

## De la totalidad a la totalización: el marxismo existencialista de Jean-Paul Sartre

**Por: Martin Jay**<sup>1</sup>

University of California, Berkeley

**Traductor:** Leandro Sánchez Marín

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

*leandro.sanchez@udea.edu.co*

Recepción: 02.02.2017

Aprobación: 02.06.2017

En su tesis doctoral sobre Kant de 1945, Lucien Goldmann expuso la provocadora tesis de que *Ser y Tiempo*<sup>2</sup> de Martin Heidegger

es imposible [de] comprender [...] sin saber que constituye en gran parte –quizá de manera implícita– una discusión con Lask y sobre todo con *Historia y conciencia de clase*, de Lukács. En este último, sin embargo, la filosofía, la sociología y la política se entremezclan de manera casi inextricable, mientras que Heidegger traspuso toda la discusión al plano «metafísico» (Goldmann, 2013, p. 21)<sup>3</sup>.

A lo largo del resto de su carrera, culminando en las conferencias que impartió a finales de la década de 1960 y que fueron publicadas póstumamente como *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*<sup>4</sup>, Goldmann insistió en la importancia del “debate” de Heidegger con Lukács, cuyo vencedor, como hemos visto, sentía claramente que era el último.

---

<sup>1</sup> Este texto corresponde al capítulo 11 “From Totality to Totalization: The Existentialist Marxism of Jean-Paul Sartre” del libro de Martin Jay *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley, California: University of California Press, 1984, pp. 331-360. Agradezco la amabilidad del profesor Jay quien me ha dado el permiso correspondiente para publicar esta traducción. (N. del T.)

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. (N. del T.)

<sup>3</sup> Siempre que ha sido posible he referenciado ediciones en español de los textos que se mencionan a lo largo del capítulo, de las cuales también he extraído sus traducciones. Las ocasiones, en que la traducción de citas es propia, las señalo debidamente. (N. del T.)

<sup>4</sup> Lucien Goldmann, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Al argumentar que tal confrontación implícita había tenido lugar, Goldmann introdujo un argumento que es de especial importancia para nuestro propio estudio. La célebre noción de Heidegger de *Sein* (Ser) y el concepto de totalidad de Lukács, se decía, se empleaban “para expresar ideas afines y a veces casi idénticas” (Goldmann, 1975, p. 57). Ambas fueron introducidas como antídotos para ontologías dualistas de cualquier tipo, sirviendo como sinónimos para esa totalidad y comunidad definitiva que superarían lo que Lukács llamó reificación y Heidegger llamó “inautenticidad”. Ambos, por otra parte, reconocieron que tal totalidad tenía que abarcar el cambio histórico, en lugar de negarlo como lo había hecho la metafísica tradicional. Y finalmente, ambos cuestionaron la prioridad ontológica del sujeto sobre el objeto o viceversa, argumentando en su lugar una unidad sintética de los dos.

Goldmann, por supuesto, también reconoció las diferencias obvias entre el Ser y la totalidad, en particular el contraste entre el sentido de Heidegger de una totalidad que ya existía, pero que había sido olvidada, y la fe de Lukács en una totalidad todavía por alcanzarse. Lukács, reconoció Goldmann, entendió que el fundamento de la totalidad era un sujeto histórico concreto y colectivo que se reuniría con sus objetivaciones a través de la praxis revolucionaria, mientras que Heidegger postulaba el *Ser* como anterior a la diferenciación de sujeto y objeto, colectivo o de cualquier otra manera. Y, finalmente, Goldmann enfatizó el individualismo todavía potente en lo que Heidegger llamó *Dasein* (Ser-allí), la dimensión humana de *Sein* (Ser); de hecho, contrastando *Sein* y *Dasein*, Goldmann sostenía que Heidegger había reintroducido la estructura histórica bidimensional que el punto de vista más hegeliano de Lukács había tratado de trascender.

La lectura de Goldmann de la relación entre Heidegger y Lukács no ha ganado la aceptación universal<sup>5</sup>, pero su perspicacia en las semejanzas entre los conceptos del Ser y de la totalidad es altamente sugestiva. Las fulminaciones posteriores de Lukács contra Heidegger en *El asalto a la razón* y en otros lugares, como un precursor irracionalista del fascismo, no deberían enmascarar el carácter común de sus posiciones –incluyendo, por

---

<sup>5</sup> Los heideggerianos, en particular, no han sido convencidos por ella. Pero vea la defensa de Goldmann en Rainer Rochlitz, “Lukács et Heidegger” en: *L'Homme et la société* pp. 87-94 (Enero-julio de 1977).

añadidura, sus relaciones igualmente ambiguas con la política totalitaria—. Tampoco debería permitirse que la actitud generalmente hostil de Heidegger hacia el marxismo oscurezca sus relaciones con el ambiente del antiguo marxismo occidental. Como señaló recientemente George Steiner:

Incluso cuando más rechaza al marxismo y sostiene la necesidad de «una concepción mucho más radical de destrucción» (es decir, la destrucción de la metafísica occidental y el regreso a una remembranza del Ser) concuerda estrechamente con el marxismo revisionista, en parte mesiánico, de los años veinte (Steiner, 2005, p. 208).

Por lo tanto, no es sorprendente que Heidegger, en la historia posterior del marxismo occidental, haya ensombrecido a Lukács como un potente, aunque a veces no reconocido, estímulo al pensamiento holístico. Como notamos al examinar a Marcuse<sup>6</sup>, el argumento de Heidegger para el recuerdo del Ser fue una influencia formativa en su fe de estudiante en la totalización anamnésica, incluso después del repudio de Marcuse por otros aspectos de su filosofía. Los ecos de la posición de Heidegger se pueden encontrar también en el marxismo fenomenológico de Enzo Paci, Pier Aldo Rovatti y en el círculo de *Aut-Aut* en Italia, aunque a menudo prefieren la formulación anterior de la fenomenología de Husserl<sup>7</sup>. Menos ambiguos en su apoyo a una síntesis de Marx y Heidegger fueron el grupo de *Arguments* alrededor de Kostas Axelos en Francia, quien apoyó no sólo el holismo de Heidegger, sino también su crítica de la técnica<sup>8</sup>. Y finalmente, Heidegger influyó profundamente en el trabajo de dos filósofos de Europa del Este: el checo Karel

<sup>6</sup> Jay se refiere al capítulo 7 del libro: “Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse”, pp. 220-240. (N. del T.)

<sup>7</sup> El principal trabajo de Paci es *Función de las ciencias y significado del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968. Para un ejemplo de la posición de Rovatti, véase su “A Phenomenological Analysis of Marxism: The Return to the Subject and to the Dialectic of the Totality” en: *Telos* 5 (Primavera de 1970). Paul Piccone, el fundador y editor de *Telos*, ha sido el principal partidario estadounidense de su argumento, véase, por ejemplo, su “Phenomenological Marxism” en: *Towards a New Marxism*, ed. Bart Grahl y Paul Piccone. St. Louis, 1973. Otra figura que intentó combinar a Husserl y Marx fue el filósofo vietnamita Tran Due Thao, que vivió en París en los años treinta. Su obra principal es *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*. París, 1951. Para una discusión de su posición, véase Silvia Federici, “Viet Cong Philosophy: Tran Due Thao” en: *Telos* 6 (Otoño de 1970). Para una evaluación crítica del movimiento, véase Efraim Shmueli, “Can Phenomenology Accommodate Marxism?” en: *Telos* 17 (Otoño de 1973).

<sup>8</sup> Kostas Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx und Heidegger*. Tübingen, 1966. Véase la discusión del grupo *Arguments* en: Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*. Princeton, 1975, p. 220ss.

Kosík y el yugoslavo Gajo Petrović<sup>9</sup>. Por otra parte, como la excoriación de Adorno de los lazos entre la muerte, la totalidad y el Ser en *La jerga de la autenticidad* demuestra vivamente<sup>10</sup>, cuando un marxista occidental se volvía contra la noción de Lukács de la totalidad, era igual de probable repudiar al Ser de Heidegger. Otros ejemplos de este patrón, como veremos, pueden encontrarse en los marxismos anti-hegelianos de Althusser, Della Volpe y Colletti.

Sin embargo, la medida completa del impacto de Heidegger sobre el marxismo occidental no puede reducirse a la cuestión del Ser y la totalidad. En la Francia de entreguerras, mucho antes de que Goldmann planteara las similitudes entre estos dos conceptos, Heidegger se hizo conocido en gran parte por su idea auxiliar del *Dasein*, que se entendía que tenía implicaciones muy diferentes<sup>11</sup>. En todo caso, el impacto anterior –y como argumentaremos en el caso de Sartre, el más duradero– del pensamiento heideggeriano estaba en una dirección anti-totalista. Para entender cómo el defensor de un Ser anterior a la diferenciación de sujeto y objeto se convirtió en un estímulo clave para el subjetivismo radical que era el existencialismo francés, debemos detenernos por un tiempo en la curiosa historia de su recepción en Francia.

El interés francés inicial en Heidegger fue provocado en un encuentro entre filósofos alemanes y franceses en Davos, Suiza, en marzo y abril de 1929. El terreno ya había sido

---

<sup>9</sup> Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. México: Editorial Grijalbo, 1967. La visión de Kosík de Heidegger, debe ser entendido, no era en absoluto acrítica. Para una interesante discusión de su posición, véase James Schmidt, “Praxis and Temporality: Karel Kosík’s Political Theory” en: *Telos* 33 (Otoño, 1977). Gajo Petrović, *Marx in Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Considers Karl Marx’s Writings*. Garden City, N. Y., 1967. Para una discusión general de la importancia de Heidegger para el círculo *Praxis*, véase Gerson S. Sher, *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*. Bloomington, 1977, p. 66.

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno, “La jerga de la autenticidad” en: *Dialéctica negativa*. Madrid: Ediciones Akal, 2005, pp. 393-496. Debe notarse que Sartre compartía el disgusto de Adorno por el tratamiento de Heidegger de la muerte. Vea su discusión en *El ser y la Nada. Ensayo de la ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2001, p. 719ss.

<sup>11</sup> Para un tratamiento general de la recepción inicial de la fenomenología en Francia, véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: An Historical Introduction*, vol. 2, John Heckman, “Hyppolite and the Hegel Revival in France” en: *Telos* 16 (Verano de 1973), Ian W. Alexander, “The Phenomenological Philosophy in France: An Analysis of its Themes, Significance and Implications” y George L. Kline, “The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx” ambos en: *Sartre: A Collection of Critical Essays*, ed. Mary Warnock, Garden City, 1971.

preparado por las conferencias de Georges Gurvitch sobre Husserl en la Sorbona en 1928 y la corta visita de Husserl a París en febrero del año siguiente, que ayudó a familiarizar a los franceses con la fenomenología en general. La variante de Max Scheler se conocía desde 1924, cuando hizo la primera de varias visitas a París. En Davos, Alemania estaba representada por Ernst Cassirer, cuya reputación como un especialista neo-kantiano ya estaba establecida, y por Heidegger, que todavía era sólo un nombre para los franceses. De París vino Leon Brunschvicg, el maestro de los neo-kantianos franceses, y Albert Spaier quien, con Alexandre Koyré y Henri-Charles Puech, habría de fundar la influyente *Recherches philosophiques* en 1931. La conferencia quizás sea mejor recordada por la celebrada “disputa”<sup>12</sup> entre Cassirer y Heidegger sobre Kant, pero para la filosofía francesa, tenía otro significado. Pues entre los franceses había varios jóvenes estudiantes de la Ecole Normale Supérieure, que traían consigo la noticia de una alternativa no positivista pero no obstante “concreta” al neoidealismo entonces dominante en los círculos académicos franceses. Esa alternativa era la fenomenología, que significaba tanto la filosofía de Husserl como la de su reciente sucesor en la cátedra de filosofía de Friburgo, Heidegger. Varios jóvenes filósofos franceses, entre ellos Emmanuel Levinas, Raymond Aron y Maurice de Gandillac, se trasladaron pronto a Alemania para estudiar en la fuente. En 1930, Levinas publicó *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* y Gurvitch recolectó las conferencias que había estado dando sobre Husserl, Lask y Heidegger como *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*<sup>13</sup>.

Desde este comienzo, la fenomenología empezó a penetrar en la vida filosófica francesa para mezclarse de una manera demasiado complicada para anclar aquí con el

---

<sup>12</sup> Ernst Cassirer y Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et sa Philosophie* (Davos, marzo de 1929), Edición e introducción por Pierre Aubenque, París, 1972. [Véase también la traducción de Guillermo Hoyos Vásquez del debate: “Debate de Davos” en: *Ideas y Valores*, Vol. 26, Núm. 48-49 (1977)]. Para un relato de uno de los jóvenes filósofos franceses en la audiencia, véase Maurice de Gandillac, “Entretiens avec Martin Heidegger” en: *Les Temps Modernes* (Enero 1946).

