya que es sinceramente antiburgués, pero también sabe muy claramente que lo retienen algunas cosas. ¿Qué es esa acción que no deja de repetir? Es una acción autodestructiva, destruir el orden social mediante el escándalo haciéndose al mismo tiempo destruir; las dos cosas van de la mano.

En 1920 Paul apareció en lo alto de la escalera de La Closerie des Lilas gritando: «¡Viva Alemania, abajo Francia!»». Eso no era nada prudente en 1920. A nadie le extrañará que la gente que estaba al pie de la escalera se arremolinara en torno suyo exigiéndole que bajara, lo que se apresuró a hacer, después de lo cual tuvo que pasar tres o cuatro días en un hospital. ¿Qué es lo que pretendía? Destruía, en la medida en que podía hacerlo, la realidad burguesa mediante un escándalo, pero al mismo tiempo se dejaba destruir. Dicho de otro modo, destruía en él la burguesía en la medida en que trataba de destruirla en el otro, siempre mediante un acto de violencia autodestructiva, si no suicida. Eso es lo que hay en la bronca. Para nosotros, alguien que anda buscando bronca es como esos estadounidenses que se ven por Nueva York, que se aburren tanto que por la tarde entran en un bar con el único objetivo de pelearse con otro. Que le rompa la cara a otro o que se la rompan a él le da igual, vuelve a casa satisfecho, después de esa autodestrucción, esa destrucción de la vida, la negación de la vida por la violencia.

Desde ese punto de vista, vamos siempre más lejos en la subjetividad, ya que hubo un momento, pocos años después de la Revolución

soviética, en que la bronca les parecía a todos los partidos de izquierda la mejor actitud posible de un intelectual. La burguesía era muy fuerte, la URSS acababa de nacer y estaba amenazada por todas partes, y tanto los comunistas como más tarde el propio Trotski, por razones análogas, afirmaban: «Vuestro papel como intelectuales es destruir a la burguesía, destruirla como ideología. Puesto que sois ideólogos, robadle sus palabras, vapuleadla, provocadla mediante escándalos», etcétera. Aquella actitud tuvo incontestablemente un valor táctico en su momento, entre 1925 y 1930, pero hoy día ya no tiene ningún sentido, puesto que el problema social y el problema internacional se plantean en términos muy diferentes. Dicho de otro modo, provocar cualquier escándalo podía tener en 1925 un sentido político, era útil y aportó sus frutos, pero ya no tiene ningún sentido hoy día: para luchar contra las formas de dominación burguesas el análisis, el estudio y las discusiones son mucho más importantes en el momento actual que el puro escándalo. Pero Paul se ha mantenido aferrado a aquel pasado, que no solo le es propio, sino que también concierne a sus compromisos con ciertos grupos literarios y políticos, y es eso lo que provoca la discordancia que proponía.

No era únicamente su propia realidad burguesa, sino la conservación de cierta táctica que fue válida en 1925 y que ya no lo es hoy día y que él no ha superado; permanece atado a ella, y ahí está la subjetividad. Por otra parte, cuando proponía *La Bronca* no era solo como un título entre otros, sino como algo que nos debía comprometer: si hubiéramos aceptado, habríamos escrito los artículos más violentos, por ejemplo, sobre sexualidad, habríamos publicado fotografías de todo tipo, habríamos hecho apología del asesinato; no sé todo lo que habríamos podido hacer, dado que, si hubiéramos aceptado *La Bronca*, eso nos habría llevado a provocarla efectivamente. Lo que indica que la exteriorización de la subjetividad se parece a una institucionalización: si hubiéramos aceptado la idea de nuestro amigo Paul, su propia persona se habría convertido, de hecho, a través del título, en una especie de obligación para todos nosotros. La subjetividad es aquí bastante llamativa porque o bien se la acepta, y su persona se convierte en un conjunto de deberes para los demás, o bien se rechaza, y esa subjetividad cae en el olvido. En aquel caso la rechazamos porque estábamos seguros de lo que queríamos hacer, y cayó en el olvido.