<sup>13</sup> Emmanuel Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004 y Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, 1930. También hubo un resumen de las conferencias de Husserl en París publicadas en la *Revue de métaphysique et de morale* en 1928. Véase la discusión general de este periodo en Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*, La Haya, 1971, Capítulo 1.

existencialismo religioso de Gabriel Marcel, el personalismo de Emmanuel Mounier y el redescubrimiento de Hegel por Jean Wahl, Alexandre Kojève y Jean Hyppolite. Mientras que, en Alemania, la fenomenología, el existencialismo y el hegelianismo eran posiciones separadas y con frecuencia opuestas, en Francia tendían a confundirse en una creativa, aunque a menudo cuestionable, moda. Lo que es importante para nuestros propósitos, es que Heidegger fue entendido por los franceses principalmente como un fenomenólogo de la existencia humana que era especialmente sensible a cuestiones tan concretas como la autenticidad personal, la angustia, el cuidado y el temor. En manos de comentaristas como Wahl, se convirtió en una versión de Kierkegaard, el individualista e irracionalista crítico del holismo hegeliano<sup>14</sup>. Irónicamente, Heidegger podría haber merecido una comparación con el Lukács premarxista de *El alma y las formas*, si esa obra hubiera sido conocida en Francia<sup>15</sup>, y no con el autor de *Historia y conciencia de clase*. En cualquier caso, los franceses comprendieron casi universalmente a Heidegger como diagnosticador de la irracionalidad de la condición humana. De hecho, después de 1942 y *El mito de Sísifo*, Albert Camus podría incluirlo con Kierkegaard, Jaspers y Chestov, como un filósofo del absurdo para quien la “existencia está humillada” (Camus, 1995, p. 39).

Para Heidegger, en última instancia, la categoría de *Dasein*, que el traductor francés, Henri Corbin, interpretó como *réalité humaine*<sup>16</sup>, recibió primacía sobre *Sein* en la lectura de su obra, con lo que se le entendió como mucho más humanista de lo que de hecho era. Porque parecía estar subrayando las realidades concretas de la existencia humana, más que buscando las esencias atemporales, como Husserl, Heidegger fue asimilado, a pesar de sus mayores preocupaciones ontológicas, a lo que pronto se conoció como existencialismo. No fue, de hecho, hasta un ensayo de Jean Beaufret y la traducción parcial

---

<sup>14</sup> Jean Wahl, *Etudes Kierkegaardianes*, Paris, 1938. Sartre cita este trabajo en *El ser y la Nada*, (2011) p. 74, como prueba de que Heidegger fue influenciado por Kierkegaard.

<sup>15</sup> El primer Lukács sólo fue introducido en Francia por Goldmann en 1962, en su “Introduction aux premiers écrits de George Lukács” en: *Les Temps Modernes* (Agosto de 1962), añadido posteriormente a la traducción francesa de la *Teoría de la novela* en 1963.

<sup>16</sup> Para una discusión de la traducción errónea del *Dasein* como *réalité humaine*, véase Denis Hollier, ed., *Le collègue de sociologie (1937-1939)*, Paris, 1979, p. 55.

de la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger en 1947, que los franceses se dieron cuenta de su error<sup>17</sup>.

Tal vez ningún trabajo contribuyó más a esta errónea interpretación que el de Jean-Paul Sartre quien, en una legendaria reunión de 1933 con su compañero *normalien*, Raymond Aron, había descubierto la fenomenología y, según Simone de Beauvoir (1966), “palideció de emoción” (p. 149)<sup>18</sup>. Después de leer la consideración de Levinas sobre Husserl, Sartre solicitó y obtuvo una beca de investigación para viajar a Alemania. En Berlín y después en Friburgo durante 1933 y 1934, estudió muy de cerca las *Ideas*<sup>19</sup> de Husserl y asistió a algunas de las lecciones de Heidegger. Aunque este fue el año en que Heidegger fue nombrado rector nazi de la Universidad de Friburgo y pronunció su célebre discurso sobre *La autoafirmación de la Universidad alemana*<sup>20</sup>, Sartre, entonces vagamente izquierdista, parece haber ignorado la política de éste y se concentró sólo en su filosofía. Cuando regresó a París, su primera obra importante, *La trascendencia del Ego*, profundamente en deuda con Husserl, ya estaba casi terminada<sup>21</sup>. Ahora era el turno de Sartre para impresionar con la importancia de la fenomenología en otros franceses, especialmente en su colega más joven de la Ecole Normale, Maurice Merleau-Ponty, cuyo apetito ya se había estimulado por la visita de Husserl a París en 1929 y por las conferencias de

---

<sup>17</sup> El fragmento apareció con “M. Heidegger et le problème de la vérité” de Beaufret, en: *Fontaine* 63 (Noviembre de 1947). [Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006].

<sup>18</sup> La literatura sobre Sartre es demasiado larga como para enumerarla aquí. Véase Robert Wilcocks, *Jean-Paul Sartre: A Bibliography of International Criticism*, Alberta, 1975 y Francois Lapointe, *Jean-Paul Sartre and His Critics: An International Bibliography (1938 -1980)*, Bowling Green, Ohio, 1981. Especialmente útiles son: Raymond Aron, *Historia y dialéctica de la violencia*. Caracas, Monte Ávila, 1975. Pietro Chiodi, *Sartre y el marxismo*. Barcelona: Oikos-tau Ediciones, 1969. Dominick LaCapra, *A Preface to Sartre: A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings*, Ithaca, 1978. Joseph P. Fell, *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*, New York, 1979. Mark Poster, *Sartre's Marxism*, London, 1979. Istvan Meszaros, *The Work of Sartre*, vol. 1: *Search for Freedom*, Atlantic Highlands, N. J., 1979. Ronald Aronson, *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*, London, 1980. Hugh J. Silverman and Frederick A. Elliston, eds., *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*, Pittsburgh, 1980.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962. (N. del T.)

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Editorial Tecnos, 2009. (N. del T.)

<sup>21</sup> Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003, primera publicación en francés en 1936. *La imaginación*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976, también apareció en ese mismo año por primera vez.

Gurvitch<sup>22</sup>. Merleau-Ponty se transformó en otro convertido, dejando atrás sus anteriores preocupaciones católicas para fusionar la fenomenología con el hegelianismo orientado hacia el marxismo que estaba absorbiendo luego de las lecciones de Kojève.

Es, por supuesto, en gran medida a través de los esfuerzos subsiguientes de Sartre y Merleau-Ponty que una variante específicamente existencialista del marxismo occidental fue formada. Aunque en aspectos importantes congruentes con el paradigma marxista más sistemáticamente hegeliano construido por Lukács, Korsch y Gramsci, contenía energías, derivadas principalmente de la recepción francesa de la fenomenología, que ayudaron a explotar ese paradigma. Lo central de este desarrollo fue la crítica existencialista del concepto hegeliano de totalidad. Si, como dijimos, los Lefebvre y Goldmann tempranos pueden entenderse como un intento de injertar ese concepto en el árbol del pensamiento marxista francés, entonces Sartre y Merleau-Ponty dan testimonio de su ambiguo éxito.

\*\*\*

La relación compleja y llena de tensión entre Sartre y Heidegger ha sido ampliamente discutida en la voluminosa literatura sobre el existencialismo, más recientemente y con mayor agudeza en la obra de Joseph Fell<sup>23</sup>. A pesar de haber asistido a las lecciones de Heidegger durante su visita a Alemania, Sartre parece haber leído *Ser y Tiempo* con verdadero rigor sólo cuando fue internado en un campo de prisioneros de guerra en 1940. Aunque ya había publicado varias obras de filosofía, así como la novela filosófica *La náusea*, que le valió el reconocimiento popular, sólo después de sumergirse en Heidegger, Sartre pudo expresar su posición existencialista en términos ontológicos. El resultado fue *El ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología*, publicado en 1943<sup>24</sup> e inmediatamente reconocido como una obra de gran importancia comparable a *Ser y Tiempo*. La comparación era particularmente apta, pues Sartre estaba claramente de acuerdo con Heidegger en una serie de cuestiones fundamentales. Ambos se apoyaron en

---

<sup>22</sup> Véase esta consideración en Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*, 1971, Capítulo 1.

<sup>23</sup> Véase nota 18.

<sup>24</sup> Véase nota 10.

el método descriptivo, no deductivo, de la fenomenología de Husserl, desprovisto, sin duda, de sus reducciones “eidéticas”. Ambos trataron de utilizar ese método para superar las alternativas filosóficas tradicionales, como la que existe entre el idealismo y el realismo, y ambos coincidieron en que las nociones trascendentales de la subjetividad eran ficciones metafísicas. Y en términos sustantivos, ambos veían al mundo presente como profundamente alienado en una miríada de maneras.

Pero sería ciertamente incorrecto considerar *El ser y la Nada*, como solían hacer algunos comentaristas tempranos, como poco más que una traducción francesa de *Ser y Tiempo*. En el nivel más básico, Sartre cambió el énfasis de *Sein* a *Dasein*, y luego criticó a Heidegger por resolver las alienaciones que existían en el nivel de este último afirmando que no existían en el nivel del primero. Para Heidegger, el distanciamiento no era más que un fenómeno superficial que enmascaraba una unidad más básica, aunque olvidada; para Sartre, era una dimensión aterradora e irremediable de la existencia. Aunque Heidegger incluyó la negación en su descripción fenomenológica de la realidad, sin embargo, pasó por alto su importancia central. “[L]a característica de la filosofía heideggeriana [carga Sartre] es utilizar, para describir el *Dasein*, términos positivos todos los cuales enmascaran negaciones implícitas” (2011, p. 60). Para Sartre, era incorrecto oponerse a la negación como mera ausencia o privación del Ser; en su lugar, como él lo puso en una metáfora viva y memorable, “La nada [se encuentra] en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano” (Sartre, 2011, p. 64)<sup>25</sup>.

*El ser y la Nada* se dedicó en gran medida a explorar las formas en que ese “gusano”, que Sartre identificó con la conciencia<sup>26</sup>, roía el corazón del Ser. Para Sartre, el Ser era

---

<sup>25</sup> Este pasaje aparece en la edición del inglés que cita Jay con algunas variaciones, por ello a continuación citamos esa edición y todo pasaje del original francés para que el lector pueda hacer sus propias comparaciones: “Nothingness lies coiled in the heart of being –like a worm” (Sartre, 1966, p. 21). “Le néant, s’il n’est soutenu par l’être, se dissipe en tant que néant, et nous retombons sur l’être. Le néant ne peut se néantiser que sur fond d’être: si du néant peut être donné, ce n’est ni avant ni après l’être, ni, d’une manière générale, en dehors de l’être, mais c’est au sein même de l’être, en son cœur, comme un ver” (Sartre, 1943, p. 56). (N. del T.)

<sup>26</sup> *The Worm of Consciousness and Other Essays*, ed. Miriam Chiaramonte, New York, 1976. Se puede notar de pasada que fue una colección de ensayos de Nicola Chiaramonte, un exiliado de la Italia fascista que se convirtió en amigo de Camus en la década de 1940 y más tarde emigró a Nueva York.

divisible en lo que, siguiendo a Hegel, llamó “ser-en-sí” (*être-en-soi*) objetivo y “ser-para-sí” (*être-pour-soi*) subjetivo. En sus trabajos filosóficos anteriores había explorado la naturaleza de esta oposición epistemológicamente en los ámbitos de la percepción y la imaginación; en *El ser y la Nada*, la postula como más fundamentalmente ontológica. La ontología que presentó fue resueltamente dualista, incluso cartesiana para muchos observadores<sup>27</sup>. Sartre, de hecho, rechazó explícitamente cualquier superación dialéctica de la oposición de Descartes entre la conciencia y el mundo; “el fracaso de Hegel [insistió] nos ha mostrado que el único punto de partida era el Cogito cartesiano” (Sartre, 2011, p. 353). Pero, a diferencia de Descartes, entendía el polo subjetivo del dualismo como negativo en lugar de positivo, como una ausencia que se sentía como una falta. Mientras que el “en sí” era totalmente autosuficiente, una positividad completa que era idéntica a sí misma, el “para sí” dependía totalmente de lo que no era y, sin embargo, deseaba ser. Más que identidad, implicaba una diferencia no idéntica. Su aparición en el mundo, afirmó Sartre (2011) –pero realmente nunca lo demostró– emergió sólo con “el surgimiento de la realidad humana” (Sartre, 2011, p. 145). De hecho, la propia naturaleza de esa realidad era una falta, como lo demuestra la existencia del deseo humano de trascender la mera negatividad y llegar a ser positivo. Así,

la realidad humana es su propio trascender hacia aquello de que es falta; se trasciende hacia el ser particular que ella sería si fuera lo que es. La realidad humana no es algo que existiera primero para estar falta posteriormente de esto o de aquello: existe primeramente como falta, y en vinculación sintética inmediata con lo por ella fallido (Sartre, 2011, p. 149).

A la vez, el fundamento de la libertad humana y la fuente de la frustración humana, esta incesante falta y deseo, nunca podrían ser superados, pues no hay meta-Ser, ninguna totalidad global anterior a la división entre el “para sí” y el “en sí”, como postuló Heidegger. Tampoco había una manera de crear una totalidad en el futuro a través de una

---

<sup>27</sup> Véase, por ejemplo, los argumentos en Wilfred Desan, *The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre*, New York, 1960, *passim*, y Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Garden City, 1966, p. 260ss. En *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1975, Merleau-Ponty hace una acusación similar (p. 153ss), que se repite en muchos otros lugares en la literatura sobre Sartre.

resolución hegeliana o marxista de las contradicciones. Como dijo Sartre, al negar la *Aufhebung* hegeliana de los opuestos:

Ha de observarse que, si al Para sí le *falta* el En-sí, al En-sí no le falta el Para-sí. No hay pues reciprocidad en la oposición. En una palabra, el Para-sí permanece inesencial y contingente con respecto al En-sí [...] Además, la síntesis o Valor sería ciertamente un retorno a la tesis, y por ende, un retorno a sí, pero como aquél es totalidad irrealizable, el Para-sí no es un momento que pueda ser trascendido. Como tal su naturaleza lo aproxima mucho más a las «realidades» ambiguas de Kierkegaard (Sartre, 2011, p. 155).

Muy en el espíritu de Kierkegaard, Sartre sostenía que la etapa final del desarrollo humano era lo que Hegel en la *Fenomenología*<sup>28</sup> había visto como meramente transicional, la de la “conciencia infeliz”:

La realidad humana es padeciente en su ser, porque surge al ser como perpetuamente infestada por una totalidad que ella es sin poder serla, ya que justamente no podría alcanzar el en-sí, sin perderse como para-sí. Es, pues, por naturaleza, conciencia infeliz, sin trascender posible de ese estado de infelicidad (Sartre, 2011, p. 150).

Debido a que Sartre negó tan enfáticamente toda reconciliación, rechazó la representación de Heidegger del mundo humano como una comunidad, un mundo de “*Mit-sein*” o “Ser-con”. Caracterizando la interacción humana en términos de miradas objetivadoras, que llamó “la mirada”, Sartre afirmó que la lucha y la confrontación, más que la cooperación, eran la esencia de las relaciones humanas. “El conflicto [insistió] es el sentido originario del ser-para-otro” (Sartre, 2011, p. 499)<sup>29</sup>. La conciencia individual, inevitablemente, veía a los demás como una “totalidad indiferenciada” (Sartre, 2011, p. 406) como el “en-sí” inerte que el “para-sí” intentaba alcanzar, pero en el cual nunca podría llegar a convertirse. Aunque Sartre admitió que existen experiencias de pertenencia a una comunidad para el

<sup>28</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. (N. del T.)

<sup>29</sup> Cabe señalar que la noción de Heidegger de “*Mit-sein*” era equívoca, ya que su célebre énfasis en la importancia de la muerte como una experiencia inalienablemente individual la demostró. Los existencialistas dialógicamente más inclinados eran críticos de él precisamente por esta ambigüedad. Véase, por ejemplo, Martin Buber, *Between Man and Man*. Nueva York, 1965, p. 169.

individuo, insistió en que “el *nosotros* no es una conciencia intersubjetiva, ni un nuevo ser que trascienda y englobe sus partes como un todo sintético, a la manera de la conciencia colectiva de los sociólogos” (Sartre, 2011, p. 564). El sentido temporal de la comunidad entre los individuos fue producido sólo por la mirada objetivadora de un observador externo, que creó un “objeto-*para-nosotros*”. Debido a que no había metaobservador fuera de la raza humana como un todo, una posibilidad que fue negada por Sartre por la no existencia de Dios, la humanidad debe permanecer para siempre fragmentada y en conflicto. No había una dialéctica totalizadora de la reciprocidad que pudiera crear conjuntos significativos más allá del yo aislado; “aquí como siempre [escribió Sartre] a Hegel debe oponerse Kierkegaard, que representa las reivindicaciones del individuo en tanto que tal” (2011, p. 337).

Así, la fe heideggeriana en la recuperación por la memoria de una totalidad anterior a la alienación del presente, en la que Marcuse había encontrado un estímulo para recuperarla en el futuro, era un falso consuelo. En *La náusea*, Sartre hizo que su héroe Roquentin rechazara la hipótesis proustiana de que al final de la historia podría ocurrir una totalización retrospectiva; es imposible, dice Roquentin, “agarrar el tiempo por la cola” (Sartre, 2013, p. 72). Y en *El ser y la Nada*, insistió en que

entre el pasado y el presente hay una heterogeneidad absoluta; si no puede retornar a él, se debe a que el pasado *es*. Y la única manera en que yo podría serlo es ser yo mismo en-sí para perderme en él en la forma de identificación, lo que me es negado por esencia (Sartre, 2011, p. 184).

Así, la célebre afirmación de Hegel (1982) de que “la esencia es el ser pasado” (II, p. 9), en la que Marcuse había encontrado una inspiración para la totalización anamnésica, sugirió lo contrario para Sartre (2011): “«*Wesen ist was gewesen ist.*» Mi esencia está en pasado, es la ley de su ser” (p. 185). Pero como la existencia del hombre era orientado hacia el futuro, un proyecto cuyo resultado era indeterminado, el mismo intento de conciliar la esencia y la existencia era una traición a la libertad humana.

Quizás aún más fundamental para frustrar la posibilidad de lograr la totalidad en la obra de Sartre fue su análisis de la naturaleza. Aunque aceptó el argumento de Lukács y Kojève de que la naturaleza no era dialéctica y, por lo tanto, no debía confundirse con la historia, no llegó a la conclusión de que la historia podría estar completamente segregada de la naturaleza y entendida como el reino de una potencial unidad sujeto-objeto. Si bien, como lo mostró su célebre discusión sobre el cuerpo, Sartre pensó que la naturaleza no dialéctica permeaba la esfera humana de maneras irremediables. Aquí estaba a su mínimo cartesiano, enfatizando que la conciencia estaba inevitablemente situada en el cuerpo y, por lo tanto, inseparable de su vulnerable contingencia. “Existo mi cuerpo” (Sartre, 2011, p. 483), insistió, lo que significa que la corporeidad precede a la autoconciencia. Aunque el para-sí intentara incesantemente superar la facticidad de su condición contingente en el cuerpo, no podría tener éxito en este esfuerzo. El resultado fue que “una náusea indiscreta e incoercible revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia” (Sartre, 2011, pp. 466-467). Por otra parte, el cuerpo sirvió de impedimento a una posible totalización intersubjetiva porque lo que Sartre llamó “el cuerpo-para-otros” era inevitablemente congelado en un objeto por la mirada de otras subjetividades. Esta percepción objetivada fue entonces interiorizada por la conciencia original como la realidad reificada de su cuerpo, que luego devino alienada del para-sí, más que de su terreno preconceptual.

En definitiva, la heterogeneidad radical entre la historia y la naturaleza, planteada por los marxistas hegelianos como Lukács y Kojève para salvar la totalización dialéctica de la práctica humana, fue interiorizada en el ámbito de la propia historia humana de Sartre. Como resultado, el principio *verum-factum* de Vico, que era tan central en el paradigma marxista occidental temprano, fue descartado por Sartre como una solución a las antinomias de la existencia, burguesa o de otra forma. En lugar de ser capaz de reconocerse en el mundo que le rodea, el hombre fue constantemente confrontado por un mundo alienado, no de su propia creación. De hecho, en su autocomprensión, el hombre no pudo alcanzar la completa lucidez por su interiorización de la visión objetivada de su cuerpo ante los ojos de otras personas. Incluso en la aparente identidad del yo, se ocultaba una diferencia irreductible.

Sartre, sin embargo, no era plenamente consistente en extraer esta desoladora conclusión, porque en otras partes de *El ser y la Nada* insistió en que era posible obtener un sentido coherente y totalizado del yo. De hecho, la totalidad aparece en el trabajo de una manera positiva en la discusión de Sartre del psicoanálisis existencial<sup>30</sup>, que surgió en gran parte de la distinción de Heidegger entre la existencia auténtica e inauténtica. El psicoanálisis existencial contrastaba fuertemente con su competidor freudiano debido a la postura del inconsciente, que se utiliza para explicar el comportamiento en términos que reducen la responsabilidad individual para ello. Freud, argumentaba Sartre, también estaba equivocado al dividir la psique en compartimentos separados, sobre todo el id y el ego, que “introduce en mi subjetividad más profunda la estructura intersubjetiva del *mit-sein*” (Sartre, 2011, p. 100). El psicoanálisis existencial, por el contrario, insiste en la integridad unificada del yo y la responsabilidad completa de cada hombre por sus actos: “El *principio* de este psicoanálisis es que el hombre es una totalidad y no una colección; que, en consecuencia, se expresa íntegro en la más insignificante y superficial de sus conductas” (Sartre, 2011, p. 767). Lo que se revela, aseguró Sartre, son las últimas elecciones que el hombre, condenado como es a su libertad ineludible, ha hecho. Si estas elecciones están ocultas no es porque el hombre esté controlado por su inconsciente, sino porque se engaña a sí mismo y vive inauténticamente, víctima de la “mala fe”. Sin embargo, las elecciones pasadas no son inevitablemente vinculantes en el sentido de crear una especie de esencia de la cual el hombre no puede apartarse; el para sí siempre puede elegir de nuevo.

Elegir un proyecto, decidir un curso de acción, asumir la responsabilidad de las consecuencias que se derivan, sin embargo, no significa para Sartre que de esto se siga el éxito. Pues lo que el psicoanálisis existencial revelará al hombre es “el objetivo real de su búsqueda, que es el ser como fusión sintética del en-sí y el para-sí; va a ponerlo al tanto de su pasión” (Sartre, 2011, p. 841). Pero como ninguna unidad de este tipo era posible a falta de aquella supuesta existencia de un Dios imaginario, el hombre, en las palabras

---

<sup>30</sup> Véase, Sartre, 2011, p. 752ss. Para una discusión del intento general de crear un psicoanálisis existencialista, que comenzó antes de Sartre en la obra del psiquiatra suizo, Ludwig Binswanger, véase Gerald N. Izenberg, *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*, Princeton, 1976.

frecuentemente citadas del penúltimo capítulo de Sartre (2011), era una “pasión inútil” (p. 828).

Que por qué el Sartre temprano llegó a tener una visión tan escalofriante de la realidad ha sido objeto de considerables conjeturas, muchas de ellas alimentadas por las reflexiones de Sartre sobre su pasado en su autobiografía *Las palabras* y en otros lugares<sup>31</sup>. Inevitablemente se ha prestado mucha atención a las circunstancias peculiares de la juventud de Sartre: su aislamiento y escape al mundo imaginario de la literatura, su sentido personal de superfluidad y complemento anhelo de aventura, su aversión por la naturaleza y su propia carne, su disgusto por el humanismo vacío de su abuelo, Charles Schweitzer, todo lo cual se combinaba para producir lo que el mismo Sartre llamaba su “neurosis escritora”, la creencia ideológica de que la salvación, tal como era, sólo podía llegar a través de la pluma. En los términos de *El ser y la Nada*, el resultado fue vivir en la “mala fe”, en la que las mal entendidas condiciones de la propia existencia de Sartre fueron proyectadas sobre la humanidad. Como lo puso en *Las palabras*,

A los treinta años, logré el estupendo hecho de escribir en *La náusea* –se me puede creer que muy sinceramente– la existencia injustificada, salobre de mis congéneres y de poner a la mía fuera de casa. *Yo era* Roquentin, mostraba en él, sin complacencia, la trama de mi vida. Al mismo tiempo; era *yo*, el elegido, el analista de los infiernos, fotomicroscópico de vidrio y de acero inclinado sobre mis propios jarabes protoplásmicos [...] Engañado hasta los huesos y confundido escribía alegremente sobre nuestra desgraciada condición. Era dogmático y dudaba de todo, excepto de ser el elegido de la duda: restablecía con una mano lo que destruía con la otra, y tenía a la inquietud por la garantía de mi seguridad: era feliz (Sartre, 2006, pp. 212-213).