Imaginemos, en cambio, que hubiéramos buscado otra cosa, sin una certidumbre bien firme; eso habría podido decidir la suerte de la revista

dándole un título totalmente inadecuado. Si la revista hubiese llevado como nombre *La Bronca*, nos habría sido imposible en este momento, por ejemplo, publicar tal como lo hacemos regularmente relatos sobre la tortura en Argelia, ya que parecería que presentamos tales cosas para escandalizar a los lectores, cuando lo que pretendemos es que se ponga algo de orden en todo eso y se ponga fin a la guerra de Argelia, mientras que *La Bronca* habría debido, por el contrario, regocijarse de esa guerra. De hecho, el propio Paul ha superado ese nivel manifestándose tan hostil como era posible a la guerra de Argelia, lo que no contradice el hecho de que hace quince años propusiera ese título, y lo propuso porque era él mismo y porque no se conocía. El momento en que uno se conoce y el momento en que se hace son completamente diferentes. Si a posteriori alguien se le hubiera aproximado para explicarle lo que significaba su sugerencia, sin duda se habría plegado a los argumentos que mostraban el carácter inadecuado de su proposición, pero en aquel momento presentó argumentos objetivos, diciéndonos: «Eso atraerá más al público, pondrá de relieve el lado negativo...». No dijo en absoluto: «Eso es lo que me gusta y eso es lo que yo quiero», y no lo dijo porque no lo sabía. Como cualquiera puede ver aquí, la no objetividad, el no saber, la no distancia con respecto a sí mismo no son más que una y la misma cosa.

Repetición e inventiva

Podemos observar, en relación con ese ejemplo, dos casos que describen la subjetividad propiamente dicha. Para el ser humano hay varias dimensiones de la subjetividad, siendo esta, en el fondo, la totalización de esas dimensiones. Está en primer lugar lo que está sucediendo, lo *actual*. Yo diría, por ejemplo, que el ser de clase de Paul ha seguido siendo actual, en el sentido de que su ser de clase, que era cierta forma de rechazar la burguesía sin poder separarse de ella, es una cosa constitutiva de su ser, que no es del pasado, sino intemporal; es verdaderamente su ser de clase, en resumen, la forma como se inserta en la clase burguesa. La relación con el surrealismo es, en cambio, una relación del pasado, con el pasado, ya que después de todo, si no hubiera participado en el movimiento surrealista, aquel movimiento que le permitía satisfacer ese apetito de bronca, no lo habría experimentado. Hay, pues, dos dimensiones de la subjetividad que se deben retotalizar perpetuamente, sin conocerlas: el pasado y, al mismo tiempo, el ser de clase. Tenemos que ser nuestro ser de clase, volveremos sobre ello, pero no lo somos.

Tenemos que serlo en el sentido en que solo se es decidiéndolo perpetuamente, subjetivamente.

Y al mismo tiempo tenemos que ser nuestro pasado. Considerar el pasado como un conjunto de recuerdos que es posible evocar es reducirlo a algo pasivo, a un conjunto de objetos que uno puede disponer frente a sí, y de los que puede decir: «Ha habido tal cosa y después tal otra; me sucedió esto, y después aquello». En esa medida, eso ya no soy yo, es un cuasi yo. Para que ese pasado exista todo el tiempo como posibilidad de distanciarse de él, debe ser perpetuamente retotalizado; dicho de otro modo, hace falta que haya un aspecto constante de la subjetividad que sea la repetición. Uno se retotaliza sin cesar y, por eso mismo, se repite sin cesar, y Paul no ha dejado de repetirse de ese modo desde el momento en que gritó «¡Viva Alemania!» en La Closserie des Lilas, hasta el momento en que propuso *La Bronca*, e incluso mucho más tarde, en otras circunstancias. Su pasado está ahí, entero, pero en el modo de no saber, de la no conciencia, de la reintegración necesaria, y ese pasado está ligado, a su vez, de una forma contradictoria con su ser de clase; mientras que su ser de clase puede llevarlo a ser otra cosa, en circunstancias diferentes, el pasado, por el contrario, implica la repetición.

Así, la subjetividad aparece aquí como una especie común ser de repetición, pero al mismo tiempo es un ser de invención. Esos dos caracteres son inseparables, ya que después de todo Paul se repite en circunstancias constantemente nuevas, y siempre proyecta el mismo ser mediante invenciones, pero en circunstancias totalmente diferentes. Ya que es una invención hacerse romper la cara en 1920 gritando: «¡Viva Alemania!», y es una invención proponer nombrar llamar la revista *La Bronca*. Es una respuesta adaptada –una adaptación no siempre muy lograda, como nos sucede a cada uno de nosotros– a nuevas circunstancias mediante una invención que sí es nueva. El material –si se puede decir así– de la invención es la propia subjetividad. No se encontrará nunca, no se entenderá nunca lo que es la invención del hombre si se pretende que sea pura *praxis*, basada en una conciencia clara; siempre tendrá por detrás elementos de ignorancia, para que exista una posibilidad de invención. También se puede decir que hay características esenciales y contradictorias de la subjetividad: mediante ellas, el ser humano se repite indefinidamente y no deja de innovar por el hecho mismo de inventarse a sí mismo, puesto que existe una reacción de lo que inventa sobre sí mismo. La bronca es a la vez repetición e invención.