---

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre, *Las Palabras*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2006. *Sartre par lui-même*, texto de una película de Alexandre Astruc y Michel Contat. Paris, 1960. Véase también las entrevistas en Sartre, *Between Existentialism and Marxism*. Nueva York, 1974 y Sartre, *Life/Situations: Essays Written and Spoken*. York, 1977. [Algunos de estos textos se encuentran en las ediciones en español de *Situaciones*. Editorial Losada, (X tomos)]. Para una ayuda muy útil en la reconstrucción de la vida intelectual de Sartre, véase Michel Contat y Michel Rybalka, *The Writings of Jean-Paul Sartre*, 2 vols. Evanston, 1974. Véase también el útil ensayo de Istvan Meszaros, “From «The Legend of Truth» to a «True Legend»: Phases of Sartre's Development” en: *Telos* 25 (Otoño de 1975).

Hay, por supuesto, mucha validez en esta explicación personal de la actitud idiosincrásicamente desoladora de Sartre hacia la realidad. Pero lo que no debe olvidarse es que su versión del existencialismo golpeó un acorde muy resistente en la Francia de su época. Sartre, como hemos visto, no fue el único que convirtió la consideración de Heidegger sobre el *Dasein*, en el cual vivir con otros desempeñó un papel central, en una *réalité humaine* gobernada por el conflicto y el absurdo. Como se ha comentado a menudo, incluso los pensadores franceses que descubrieron a Hegel en los años treinta se concentraron en la lucha violenta que vieron en el corazón de su sistema<sup>32</sup>. De hecho, el tema del terror, que más tarde jugaría un papel similar en la obra marxista de Sartre y Merleau-Ponty, se puede ver ya en la consideración de Kojève sobre la relación amo-esclavo. Aunque los franceses estaban descubriendo la historia y lo concreto durante la época de entre guerra, eran mucho menos optimistas que, digamos, Lukács, Korsch o Marcuse sobre las perspectivas de conciliar la historia y la razón. Para cada escritura de Lefebvre de un “hombre total” que pudiera superar la alienación, había una docena de escritores proclamando lo absurdo de esa búsqueda.

La espantosa atracción del fascismo o de las doctrinas reaccionarias afines para tantos intelectuales franceses de talento genuino –Celine, Drieu la Rochelle, Brasillach, Bernanos– testimonia el malestar general de la vida cultural francesa durante las últimas décadas de la Tercera República. La “extraña derrota” de 1940, como lo llamó Marc Bloch, no fue una sorpresa para aquellos que habían estado proclamando la decadencia de Francia durante tantos años<sup>33</sup>. Aunque ciertamente sería injusto hacer de Sartre el aliado político de los fanáticos de la derecha e ignorar su amistad con los marxistas como Nizan, es cierto que el contexto de donde surgieron sus ideas era radicalmente ambiguo; la ética

---

<sup>32</sup> Para una discusión de las implicaciones irracionales y violentas de la interpretación de Hegel por Kojève, véase Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*. Cambridge, 1980, p. 13ss. Significativamente, uno de los libros sobre la *Crítica* de Sartre, por R. D. Laing y D. G. Cooper, se llama *Razón y Violencia. Una Década de pensamiento sartreano*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1969.

<sup>33</sup> Marc Bloch, *La extraña derrota*. Barcelona: Editorial Crítica, 2009. Para las discusiones sobre el malestar de la vida francesa en la entreguerras, véase H. Stuart Hughes, *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation*. Nueva York, 1966 y el número especial de MLN95, 4 (mayo de 1980) dedicado a la década de 1930. Para un tratamiento general del tema de la decadencia del pensamiento francés, véase Koenraad W. Swart, *The Sense of Decadence in Nineteenth Century France*. La Haya, 1964.

de la autenticidad, como muchos críticos han señalado, podría justificar muchas posturas políticas diferentes. No hay nada intrínsecamente izquierdista en el argumento de *El ser y la Nada*<sup>34</sup>.

El hecho de que el propio Sartre haya llegado pronto a esta conclusión es obvio desde el resto de su carrera intelectual. De hecho, la búsqueda principal de la obra de Sartre después de *El ser y la Nada* puede verse como un intento de cuadrar sus simpatías políticas cada vez más radicales con su filosofía. Cuán exitoso fue en este esfuerzo, cómo superó completamente los términos antinómicos de su posición inicial en lugar de simplemente reformularlos, ha sido la fuente de un fogoso debate<sup>35</sup>. Seguir todas sus ramificaciones es imposible, pero en la medida en que Sartre trató de superar su anterior hostilidad al pensamiento holista al abrazar el marxismo heterodoxo, debemos seguir su desarrollo general. Pues, como ha señalado un comentarista:

En la medida en que, en las obras de posguerra, la existencia iba liberándose de su fantástico aislamiento en lo excepcional y en lo incommunicable, el problema principal de la filosofía de Sartre se transformaba de problema en problema del *todo*, en el sentido de problema de una totalidad en que el individuo encuentra su perspectiva como *totalizado*, aunque conservando íntegra su peculiaridad de (existente) *totalizante* (Chiodi, 1969, p. 176).

La experiencia que parece haber sacado a Sartre del callejón sin salida de *El ser y la Nada* fue la solidaridad que sentía como miembro de la Resistencia, cuando por primera vez pudo estar comprometido políticamente. Fue precisamente durante la Ocupación que comenzó su curiosa relación con el Partido Comunista Francés, cuyo diario *Acción* le pidió

---

<sup>34</sup> Como señaló Herbert Marcuse en su reseña de *El ser y la Nada*, “el existencialismo francés «revivifica» nuevamente muchas de las tendencias intelectuales que eran características de la Alemania de los años 20 y que sucumbieron con el advenimiento del sistema nazi” en: *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus Ediciones, 1970, p. 59. Cabe señalar que también se reconocen en esta revisión los impulsos contradictorios en la posición de Sartre que lo ataron a la izquierda.

<sup>35</sup> Para argumentos que enfatizan la continuidad, véase Aronson, *Jean-Paul Sartre*; LaCapra, *A Preface to Sartre* (que habla de repeticiones desplazamientos y continuidades dentro de discontinuidades en lugar de recapitulación directa) y Raymond Aron, *Marxism and the Existentialists*. Nueva York, 1969. Para el contra-argumento, véase Poster, *Sartre's Marxism* y el capítulo sobre Sartre en Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton, 1971.

que defendiera el existencialismo en sus páginas<sup>36</sup>. Aunque la mano que se le extendió, pronto se retiró en el primero de muchos desaires, Sartre se embarcó irreversiblemente en su propia búsqueda de una alternativa políticamente viable a *El ser y la Nada*. La primera declaración teórica importante que expresa su rechazo tentativo de esa obra vino en su conferencia de 1945 *El existencialismo es un humanismo*<sup>37</sup>. Aunque todavía leal a la estructura conceptual de su anterior argumento, Sartre introdujo una nota de optimismo truculento que sugería una nueva salida. Mientras que su obra anterior se había burlado de las pretensiones humanistas de los “hombres de buena voluntad” burgueses como su abuelo o el Autodidacta en *La náusea*, ahora intentaba demostrar que su propia posición era compatible con cierto tipo de humanismo, de hecho, una con implicaciones políticamente activas.

El argumento de Sartre se basaba en la insistencia existencialista de que los hombres eran libres de hacer sus propias vidas; por lo tanto, se definían a través de su acción, y no a través de restricciones externas. Los hombres se ven obligados a elegir sus destinos, por muy limitadas que parezcan sus posibilidades. La angustia de que hablaban los existencialistas era una función de las profundas implicaciones de tales elecciones, pues en vez de limitarse a decidir por sí mismo, el hombre era “un legislador, que al mismo tiempo que a sí mismo elige a toda la humanidad” (Sartre, 2009, p. 36). En lugar de ser un subjetivismo radicalmente individualista, el existencialismo, por lo tanto, tenía implicaciones universales. Además, en lugar de abogar por opciones caprichosas a la manera de los notorios *actes gratuits* de Gide, el existencialismo reconoció las implicaciones contextuales de decisiones específicas:

el hombre se encuentra en una situación organizada, donde está el mismo comprometido, compromete con su elección a toda la humanidad, y no puede evitar elegir [...] Sin duda, elige sin referirse a los valores preestablecidos, pero es injusto tacharlo de capricho.

---

<sup>36</sup> Sobre la relación de Sartre con el Partido Comunista, véase Michel-Antoine Burnier, *Choice of Action*. New York, 1968. David Caute, *Communism and the French Intellectuals 1914-1960*. London, 1964 y Poster, *Existential Marxism in Postwar France*.

<sup>37</sup> Esta conferencia fue originalmente dada el 29 de octubre de 1945 y publicada al año siguiente. [Una traducción al español es *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Editorial Edhasa, 2009].

Digamos más bien que hay que comparar la elección moral con la construcción de una obra de arte (Sartre, 2009, p. 71).

Al discutir esto, Sartre obviamente introdujo una nota del universalismo kantiano para complementar el individualismo radical de su anterior ética de la autenticidad<sup>38</sup>. Pero precisamente la forma en que ambos encajaban no era de ninguna manera segura, ni su comparación entre las decisiones morales y la creatividad artística iluminaban el terreno de la elección muy brillantemente. De hecho, la vacuidad que atormentaba su posición anterior más individualista permaneció en esta versión revisada, en la que las apuestas involucradas eran más altas, pero los criterios por los que elegir permanecieron oscuros. Sin embargo, si tomamos en serio el argumento de que Goldmann avanzaba precisamente en este momento sobre las suposiciones holísticas y comunitarias subyacentes en la filosofía de Kant, entonces el intento de Sartre de universalizar la ética de la autenticidad puede considerarse un paso de parada en la dirección de una posición más genuinamente holística.

Sartre, sin embargo, estaba todavía a una gran distancia del marxismo, como lo demuestra su riguroso rechazo de “todo materialismo [que llevó a] tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos” (Sartre, 2009, p. 63). En un artículo titulado *Materialismo y revolución*<sup>39</sup> en la nueva revista que ayudó a fundar, *Les Temps Modernes*, hizo más clara su hostilidad al materialismo ontológico, argumentando que la revolución era concebible sólo como una trascendencia subjetiva del mundo material. Pero en la medida en que el materialismo significaba algo distinto de la prioridad ontológica de la materia para el espíritu —como, de hecho, Marx, si no muchos marxistas posteriores, se supone que hizo—, Sartre se movía hacia una especie de materialismo, el materialismo que reconocía las restricciones externas a la libertad humana. Como el propio Sartre reconoció más tarde, había aprendido después de *El ser y la Nada* que la libertad debe estar situada

---

<sup>38</sup> Para una discusión de la dimensión kantiana en su ética, véase Frederick A. Olafson, “Authenticity and Obligation” en: Warnock, ed., *Sartre: A Collection of Critical Essays*. Garden City, N.Y, 1971.

<sup>39</sup> Jean- Paul Sartre, “Materialismo y revolución” en: *La republica del silencio*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.

en el mundo; “La vida [explicó] me había enseñado *la force des choses*, el poder de las circunstancias” (Sartre, 1974, p. 33)<sup>40</sup>.

Además, pronto se enteró de que la reformulación vacilante de su posición anterior en *El existencialismo es un humanismo* no había ido lo suficientemente lejos en la apertura de su trabajo a esta nueva realización. Irónicamente, uno de los estímulos para este entendimiento vino de Martin Heidegger, quien finalmente habló en contra de la malversación francesa de su posición en 1947<sup>41</sup>. Lo que hace que el papel de Heidegger en la transformación de Sartre sea particularmente sorprendente es que apareció en el contexto de un ataque a la lectura inapropiadamente humanista de Sartre de *Ser y Tiempo*. En su *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger dejó clara su objeción a ser incluido en el campo existencialista debido a su firme creencia en la prioridad del Ser para el hombre. Para hacer su punto, llamó a un aliado inesperado:

Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias. Pero como ni Husserl ni hasta donde yo veo por ahora tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por eso ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a esa dimensión en la que resultaría posible por vez primera un dialogo productivo con el marxismo (Heidegger, 2006, p. 53)

Para empezar ese diálogo, sostuvo Heidegger, sería imperativa una noción más sofisticada de materialismo que la que sostenía Sartre, que comprendiera la relación del materialismo con el trabajo y la producción.

La concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel [argumenta Heidegger] como el proceso que se dispone a si mismo de la producción incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado este como

---

<sup>40</sup> La frase “*La force des choses*” fue adoptada por Simone de Beauvoir como título de un volumen de sus memorias. [*La fuerza de las cosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1979. La traducción de este pasaje es propia].

<sup>41</sup> Véase la nota 17.

subjetividad. La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica (Heidegger, 2006, p. 54).

Aunque Sartre nunca se enfocó en el tema de la tecnología hasta donde Heidegger lo sugirió, abandonó lentamente su noción simplista del materialismo y empezó a incluir el trabajo en su concepto de acción. La vacilación que él evidenció al avanzar hacia un marxismo pleno en la década de 1940 debe atribuirse en parte a los ataques vituperantes dirigidos a su filosofía por los portavoces oficiales de la doctrina. El diálogo que Heidegger había pedido entre el marxismo y el existencialismo había comenzado después de la guerra, pero al principio fue muy estéril<sup>42</sup>. La alternativa presentada por figuras del Partido Comunista como Jean Kanapa, Roger Garaudy, Henri Mougín y el entonces militante Henri Lefebvre a lo que el mismo Lefebvre llamó indelicadamente la “magia y metafísica de la mierda”<sup>43</sup> de Sartre fue el Materialismo Dialéctico ortodoxo del estalinismo. Nada muy diferente fue ofrecido por críticos extranjeros de *El ser y la Nada* como Lukács<sup>44</sup>, que estaba en el punto más bajo de su desarrollo intelectual.

Sin embargo, Sartre luchó para encontrar una posición filosófica acorde con su “conversión radical” (Sartre, 2011, 632). A finales de la década de 1940 y principios de 1950 fueron los años de su más intenso compromiso con la política de izquierda, primero como miembro del Rassemblement Démocratique Révolutionnaire de David Rousset en 1947, que duró poco y, después de abandonar su esperanza de una “tercera vía” entre el capitalismo y el comunismo, como compañero de viaje del Partido Comunista Francés de 1951 a 1956. Estos fueron también los años de su teatro más comprometido políticamente, especialmente *Les Mains Sales* en 1948 y *Le Diable et le bon Dieu* en 1951<sup>45</sup>, así como sus muy publicitadas discusiones políticas con sus antiguos amigos Aron, Camus y

---

<sup>42</sup> Para las discusiones del debate, ver Chiodi, *Sartre y el marxismo*, Cauter, *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960* y Poster, *Existential Marxism in Postwar France*.

<sup>43</sup> Citado en Poster, p. 117.

<sup>44</sup> Lukács, *Existentialisme au Marxisme?* Paris, 1948. Véase también el artículo de 1947 “Existentialism” en: Lukács, *Marxism and Human Liberation*, ed. E. San Juan, Jr. Nueva York, 1973. Una excepción a esta generalización fue la revisión de Marcuse citada en la nota 33.

<sup>45</sup> Para la discusión del teatro de Sartre, véase Pierre Verstraeten, *Violence et éthique; Esquisse d'une critique de la morale dialectique á partir du théâtre politique du Sartre*, Paris, 1972 y Aronson, *Jean-Paul Sartre*, p. 180ss.

Merleau-Ponty. Aunque apoyaba estrictamente a la Unión Soviética, al menos hasta su invasión a Hungría, y dispuesto a descontar a la burguesía “moralizadora” de sus fallas, no estaba dispuesto a dar el último paso y someterse a la disciplina del Partido.

La misma cautela se puede discernir en su adopción del marxismo como una alternativa completamente adecuada al existencialismo. Aquí también Sartre seguía siendo una especie de compañero de viaje. La evidencia clara de su vacilación puede verse en su actitud hacia el concepto de totalidad. Como podemos ver en su crítica del surrealismo en *¿Qué es la literatura?*<sup>46</sup>, Sartre desconfiaba profundamente de los vínculos entre cierto tipo de holismo, basado en la yuxtaposición de entidades reificadas cuya creación humana fue olvidada, y el totalitarismo. A medida que se acercaba al marxismo heterodoxo en los años cincuenta, conservaba esa aversión por todo tipo de finalizaciones totales. De hecho, en las obras que pueden considerarse sus aportaciones más significativas a la teoría marxista occidental, su *Problemas de Método* de 1957 y la *Crítica de la razón dialéctica* publicada tres años después<sup>47</sup>, Sartre todavía resistió a esa meta-totalidad cuya posibilidad había sido tan enfáticamente negada en *El ser y la Nada*.

Sin embargo, estas obras fueron concebidas como refutaciones teóricas del pesimismo antinómico del período existencialista de Sartre y, como tal, debían examinarse sus soluciones a los dilemas de esa etapa anterior en su desarrollo. Sería tentador interpretar estas respuestas ya sea en términos de una restitución encubierta de la noción de Heidegger de Ser o como una aceptación incómoda de lo que Goldmann vio como su alternativa lukacsiana, el concepto hegeliano marxista de la totalidad. El argumento anterior, de hecho, ha sido adelantado por el crítico italiano Pietro Chiodi (1969), quien afirma que “la *Crítica* sartiana representa por muchos e importantes aspectos un claro retorno a las posiciones heideggerianas tras la polémica de *L’être et le Néant*” (p. 32). Pero, como Chiodi se ve obligado a admitir<sup>48</sup>, Sartre nunca fue capaz de abandonar la dialéctica sujeto-

<sup>46</sup> Jean-Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Editorial Losada, 2008 (N. del T.)

<sup>47</sup> Jean-Paul Sartre, *Problemas de Método*. Bogotá: Ediciones Estrategia, 1963. *Crítica de la razón dialéctica* (II Tomos). Buenos Aires: Editorial Losada, 2004. [Esta última obra de Sartre se cita indicando con números romanos, después del año, el tomo al que corresponde el pasaje, de igual manera he procedido con la *Ciencia de la Lógica* de Hegel].

<sup>48</sup> Pietro Chiodi, *Sartre y el Marxismo*, pp. 52-53.

objeto en favor de un anterior, aunque olvidado, ser unificado. En la *Crítica*, Sartre abordó esta cuestión con referencia específica al pasaje de la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger sobre Marx:

En efecto, ¿cómo fundamentar la *praxis* si no se debe ver en ella más que el momento inesencial de un proceso radicalmente inhumano? ¿Cómo presentarla como totalización real y material si, a través de ella, es el Ser entero el que se totaliza? El hombre se volvería entonces lo que llama Walter Biemel, comentando los libros de Heidegger, «el portador de la Apertura del Ser». Este acercamiento no es incongruente: si Heidegger hizo el elogio del marxismo, es que en esta filosofía ve una manera de manifestar, como dice Waelliens (al hablar del existencialismo heideggeriano) «Que el Ser es Otro en mí... [y que] el hombre... sólo es él mismo por el Ser que no es él». Pero toda filosofía que subordina lo humano al Otro distinto del hombre, ya sea un idealismo existencialista o marxista, tiene por fundamento y como consecuencia el odio del hombre: la Historia lo ha probado en ambos casos (Sartre, 2004, I, pp. 348).

Ni tampoco Sartre estaba dispuesto a aceptar esa identificación hegeliana de sujeto y objeto que había sustentado el argumento de *Historia y conciencia de clase*. De hecho, *Problemas de Método* tiene una crítica específica del uso de Lukács de la totalidad como un instrumento de terror:

La investigación totalizadora ha cedido el sitio a una escolástica de la totalidad. El principio heurístico: «buscar el todo a través de las partes» se ha convertido en la práctica terrorista: «liquidar la particularidad», no es un azar que Lukács –Lukács que tantas veces violó la historia– haya encontrado en 1956 la mejor definición de ese marxismo detenido. Veinte años de práctica le dan toda la autoridad suficiente para llamar tal pseudofilosofía un *idealismo voluntarista*. (Sartre, 1963, p. 23).

El ánimo de Sartre aquí estaba obviamente dirigido a las obras estalinistas de Lukács de 1930 y 1940, que no pudo distinguir del argumento anterior de *Historia y conciencia de clase*, obra que, en ciertos aspectos, tal como su rechazo a una dialéctica de la naturaleza, era más cercana a su propia posición. ¿Sería esta falla meramente una función de la ignorancia y Sartre habría encontrado al marxista occidental Lukács más de su agrado que

su reemplazo “escolástico”? Aunque no hay pruebas directas de que Sartre haya leído *Historia y conciencia de clase* en 1957, ciertamente debe haber sabido de su importancia en *Las aventuras de la dialéctica* de Merleau-Ponty, publicado dos años antes. En el capítulo de “El marxismo occidental” de ese libro, Merleau-Ponty había argumentado específicamente que el Lukács de la década de 1920 había propuesto un marxismo no dogmático en el que las totalizaciones abiertas predominaban sobre las totalidades cerradas:

La totalidad de la cual habla Lukács es, según sus propios términos, la «totalidad de la empírea», no todos los seres posibles y actuales sino la reunión coherente de todos los hechos que conocemos. Cuando el sujeto se reconoce en la historia y reconoce la historia en sí mismo, no domina el todo como lo hace el filósofo hegeliano, pero al menos está comprometido en una tarea de totalización (Merleau-Ponty, 1974, pp. 38-39).

Sartre, sin embargo, pasó inexplicablemente sobre esta defensa en silencio y optó por ignorar cualquier sustento que su posición pudiera haber recibido de la lectura de Merleau-Ponty del primero Lukács. De hecho, prácticamente no hay rastros de ningún otro marxista occidental en los textos de Sartre, con la única excepción de Lefebvre, cuyo método de análisis histórico “progresivo-regresivo” respaldó en *Problemas de Método*<sup>49</sup>. Las luchas con la problemática de Lukács que se pueden ver en Korsch, Gramsci, Bloch y la Escuela de Frankfurt eran desconocidas o ignoradas por Sartre. Y, sin embargo, en virtud de su todavía animado poder contra el hegelianismo de cualquier tipo, recapitalizó muchos de los argumentos anteriores dirigidos contra las originales síntesis hegeliano-marxistas.

La apropiación de Sartre del marxismo estaba, de hecho, limitada por su comprensión de ella en términos esencialmente ortodoxos. En lugar de recurrir a la tradición heterodoxa a la que era generalmente ajeno, afirmó que el marxismo tenía que ser salvado desde fuera, por los restos de su existencialismo anterior. Como lo puso en *Problemas de Método*, “cuando el marxismo, rechaza el organicismo, carece de armas contra él” (Sartre, 1963, p. 57). Es, pues, la tarea del existencialismo, argumentó Sartre, proporcionar tales armas,

---

<sup>49</sup> Jean-Paul Sartre, *Problemas Método*, p. 40. Lefebvre rechazó el honor de haber inventado el método y dio crédito a Marx. Vea sus comentarios en *Le temps des méprises*. Paris, 1975, p. 144.

aunque en el proceso se disuelva como una posición teórica independiente. Más importante aún, el existencialismo ofrece un sentido de la concreción primaria e irreductible del individuo que se resiste a la hipostatización colectiva. “Kierkegaard [afirmó Sartre, todavía muy en el espíritu de *El ser y la Nada*] tiene razón contra Hegel en la misma medida en que Hegel tiene razón contra Kierkegaard” (1963, pp. 12-13). La existencia vivida obstinadamente desafía la absorción en un sistema abstracto.

A causa de su continua hostilidad a la respuesta hegeliana al individualismo kierkegaardiano, Sartre permaneció tan crítico con el concepto de totalidad como lo había sido en *El ser y la Nada*. Ya sea en manos de los gestaltistas como Kurt Lewin, antropólogos culturales como Abraham Kardiner o marxistas “escolásticos” como Lukács, la totalidad, insistió, es una categoría de hipostasis a-dialéctica. Como lo puso en la *Crítica*,

La totalidad se define como un ser que es radicalmente distinto de la suma de sus partes, se vuelve a encontrar entero –con una u otra forma– en cada una de éstas y entra en relación consigo mismo ya sea por la relación con una o varias de sus partes, ya por su relación con las relaciones que todas o varias de sus partes mantienen entre ellas. Pero al estar *hecha* esta realidad (un cuadro o una sinfonía son ejemplos si se lleva la integración al límite), sólo puede existir en lo imaginario, es decir, como correlativa de un acto de imaginación. El estatuto ontológico que reclama con su definición misma es el del en-sí, o, si se quiere, de lo inerte. La unidad sintética que producirá su apariencia de totalidad no puede ser un acto, sino sólo el vestigio de una acción pasada (Sartre, 2004, I, p. 191).

La totalidad de Sartre es equivalente a la exterioridad muerta producida por la acción humana. En los nuevos términos de la *Crítica*, pertenece al ámbito de lo “práctico-inerte”, la materia trabajada que presenta un obstáculo a la espontaneidad humana. Como el concepto de Marx del capital como trabajo muerto o la propia noción anterior de Sartre de lo en sí, lo práctico-inerte enfrenta al hombre como un otro irreductible, a pesar de su papel en su creación.

El término que Sartre contrapone a lo práctico-inerte, término que lleva consigo muchas de las mismas connotaciones que el para-sí en *El ser y la Nada*, es la praxis, el proceso

subjetivo de autodefinición a través de la acción en el mundo. Sea o no que toda la praxis de Sartre conduce inevitablemente a lo práctico-inerte, lo que significaría que él colapsa la distinción marxista entre alienación y objetivación en una unidad más hegeliana de los dos, ha generado un debate considerable<sup>50</sup>. Sin entrar en sus complejidades, parece justo decir que Sartre extiende la alienación más allá del ámbito del trabajo a todos los aspectos de la objetivación humana que producen lo práctico-inerte. Por lo tanto, la superación de la alienación requiere mucho más que el fin del trabajo alienado bajo el capitalismo. Además, carente de toda noción normativa de un hombre esencial comparable al concepto de “ser genérico” de Marx, Sartre no tiene un modelo real de lo que sería un hombre completamente desalienado. Así pues, es difícil atribuir a Sartre una teoría clara de la objetivación desalienada.

Si la totalidad y lo práctico-inerte están relacionados en el esquema conceptual de Sartre, la praxis tiene como contrapartida la noción de totalización. Como la totalidad, la totalización considera “cada parte una manifestación del conjunto [pero difiere de ella al ser] un acto *en curso* y que no se puede detener sin que la multiplicidad vuelva a su estatuto original” (Sartre, 2004, I, p. 194). Mientras que la totalidad es inerte y semejante a una cosa, la totalización es dinámica, viva, y, lo que es más importante, inherentemente inestable. La totalización, ciertamente, no fue invención de Sartre. Lefebvre ya la había distinguido de la totalidad en su ensayo de 1955 sobre el tema y, según Georges Gurvitch<sup>51</sup>, la palabra se utilizó tempranamente en *De la creación de l'ordre dans l'humanité* de Proudhon en 1843. Sin embargo, a Sartre le quedaba la obligación de elaborar en un detalle extraordinariamente rico los procesos de totalización y destotalización que constituían lo que llamaba “la inteligibilidad de la Razón dialéctica” (Sartre, 2004, I, 192).

El volumen I de la *Crítica*, el único realmente terminado, fue diseñado para explicar en términos abstractos esta supuesta inteligibilidad, para sentar las bases, como Sartre lo puso

---

<sup>50</sup> Véase Chioldi, p. 51ss., Poster, *Sartre's Marxism*, p. 61ss, y Richard Schacht, *Alienation*. New York, 1971, p. 226ss.

<sup>51</sup> Georges Gurvitch, *Dialéctica y sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 1971, p. 139.

con una referencia consciente a Kant, para unos “prolegómenos de toda antropología futura” (Sartre, 2004, I, p. 214). El segundo volumen, que quedó inacabado como tantos proyectos ambiciosos de Sartre, fue mostrar cómo en términos concretos e históricos “hay una historia humana, con una verdad y una inteligibilidad” (Sartre, 2004, I, p. 218).

Si en *El ser y la Nada* Sartre jugaba a Descartes contra Heidegger y viceversa, los combatientes de la *Crítica* eran Descartes y Marx, con este último ganando sólo ascendencia aparente. En *Problemas de Método*, Sartre (1963) identificó “el aporte teórico más profundo del marxismo [como la] voluntad de trascender las oposiciones de la exterioridad e interioridad, de multiplicidad unidad, de análisis y síntesis, de la naturaleza y antifisis” (p. 64). Sartre compartió claramente este deseo, pero el cartesiano –o en otro nivel, el kierkegaardiano– en él le impidió creer realmente que el deseo podría ser cumplido. Las tensiones generadas por esta lucha interna son en gran medida quizá responsables de la forma prolija, repetitiva y tediosa en la que la *Crítica* fue escrita y, que, en última instancia, no se concluyó.

Ha habido muchos intentos de resumir y analizar lo que fue terminado, y este no es el lugar para probar otro. Pero sus implicaciones para la cuestión de la totalidad pueden explicarse en los siguientes términos. Puesto que Sartre (2004) seguía insistiendo en la prioridad del individuo sobre la colectividad, alegando que “las prácticas individuales son el único fundamento de la temporalización totalizadora” (I, p. 212), no había ninguna posibilidad de que adoptara una visión verdaderamente expresiva del todo a la manera del primer Lukács. Pues, no podía haber un meta-sujeto original que creara la historia, olvidara su acto creador original a través de los efectos mistificadores de la reificación y luego lo recuperara en el acto revolucionario de convertirse en sujeto y objeto del todo. El proceso histórico, sostuvo Sartre (1963), debe ser entendido como un “una obra humana sin autor” (p. 92), unas “totalizaciones sin totalizador” (Sartre, 2004, I, p. 225). El argumento que él había hecho en *El ser y la Nada* acerca de la ausencia de un observador externo en la forma de un Dios trascendente, que podía totalizar a la humanidad en su conjunto a través de su mirada, hizo eco en la *Crítica*. Volviendo a esa posición que sólo había modificado en parte en *El existencialismo es un humanismo*, él excorió el

humanismo como una forma burguesa de solidaridad inerte, que él llamó la colectividad agregada de la serie en lugar del grupo en fusión<sup>52</sup>. Lo que lo mantenía unido, afirmaba, era la exclusión tácita del trabajador. Si un humanismo socialista podría o no reemplazarlo, Sartre no lo dijo explícitamente, pero la carga de su argumento, contrariamente a la lectura de sus críticos estructuralistas posteriores, fue que no se podría. La humanidad como un “nosotros-sujeto” colectivo era todavía un objetivo inalcanzable<sup>53</sup>.

Si no existiera un meta-sujeto en la raíz de una totalidad expresiva y no fuera realmente posible una subjetividad humana verdaderamente universal, ¿cómo sería entonces hablar de la historia como un todo unificado e inteligible, o lo que hemos llamado una “totalidad longitudinal”? La respuesta de Sartre, aunque parece no haber sido consciente de la similitud, se remontó más a Ernst Bloch que a Lukács. Él escribió en *Problemas de Método*,

la pluralidad de *sentidos* de la historia no puede descubrirse y afirmarse por sí sino sobre el fondo de una totalización futura, en función de ésta y en contradicción con ella. Nuestro oficio teórico y práctico es hacer cada día más próxima tal totalización [...] nuestra tarea histórica en el seno de este mundo polivalente, es acercar el momento en que la historia no tenga sino *un solo sentido* (Sartre, 1963, pp. 66-67).

Aquí vemos hasta qué punto Sartre había venido de la nostalgia de Heidegger por un Ser perdido y qué tan cerca estaba no sólo de Bloch, sino también de Goldmann con su apuesta irracional sobre el futuro<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica II*, p. 290ss.

<sup>53</sup> En la última entrevista antes de su muerte, Sartre volvió a la cuestión del humanismo, que claramente seguía molestándolo. “Si se consideran los seres como totalidades finitas y cerradas [argumentó] el humanismo no es posible en nuestro tiempo. Sí, por el contrario, se considera que esos subhombres tienen en sí principios que son humanos, es decir, ciertos gérmenes que van hacia el hombre y que se encuentran de antemano en el ser mismo que es el subhombre, entonces, pensar la relación del hombre con el hombre mediante los principios que se imponen hoy, podremos llamar a eso un humanismo. Hay esencialmente la moral de la relación con el otro. Esto es un tema moral que permanecerá cuando el hombre lo sea verdaderamente. Así, pues, un tema de ese género puede dar lugar a una afirmación humanista” (Sartre & Lévy, 2006, p. 38). De esta manera bastante confusa, Sartre mostró cierta nostalgia del universalismo kantiano que vinculó al existencialismo en su ensayo de 1945.

<sup>54</sup> De hecho, Sartre había leído *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986 y lo había citado con aprobación en *Problemas de Método*, p. 82. Goldmann, por su parte, era relativamente fresco al marxismo existencialista. Véase sus comentarios críticos a lo largo de *Essays on Method in the*

Sin embargo, tenía el cuidado de canalizar su fe en el futuro en términos condicionales:

Si, en efecto, ésta [la historia] tiene que ser en verdad la totalización de todas las multiplicidades prácticas y de todas sus luchas, los productos complejos de los conflictos y de las colaboraciones de estas multiplicidades tan diversas tienen que ser a su vez inteligibles en su realidad sintética, es decir, tienen que ser comprendidos como los productos sintéticos de *una praxis totalitaria*. Lo que quiere decir que la Historia es inteligible si las diferentes prácticas que se pueden descubrir y fijar en un momento de la temporalización histórica aparecen al fin como parcialmente totalizadoras y como unidas y fundidas en sus oposiciones y sus diversidades por una totalización inteligible y sin apelación (Sartre, 2004, II, pp. 536-537).

Que Sartre se haya sentido ambivalente acerca de la completa conveniencia de este potencial estado de cosas puede intuirse de su elección de palabras en este pasaje. Mientras que Gramsci en los años veinte podía emplear “totalitario” de una manera inocente, Sartre en 1960 era ciertamente consciente de sus connotaciones siniestras, pero eligió usarla. Hay, de hecho, obviamente algo escalofriante al hablar de una totalización “desde la cual no hay apelación”. Y, sin embargo, parecía sentir que una historia total inteligible era una posibilidad real. El volumen II de la *Crítica*, de hecho, fue diseñado para pasar de lo condicional a lo declarativo. Tal como lo puso en 1969, cuando el proyecto no se había abandonado aún, “mi objetivo será demostrar que existe una inteligibilidad dialéctica de lo singular. Pues la nuestra es una historia singular” (Sartre, 1974, p. 54)<sup>55</sup>.

Pero el segundo tomo de la *Crítica* quedó inacabado. Dedicado principalmente a la historia soviética durante su fase estalinista, el manuscrito corrió a unas seiscientas páginas antes de que Sartre renunciara a ella, para no volver jamás. La razón de su fracaso, como ha señalado un lector del texto inédito, es que “nunca comienza su explicación de cómo cohabitan o no una *multiplicidad* de *praxis* hostiles”<sup>56</sup>. La única explicación que

---

*Sociology of Literature*. St. Louis, 1980, y su ensayo “Theatre of Sartre” en: *The Drama Review* 15 (otoño de 1970).

<sup>55</sup> La traducción es propia (N. del T.)

<sup>56</sup> Aronson, *Jean-Paul Sartre*, p. 285. Una conclusión similar se alcanza en la introducción editorial de una parte del manuscrito, *New Left Review* 100 (Noviembre de 1976 y enero de 1977, p. 139).

finalmente ofreció fue el despotismo personal de Stalin, que totalizó la historia de Rusia a través de su poder coercitivo. Dar sentido a la historia interna de la Unión Soviética era bastante problemático para Sartre; ¿cuánto más debió de haber sido para encajarla en una inteligible historia total de la humanidad?

Por otra parte, no sólo la intransigencia de la historia real venció las ambiciones de Sartre, pues en el análisis abstracto del volumen I había obstáculos igualmente graves para el éxito. A pesar de su apuesta sobre el futuro, Sartre nunca se sintió realmente cómodo con la tradicional confianza marxista en la historia como tribunal de última instancia. Así, por ejemplo, se resistió a la tendencia del marxismo a “la totalización de las actividades humanas en el interior de un continuo homogéneo e infinitamente divisible que no es otro que el tiempo del racionalismo cartesiano” (Sartre, 1963, p. 67). Subjetivando radicalmente el concepto de temporalidad, argumentó que

ni los hombres ni sus actividades están *en el tiempo*, sino que el tiempo, como carácter concreto de la historia, es hecho por los hombres sobre la base de la temporalización original. El marxismo presintió la verdadera temporalidad cuando criticó y destruyó la noción burguesa de «progreso» que implica necesariamente un medio homogéneo y coordenadas que permitan situar el punto de partida y el punto de llegada. Pero –sin haberlo dicho nunca– renunció a sus investigaciones y retomar por su cuenta el «progreso» (Sartre, 1963, p. 68).