Manchas de tinta

Pero hay un tercer carácter esencial, sobre el que no me voy a extender mucho, puesto que es muy tarde, aunque sea esencial. Esa repetición-invencción en una relación dada, inmediata, siempre trascendente al ser exterior, se llama proyección. Dicho de otro modo, lo esencial de la subjetividad es no conocerse más que desde fuera, en su propia invención, y nunca dentro. Si se conociera dentro, estaría muerta; si se conoce fuera, si se la descifra fuera, entonces es plena, se convierte ciertamente en objeto, pero es objeto en sus resultados; lo que nos remite a una subjetividad que no es realmente objetivable.

Los tests proyectivos no tienen sentido más que si suponemos que nos proyectamos continuamente en el objeto. Un test proyectivo, como todo el mundo sabe, es una respuesta a una pregunta planteada por un examinador, y en esa respuesta, o en un conjunto de respuestas, el sujeto se retrata a sí mismo entero. ¿Pero cómo sería posible que hubiera cuestiones particulares, frente a las que el sujeto se retrata entero, si no se retrata entero constantemente y en todas partes? No se puede imaginar que la proyección, el test proyectivo, instale una situación excepcional que en un momento dado solicita al sujeto y le hace hablar. En realidad, no deja de proyectarse en todas partes en todo lo que hace, en todos sus gestos, en toda su realidad, y mediante ciertos tests se descifra, se proyecta porque se descifra, pero no lo percibe ni él mismo. El caso más claro es el test de Rorschach, que, como se sabe, consiste en láminas con formas y colores, pero sin estructuras definidas, y son los que se someten al test los que deben dárselas. El paciente que mira la lámina y la descifra tiene la impresión de que las estructuras son evidentes, pero es a sí mismo al que define sin saberlo siquiera. Como contrapartida, uno se puede corregir por la comparación. En lo que a mí concierne, yo veía cosas absolutamente obvias en un test de Rorschach, pero me bastó conocer otras interpretaciones para que, bruscamente –lo que es una experiencia curiosa, que todo el mundo puede hacer en otras ocasiones, pero que en este caso es constante–, lo que era la visión objetiva de una evidencia se convirtiera en algo empobrecido y muy esquemático. La percepción era la proyección de mi propia personalidad, sin que yo supiera, por otra parte, lo que eso quería decir, pero ahí donde yo veía personas, otro veía hojas de col, y yo comprobé que se podían ver efectivamente hojas de col una vez que el examinador me lo hubo explicado. De repente, mis brillantes hombrecitos, que yo no dejaba de ver –y

nunca he dejado de verlos—, se convertían simplemente en el esquema empobrecido de algo de mí. Y es de esa manera, por consiguiente, como hay que concebir la subjetividad, a saber, que es proyección perpetua. ¿De qué? En la medida en que es una mediación, no puede tratarse más que de la proyección del ser de más acá sobre el ser de más allá.

Lo que nos da entonces la posibilidad de comprender por qué la subjetividad es indispensable para el conocimiento dialéctico de lo social, y es porque no hay más que personas, porque no hay grandes formas colectivas, como imaginaban Durkheim y otros idealistas sociales, y porque esos seres humanos están obligados a ser la mediación entre ellos de grandes formas de exterioridad, como son, por ejemplo, el ser de clase y de la vida histórica cotidiana. Proyectan, precisamente en esa vida histórica, su ser; pero lo proyectan en función de la manera según la que ellos mismos están insertos y crean, en cada instante, la singularización del ser de clase; y esa singularización, que es precisamente la forma de vivirlo ciegamente y en contradicción con su propio pasado, es, pues, un universal singular o una singularización universal. En esas condiciones, es a la vez algo movido por la historia y una estructura indispensable de la historia porque, a ese nivel, no tratamos ya con un ser de más acá, como tratábamos con un ser de más acá orgánico, sino que estamos ya a un nivel más complejo. Tenemos que ver con lo que he llamado en la *Crítica de la razón dialéctica* lo práctico inerte, es decir, una cuasi totalidad, en la que siempre la materia prevalece sobre la persona, en la medida en que es ella misma mediación⁶.