Al criticar así la noción homogénea de temporalidad unívoca, Sartre estaba en buena compañía entre los marxistas occidentales. Hemos encontrado argumentos similares en Bloch, Benjamin, Horkheimer y Adorno, y también en Althusser. Pero lo que distingue a Sartre –o quizás lo vincula sólo con Adorno– fue su sobria valoración de la dimensión repetitiva y no progresiva de la temporalidad humana. Marcuse, sin duda, también había reflexionado sobre los retornos de la historia, pero lo hizo esencialmente en el espíritu de la celebración de memoria de Heidegger. Sartre, sin embargo, vio las implicaciones de la repetición de manera muy diferente: “Para nosotros la realidad del objeto colectivo reposa sobre su *recurrencia*, que manifiesta que la totalización nunca está terminada, y que la totalidad no existe en el mejor de los casos sino a título de *totalidad destotalizada*” (Sartre,

1963, p. 57). En el análisis micrológico de la creación y destrucción del grupo que ocupó a Sartre a lo largo de la *Crítica*, lo efímero de la totalización fue, de hecho, un tema constante. Comentando, por ejemplo, sobre el conflicto de las soberanías individuales en competencia, Sartre (2004) concluyó: “El grupo mismo, en tanto que totalizado por la práctica de tal individuo común, es casi-totalidad objetiva y, en tanto que multiplicidad negada de casi-soberanías, está en perpetua *destotalización*” (II, p. 264).

Así, la apuesta macrológica de Sartre sobre una futura totalización común en la que la historia alcanzaría una inteligibilidad única fue minada insidiosamente por su evaluación más pesimista, no muy diferente de la de *El ser y la Nada*, de la dinámica de la formación de pequeños grupos. Sartre, sin duda, trató de incluir una “antidialéctica” de la pasividad, en la que los grupos constituidos por la praxis colectiva subjetiva fueran transformados en las relaciones seriales de lo práctico-inerte, en su definición de inteligibilidad histórica. Pero incluso si la historia pudiera considerarse significativa en estos términos, los resultados estaban muy lejos del modelo normativo de la totalidad cumplida que había inspirado a los antiguos marxistas occidentales. Para Sartre, como han observado la mayoría de los comentaristas, no parecía haber una diferencia realmente básica, como había ocurrido para los marxistas hegelianos, entre objetivación y alienación. Toda praxis, él dio a entender, conduce a lo práctico-inerte; el *élan* subjetivo siempre se transforma en instituciones reificadas.

Es evidente que Sartre sentía la necesidad de luchar contra estas implicaciones, por ejemplo, en su ocasional evocación, muy contrapelo de *El ser y la Nada*, del principio *verum-factum* de Vico. En su ensayo de 1964 sobre “Kierkegaard: el universal singular”, castigó a su antiguo ídolo –y tal vez a su propia aceptación anterior de los argumentos de ese ídolo– en los siguientes términos:

Habiéndose obstinado en ir contra Hegel, se empleó con demasiada exclusividad en hacer su contingencia instituida en la aventura humana y, por ello, desdeñó la *praxis*, que es racionalidad. De resultas desnaturalizó el *saber*, olvidando que el mundo que nosotros sabemos es el mundo que hacemos (Sartre, 2005, p. 37).

Pero a pesar de toda su bravata al enfrentarse a Vico contra Kierkegaard, el propio Sartre nunca pensó realmente en el mundo histórico como el producto cognoscible de una praxis humana colectiva, como lo había hecho Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Cuando los editores del *II Manifiesto* le preguntaron en 1969 si creía que el proletariado podía

trascender el nivel de la serialidad para convertirse efectivamente y totalmente en sujeto de la acción colectiva [respondió bruscamente:] Esta es una condición imposible; la clase obrera nunca puede expresarse por completo como sujeto político activo; siempre habrá zonas o regiones o sectores que, por razones históricas de desarrollo, permanezcan serializados, masificados, ajenos al logro de la conciencia (Sartre, 1974, p. 123).

De hecho, el análisis general de la *Crítica* de la interacción humana demostró la conciencia de Sartre de cuán frecuentemente la solidaridad de grupo era un producto de la coerción, el temor y hasta el terror<sup>57</sup>. Aunque puede ser una exageración hablar de un hobbesianismo encubierto en su análisis<sup>58</sup>, Sartre sentía claramente que los casos de verdadera reciprocidad y consenso intersubjetivo en la historia humana eran raros. La razón, decía, estaba en la realidad material misma, o más específicamente en la rareza, como una limitación de la cooperación humana y una fuente de violencia. Si Sartre consideraba o no la rareza un hecho ontológico, que persistiría incluso después de la consecución del socialismo, o simplemente un proyecto humano que podría ser cambiado, ha sido acaloradamente disputado<sup>59</sup>. Desde la evidencia de los escritos, él parece haber sido incierto en su propia mente. “El hombre es violento [escribió] –en *toda* la Historia y hasta este día (hasta la supresión de la rareza, si tiene lugar y si esta supresión se produce en *determinadas circunstancias*)–” (Sartre, 2004, II, p. 442). Una vez más, un fraseo condicional expresaba una profunda ambivalencia acerca de la dimensión utópica de su posición. Pero es un lector raro quien pudiera alejarse de la *Crítica* pensando que Sartre

<sup>57</sup> Para la discusión del terror de Sartre, Véase *Crítica de la razón dialéctica II*, p. 474ss.

<sup>58</sup> La analogía con Hobbes es hecha por Aron, *Marxism and the Existentialists*, p. 169., y por George Lichtheim, “Sartre, Marxism and History” en: *Collected Essays*. New York, 1973, p. 387. Esto es criticado por Poster, *Sartre’s Marxism*, p. 55 y, al menos en parte, por Chiodi, p. 99ss., y por Perry Anderson, *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*. México: Siglo XXI Editores, 1979, p. 108.

<sup>59</sup> La mayor parte de la literatura, sobre todo de la izquierda, ataca a Sartre por la ontologización de la rareza. Poster, *Sartre’s Marxism*, and Jameson, *Marxism and Form*, son excepciones.

tenía mucha fe en la posibilidad de lograr esas “determinadas circunstancias” en las que la rareza terminaría realmente.

Una manifestación final de la desolación persistente del pensamiento de Sartre, incluso durante su período más marxista, se puede discernir en lo que es un aspecto relativamente menor de su filosofía: la cuestión del lenguaje. Aquí la distancia de Sartre a Heidegger, especialmente después del “giro”<sup>60</sup> de este último, fue particularmente aguda. Para el último Heidegger, el lenguaje era el lugar privilegiado de acceso al Ser; antes de la división entre sujeto y objeto, el lenguaje “habla” al hombre más que al revés. Para Sartre, por el contrario, el lenguaje –como el tiempo– era una totalización humana, aunque escapa rápidamente al control humano. En un sentido importante, afirmó, el lenguaje debe entenderse como parte del mundo material de lo práctico-inerte:

se podría estudiar el lenguaje de la misma manera que la moneda: como materialidad circulante, inerte, que unifica dispersiones; cabe advertirse, por lo demás, que en buena parte eso es lo que hace la filología. Las palabras viven de la muerte de los hombres, se unen a través de ellos; en toda frase que yo forme, se me escapa el sentido, me lo roban; cada día y cada «hablador» altera los significados *para todos*, los otros vienen a cambiarlos hasta en mi boca (Sartre, I, 2004, p. 250).

Sartre (2004), sin duda, reconoció que el lenguaje también debe entenderse como una

totalización orgánica y perpetuamente en curso [de modo que] incomunicabilidad –en la medida en que existe– no puede tener sentido salvo si está fundamentada sobre una comunicación fundamental, es decir, en un reconocimiento recíproco y en un proyecto permanente de comunicar (II, p. 250-251).

Pero en general, él nunca desarrolló temáticamente las implicaciones de este “proyecto permanente de comunicar”, una tarea dejada a Merleau-Ponty y luego a Habermas. Su filosofía resistió resueltamente al giro lingüístico de gran parte del pensamiento del siglo XX y permaneció unido a las categorías más tradicionales de sujeto y objeto, aun cuando

---

<sup>60</sup> Para una discusión de la filosofía del lenguaje de Heidegger, véase Joseph, J. Kockelmans, ed., *On Heidegger and Language*. Evanston, 1972.

las definía de formas poco ortodoxas. De hecho, como dijo un comentarista, para Sartre, “la distinción radical entre el lenguaje y las cosas es una condición de la verdad” (Fell, 1979, p. 275). Debido a su renuencia a abandonar esta distinción, Sartre permaneció dentro de la problemática legada al marxismo occidental por Lukács, por mucho que la haya modificado. Donde él difería de Lukács, como hemos visto, fue en su negativa a seguir el camino de *El alma y las formas* a través de la *Teoría de la novela a Historia y la conciencia de clase*. En cambio, permaneció desgarrado entre sus instintos existencialistas y sus aspiraciones marxistas, incapaz, a pesar de sus mejores intenciones, de trascender a los primeros en nombre de estas últimas.

De hecho, es discutible que después del fracaso del segundo volumen de la *Crítica*, Sartre, encubiertamente y con remordimiento, regresara a las preocupaciones individualistas de su período anterior. “Confundimos durante mucho tiempo [se había reprochado a sí mismo en *Problemas de Método*] lo *total* y lo *individual*; el pluralismo –que nos había sido tan útil contra el idealismo de Brunshvicg– no nos dejó comprender la totalización dialéctica” (Sartre, 1963, p. 18). Pero ahora, después de sus inconclusos esfuerzos para lograr esa comprensión, Sartre ha vuelto a perseguir el problema de la totalización individual, o lo que frecuentemente llamó el “universal singular”. Aunque todavía militante políticamente, incluso como un defensor del activismo maoísta, se retiró en su trabajo puramente teórico dentro del papel de intelectual tradicional. El masivo pero inacabado estudio de Flaubert, al que dedicó el resto de su vida activa, descansaba en el método del psicoanálisis existencial que había esbozado en *El ser y Nada* y perfeccionado en estudios anteriores de Baudelaire y Genet<sup>61</sup>. Aunque ahora comprendía las mediaciones de la situación histórica de Flaubert con mayor concreción de lo que hubiera sido posible antes de escribir la *Crítica*, su decisión de centrarse en un artista individual, especialmente aquel cuyo desprecio antisocial por la solidaridad grupal era notoriamente vehemente, sugiere fuertemente la derrota de las esperanzas de ese libro. Lefebvre hablaría por

---

<sup>61</sup> Jean- Paul Sartre, *El idiota de la familia (II Tomos)*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1975. Sus biografías más tempranas eran *Baudelaire*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1969 y *Saint Genet, Comediante y Mártir*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2016. Para un estudio de su trabajo en esta área, véase Douglas Cohen, *Sartre as Biographer*. Cambridge, 1980.

muchos al llamar a *El idiota de la familia* “fundamentalmente una expresión de desesperación, una admisión de la derrota, un portador del nihilismo”<sup>62</sup>. Al igual que la posterior Escuela de Frankfurt, Adorno en particular, Sartre registró el agotamiento del paradigma lukacsiano en el marxismo occidental, o para ponerlo en los términos de la *Crítica*, el destotalización del concepto de la totalidad misma. No puede sorprendernos tanto que, al final de su vida, dejara de llamarse marxista<sup>63</sup>.

Podría ser posible leer la *Crítica* como el correlato teórico de un nuevo tipo de praxis política más cercano al de la Nueva Izquierda que al leninismo totalista de Lukács. En 1971, Fredric Jameson (1971), por ejemplo, argumentó que:

A principios de los años sesenta, la *Crítica* de Sartre, escrita durante la revolución argelina y apareciendo simultáneamente con la revolución cubana, la radicalización del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, la intensificación de la guerra en Vietnam y el desarrollo mundial del movimiento estudiantil, corresponde, por lo tanto, a un nuevo período de fermentación revolucionaria (p. 299).

Este fermento, Jameson y después observadores como Mark Poster afirmaron<sup>64</sup>, logró su expresión por excelencia en los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia que, en palabras de Jameson (1971), era una “corroboración de la teoría de Sartre” (p. 272).

Pero con el paso de más de una década desde los acontecimientos, es posible ver que lo que fue “corroborado” fueron tanto los elementos más oscuros de esa teoría como los más esperanzados. No menos sorprendente e inesperado que el estallido de la rebelión obrero/estudiantil fue la manera de su final. De Gaulle, habiendo asegurado encubiertamente la lealtad del ejército francés, salió a la televisión para anunciar nuevas

---

<sup>62</sup> Henri Lefebvre, *Le temps des méprises*, p. 149.

<sup>63</sup> Reportado por Michel Rybalka en una revisión de Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, en: *Telos* 30 (Invierno de 1976-77, p. 226).

<sup>64</sup> Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, p. 361ss. En *A Preface to Sartre* LaCapra, en contraste, argumenta que Derrida puede ser un mejor guía para los eventos: “Uno de los rasgos más prometedores de la protesta anticapitalista y antiburocrática durante los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia fue el intento de afirmar la necesidad de formas de relación más «complementarias» e incluso «carnavalescas» en la vida institucional moderna. En este sentido, estos acontecimientos pueden haber sido más «avanzados» que el análisis de la *Crítica* de Sartre que a menudo se considera como su análogo teórico (p. 223).

elecciones y, como por arte de magia, se rompió la fiebre revolucionaria. Aunque no quedó claro hasta diez años después con el amargo fracaso de la alianza electoral entre los socialistas y los comunistas, 1968 fue menos el presagio del futuro que el punto álgido de una era histórica de esperanzas incumplidas. El énfasis de la *Crítica* en la fragilidad de la totalización y en la probabilidad, e incluso en la inevitabilidad, de una regresión destotalizadora de los grupos comunales en series práctico-inertes no fue menos confirmado por el resultado de los acontecimientos que el análisis de Sartre de la totalización revolucionaria.

Aunque futuros 1968 pueden ocurrir, hay pocas razones para suponer que los resultados serán diferentes. De hecho, si el argumento de la *Crítica* de Sartre ha de tomarse en serio, es difícil imaginar que serán de otra manera. En los últimos años antes de su muerte en 1980, Sartre parece haber sentido el peso de esta conclusión. La última entrevista que dio terminó con la siguiente admisión:

Con esta Tercera Guerra Mundial que puede estallar un día, con este conjunto miserable que es nuestro planeta, vuelve a tentarme la desesperación: la idea de que esto no acabará nunca, que no hay meta, que sólo hay pequeños fines particulares por los que nos batimos. Se pequeñas revoluciones, pero no hay un final humano, no hay algo que interese al hombre, sólo hay desórdenes (Sartre & Lévy, 2006, p. 79).

Pero, al igual que Adorno, que también se negó a transformar una apreciación pesimista de las posibilidades contemporáneas en completa resignación, Sartre todavía luchaba contra su desolación: “el mundo parece feo, malo y sin esperanza. Eso es la desesperación tranquila de un viejo que morirá ahí dentro. Pero justamente resisto y sé que moriré en la esperanza, pero esta esperanza hay que fundarla” (Sartre & Lévy, 2006, p. 79). Pero tal fundamento, parecía admitirlo, no se había logrado mediante ese matrimonio forzado entre existencialismo y marxismo al que había dedicado sus extraordinarias energías desde la Resistencia.

Sartre, por cierto, no era el único estudiante francés de Husserl y Heidegger que se había convertido al marxismo. En el trabajo de su amigo y crítico, Maurice Merleau-Ponty, se

había elaborado otra variante del marxismo existencialista, que algunos comentaristas consideraban como tratando de evitar las aporías de la posición de Sartre. Las nuevas dificultades que se desarrollaron, las dificultades que finalmente llevaron a Merleau-Ponty a alejarse del marxismo, deben ser discutidas en el próximo capítulo<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Jay continúa el libro con un capítulo dedicado a Maurice Merleau-Ponty: “Phenomenological Marxism: The Ambiguities of Maurice Merleau-Ponty’s Holism”, pp. 361-384. (N. del T.)

### Referencias

- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Alexander, I. W. (1971). "The Phenomenological Philosophy in France: An Analysis of its Themes, Significance and Implications" en: Warnock, M. (Ed). *Sartre: A Collection of Critical Essays*, pp. 76-98. New York: Doubleday.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*. México: Siglo XXI Editores.
- Aron, R. (1969). *Marxism and the Existentialists*. Nueva York: Harper & Row.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Historia y dialéctica de la violencia*. Caracas: Monte Ávila.
- Aronson, R. (1980). *Jean-Paul Sartre: Philosophy in the World*. London: Verso.
- Axelos, K. (1966). *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx und Heidegger*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Beaufret, J. (1947). "M. Heidegger et le problème de la vérité" en: *Fontaine* 63 (Noviembre), pp. 144-174. Paris: Éditions Fontaine.
- Beauvoir, S. (1966). *La plenitud de la vida..* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (1979). *La fuerza de las cosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bloch, M. (2009). *La extraña derrota*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Buber, M. (1965). *Between Man and Man*. Nueva York: Routledge.
- Burnier, M-A. (1968). *Choice of Action*. New York: Random House.
- Camus, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cassirer, E. & Heidegger, M. (1972). *Débat sur le Kantisme et sa Philosophie*. Paris: Éditions Beauchesne.
- \_\_\_\_\_. (1977). "Debate de Davos" en: *Ideas y Valores*, Vol. 26, Núm. 48-49, pp. 87-103. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Caute, D. (1964). *Communism and the French Intellectuals 1914-1960*. London: Macmillan.
- Chiaramonte, N. (1976). *The Worm of Consciousness and Other Essays*. New York: Harvest Book.
- Chiodi, P. (1969). *Sartre y el marxismo*. Barcelona: Oikos-tau Ediciones.
- Collins, D. (1980). *Sartre as Biographer*. Cambridge: Harvard University Press.
- Contat, M. & Rybalka, M. (1974). *The Writings of Jean• Paul Sartre*. Evanston: Northwestern University Press.
- Desan, W. (1960). *The Tragic Finale: An Essay On the Philosophy of Jean-Paul Sartre*. New York: Harper Torchbooks.
- \_\_\_\_\_. (1966). *The Marxism of Jean-Paul Sartre*. Garden City: Doubleday & Co.
- Descombes, V. (1980). *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fell, J. P. (1979). *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press.
- Federici, S. (1970). “Viet Cong Philosophy: Tran Due Thao” en: *Telos* 6, (Otoño), pp. 104-117. Candor, NY: Telos Press Publishing.
- Gandillac, M. (1946). “Entretiens avec Martin Heidegger” en: *Les Temps Modernes*. (Enero), pp. 713-716. Paris: Éditions Gallimard.
- Geraets, T. F. (1971), *Vers une nouvelle philosophie transcendantale: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*, La Haya: Springer Science & Business Media.
- Goldmann, L. (1962). “Introduction aux premiers écrits de George Lukács” en: *Les Temps Modernes*. (Agosto), pp. 254-280. Paris: Éditions Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1970). “Theatre of Sartre” en: *The Drama Review* Vol. 15, No. 1 (Otoño), pp. 102-119. Cambridge: The MIT Press.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

- \_\_\_\_\_. (1980). *Essays on Method in the Sociology of Literature*. St. Louis: Telos Press..
- \_\_\_\_\_. (1986). *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*. Barcelona: Planeta-Agostini..
- \_\_\_\_\_. (2013). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gurvitch, G. (1930). *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1971). *Dialéctica y sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heckman, J. (1973). "Hyppolite and the Hegel Revival in France" en: *Telos* 16 (Verano), pp. 128-145. Candor, NY: Telos Press Publishing.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la Lógica (II Tomos)*. Buenos Aires: Ediciones Solar/Hachette.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2009). *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hollier, D. (1979). *Le collègue de sociologie (1937-1939)*. Paris: Éditions Gallimard.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Izenberg, G. N. (1976). *The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy*. Princeton: Princeton University Press.
- Jeanson, F. (1960). *Sartre par lui-même*. Paris: Éditions du seuil.

- Jameson, F. (1971) *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Kline, G. L. (1971). "The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx" en: Warnock, M. (Ed). *Sartre: A Collection of Critical Essays*, pp. 284-314. New York: Doubleday.
- Kockelmans, J. (1972). *On Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. México: Editorial Grijalbo.
- LaCapra, D. (1978). *A Preface to Sartre: A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings*, Ithaca: Cornell University Press.
- Laing, R. D. & Cooper, D. G. (1969). *Razón y Violencia. Una Década de pensamiento sartreano*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lapointe, L. (1981). *Jean-Paul Sartre and His Critics: An International Bibliography (1938 -1980)*. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center.
- Lefebvre, H. (1975). *Le temps des méprises*. Paris: Stock.
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lichtheim, G. (1973). *Collected Essays*. New York: Viking Press.
- Lukács, G. (1948). *Existentialisme au Marxisme?* Paris: Nagel.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Marxism and human liberation: essays on history, culture and revolution*. Nueva York: Dell Publishing Co.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Marcuse, H. (1970). *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus Ediciones.

- Merleau-Ponty, M. (1975) *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- Mészáros, I. (1975). "From «The Legend of Truth» to a «True Legend»: Phases of Sartre's Development" en: *Telos 25* (Otoño), pp. 67-88. Candor, NY: Telos Press Publishing.
- \_\_\_\_\_. (1979). *The Work of Sartre: Search for Freedom*. Atlantic Highlands, N. J: Harvester Press.
- Olafson, F. A. (1971). "Authenticity and Obligation" en: Warnock, M. (Ed). *Sartre: A Collection of Critical Essays*, pp. 121-175. New York: Doubleday.
- Paci, E. (1968). *Función de las ciencias y significado del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Petrovic, G. (1967). *Marx in Mid-Twentieth Century: A Yugoslav Philosopher Considers Karl Marx's Writings*. Garden City: Anchor Books.
- Piccone, P. (1973). "Phenomenological Marxism" en: Bart Grahl, B. & Piccone, P. (Ed) *Towards a New Marxism*, pp. 133-159. St. Louis: Telos Press Publishing.
- Poster, M. (1975). *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*. Princeton: Princeton University Press.
- Rochlitz, R. (1977). "Lukács et Heidegger" en: *L'Homme et la société*, enero-julio, pp 87-94. Paris: L'Harmattan.
- Rovatti, P. A. (1970). "A Phenomenological Analysis of Marxism: The Return to the Subject and to the Dialectic of the Totality" en: *Telos 5* (Primavera), pp 160-173. Candor, NY: Telos Press Publishing.
- Sartre, J-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1960). *La república del silencio*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_. (1963). *Problemas de Método*. Bogotá: Ediciones Estrategia.
- \_\_\_\_\_. (1966). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. New York: Square Press.
- \_\_\_\_\_. (1969). *Baudelaire*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- \_\_\_\_\_. (1974). *Between Existentialism and Marxism*. New York: Verso.
- \_\_\_\_\_. (1975). *El idiota de la familia (II Tomos)*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- \_\_\_\_\_. (1976). *La imaginación*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Life/Situations: Essays Written and Spoken*. New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. (2003). *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*. Madrid: Editorial Síntesis, S. A.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Crítica de la razón dialéctica (II Tomos)*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Las palabras*. Buenos Aires: Editorial Losada
- \_\_\_\_\_. (2008). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Editorial Edhasa.
- \_\_\_\_\_. (2011). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_. (2013). *La náusea*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Saint Genet, Comediante y Mártir*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J-P. & Lévy, B. (2006). *La esperanza ahora*. Madrid: Arena Libros.
- Schacht, R. (1971). *Alienation*. New York: Doubleday.
- Schmidt, J. (1977). "Praxis and Temporality: Karel Kosík's Political Theory" en: *Telos* 33 (Otoño), pp. 71-84. Candor, NY: Telos Press Publishing.
- Sher, G. S. (1977). *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*. Bloomington: Indiana University Press.

- Shmueli, E. (1973). "Can Phenomenology Accommodate Marxism?" en: *Telos* 17 (Otoño), pp. 169-180. Candor, NY: Telos Press Publishing.
- Silverman, H. J. & Elliston, F. A. (1980). *Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Spiegelberg, H. (1972). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, vol. 2. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Steiner, G. (2005). *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stuart Hughes, H. (1966). *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation, 1930-1960*. Nueva York: Harper and Row.
- Swart, K. W. (1964). *The Sense of Decadence in Nineteenth Century France*. La Haya: M. Nijhoff.
- Tran Due Thao. (1951). *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*. París: Éditions Minh Tan.
- Verstraeten, P. (1972). *Violence et éthique; Esquisse d'une critique de la morale dialectique á partir du théâtre politique du Sartre*. Paris: Éditions Gallimard.
- Wahl, J. (1938). *Etudes Kierkegaardienes*. Paris: Éditions Montaigne.
- Wilcocks, R. (1975). *Jean-Paul Sartre: A Bibliography of International Criticism*. Alberta: University of Alberta Press.