Así, el lugar, el ser de una obrera, por ejemplo, en una fábrica en la que hay máquinas automáticas, queda definido por adelantado. Existe, es ese lugar, no bajo la forma de una pura inercia, no bajo la forma de la exigencia de un ser, sino bajo la forma de una exigencia inerte de la máquina. Consideremos cierta fábrica que, en el marco del capitalismo, está obligada a producir tanto para obtener tal beneficio; según esa norma, utiliza tal o cual máquina, que implica tal o cual función humana y, por lo tanto, tal o cual salario. Suponiendo que el beneficio del capitalista sea lo más alto posible, y admitiendo que se trate de una máquina recién comprada,

⁶ La cita siguiente permite precisar la definición de lo práctico inerte: «Ese ser humano ha seguido siendo el ser humano de la necesidad, de la *praxis* y de la escasez. Pero en tanto que está dominado por la materia, su actividad no deriva ya directamente de la necesidad, aunque esta sea su base fundamental: es suscitada en él desde fuera por la materia trabajada como exigencia práctica del objeto inanimado. O, si se prefiere, es el objeto el que designa a su ser humano como aquel del que se espera cierta conducta», Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* [1960], París, Gallimard, 1985, p. 296 [ed. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 354].

se define así un ser que no es todavía habitual, y con él, el salario, la naturaleza del trabajo e incluso el tipo de enfermedad profesional que puede contraer, y a través de ese ser, de toda su familia, yo decía en ese libro que he citado⁷, que la obrera se define no solo por el tipo de ensoñación interior que la máquina la obliga a tener, sino por el salario, por las enfermedades, por la vida, por el número de hijos que puede tener: si tiene cuatro, el cuarto morirá. Que eso sea de una manera u otra la sociedad no cambia nada, pero lo cierto es que le da, junto con su trabajo, que es agotador, por un lado, y con su salario, por otra parte, la posibilidad de tener tantos hijos y ni uno más, o si no, tendrá que darlo en adopción, o venderlo, o entregarlo a la asistencia pública: la sociedad ha hecho su elección. Aunque todo eso se impone aparentemente bajo la forma de exigencias inertes, comienza a dibujarse, empero, un mundo en el que la gente podrá luchar, oponerse, equivocarse, dominarse, a partir del momento en que una subjetividad tiene que ser eso. La realidad concreta y social no es esa máquina, es la persona que trabaja la máquina, recibe un salario, se casa, tiene hijos, etcétera. Dicho de otro modo, cada uno tiene que ser su ser social, obrero o burgués, y tiene que serlo de una manera que es primeramente subjetiva. Lo que significa que la conciencia de clase no es el dato primigenio, lejos de ello, y tiene que serlo en las propias condiciones de trabajo.

Subjetividad de la cualificación

En la *Crítica de la razón dialéctica* yo daba otro ejemplo⁸ sobre el que me gustaría volver antes de acabar, para mostrarles lo que entiendo al respecto. Hacia 1880 se definía un tipo de obrero de la forma más neta por el torno universal, la máquina universal⁹, el obrero cualificado o profesional que ha realizado dos años de aprendizaje, orgulloso de sí mismo y de su trabajo, rodeado de obreros no cualificados (peones). Es la máquina la que lo definía, porque a partir del momento en que se tiene una máquina universal, que no está estrechamente obligada a tareas que realiza perfectamente con la simple condición de que se la vigile, se necesita que la maneje alguien con pericia, un técnico que tiene un

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, pp. 348-350 [ed. cast.: pp. 415-418].

⁹ «Al complejo hierro-carbón le corresponde la máquina llamada “universal”, con lo que se designa una máquina –como el torno en la segunda mitad del siglo XIX– cuya tarea permanece indeterminada (a diferencia de las máquinas especializadas de la semiautomatización o de la automatización) y que puede realizar trabajos muy diferentes con tal de que sea dirigida, puesta a punto y controlada por un obrero hábil y experto». (*Ibid.*, p. 348 [ed. cast.: p. 415]).

oficio; eso es lo primero. Se define igualmente cierto número de seres en torno a ese obrero cualificado, que serán también seres humanos o, si se prefiere, «infrahumanos», peones a los que se niega toda cualificación real, que estarán ahí para alcanzarle una herramienta, para transportar los desechos al otro extremo de la fábrica, etcétera.

A partir de ahí se crea cierto tipo de ser social, ese ser que hay que realizar. Lo realiza el obrero profesional, cualificado, y eso significa que, subjetivamente, se ve conducido a valorar su trabajo. En lugar de constituir, como hoy día, una lucha de clases basada en la necesidad que inspira un «humanismo de la necesidad», «como presa directa de todo hombre sobre todos los hombres»¹⁰, hubo un tiempo en que era el trabajo, el verdadero trabajo, inteligente, hábil, el que confería valor. De hecho, hubo entre nosotros, en esa época, textos anarcosindicalistas que parecían decir que era menos injusto pagar al obrero no cualificado salarios de miseria que pagar mal al obrero profesional, porque no disponían de la teoría del plusvalor. A su juicio –con bastante razón, por otra parte–, eran ellos el fundamento mismo de la sociedad, puesto que trabajaban, fabricaban objetos de los que se servían los demás, y estaban mal pagados aunque realizaban el trabajo más valioso. Compartían una idea aristocrática del trabajo. En cuanto al obrero no cualificado, agobiado por la pobreza, había que ayudarle, evidentemente, pero la injusticia era menos flagrante puesto que no sabía hacer nada. Así se estableció cierta forma de vivir la situación subjetivamente, que no podía sino verse acompañada por una posición de prestigio. Por otra parte, esas posiciones tienen una importancia inmediata en la lucha, porque los obreros profesionales, al menos la mayoría, se esforzaban por mejorar su cultura; en aquella época leían mucho a pesar de las interminables horas de trabajo. Leían y se consideraban llamados a hacer la revolución y a dirigir a los obreros no cualificados, a educarlos.

Se trataba, pues, de una especie de aristocracia obrera, y a su alrededor gravitaba gente a la que había que ayudar y educar, pero que, por el momento, eran verdaderamente inferiores en el marco mismo de la clase obrera. Eso se tradujo en la elección de la forma de sindicalización: cuando se ha tratado, en un momento dado, de constituir sindicatos de industria (esto es, en cada sector de la producción o la distribución), los obreros profesionales preferían los sindicatos de oficios de los que quedaban excluidos los obreros no cualificados y que solo representaban

¹⁰ *Ibid.*, p. 351 [ed. cast.: p. 419].

al grupo profesional en cuestión. Objetivamente, eso dio lugar a cierto tipo de lucha sindical bastante eficaz en aquella época, ya que bastaba que los obreros profesionales de una fábrica se pusieran en huelga, aunque fueran minoría, para que la fábrica tuviera que parar, aunque los obreros no cualificados hubieran querido trabajar. En aquel momento la práctica sindical, el tipo de valorización de sí, la relación entre obreros cualificados y no cualificados, el tipo de lucha y de organización, correspondían rigurosamente a lo que eran y a lo que era la máquina. Eso no quiere decir que estuvieran equivocados en ser como eran ni que tuvieran razón: eran todo lo que el torno, como máquina universal, les permitía ser. Estaba en ellos como su superior, la interiorizaban y esa interiorización o subjetivación era la que generaba el tipo de conciencia de clase que conocemos como anarcosindicalismo.

Así pues, no es en absoluto, como pretende Lukács, porque no captaran la totalidad de lo que era la clase obrera o la lucha de clases obrera, sino, por el contrario, porque desde el centro de la producción la captaban tal como era en aquella época. Es cierto que en aquella época estaban mucho más cualificados que los demás, pero también es cierto que eso condujo a la formación de sindicatos amarillos, a una aristocracia obrera, una multitud de elementos secundarios más bien aberrantes, que traducían esa concepción, esa interiorización, bajo la forma de una superioridad social que desapareció en todas partes en cuanto la máquina semiautomática y luego la máquina automática reemplazaron al trabajo cualificado. Pero en aquella época no se les podía pedir que previeran prácticamente y en su lucha la existencia de las máquinas semiautomáticas. Ciertamente es que Marx ya las preveía en *El capital*, pero se trataba de un teórico, un jefe de la Internacional, y no del obrero obligado a luchar en cada instante de su vida, que está hecho por la máquina y que, al mismo tiempo, la transforma en interioridad. Lo que significa que la propia conciencia de clase tiene sus límites, que son los de la situación en tanto que esta, o la contradicción, no se haya puesto totalmente al día.

Cualquiera que sea el grupo que se considere, la conciencia de clase se ve limitada por la forma en que el ser de clase es definido por la evolución de las máquinas y el crecimiento de la industria. ¿Habría que declarar, por lo tanto, que ese tipo de conciencia de clase fue vana? ¿Habría que concluir que los anarcosindicalistas no eran en absoluto los obreros que hacían falta? Al contrario. Fue porque tuvieron conciencia de su fuerza, de su coraje y su valor, por lo que crearon sindicatos, instauraron formas

de lucha que se revelaron ineficaces, y pudieron surgir otras formas de lucha cuando aparecieron los obreros especializados. Constatamos así que, en el curso de la lucha, el momento subjetivo, como manera de ser en el interior del momento objetivo, es absolutamente indispensable para el desarrollo dialéctico de la vida social y del proceso histórico