

# Sartre y los problemas de método

*“Les années Sartre”*

**D**urante los años cincuenta se solía decir que Francia tenía dos “príncipes”, uno de cada lado del Sena que atraviesa la ciudad de París: el de la “rive droite”, la zona del “Palais de l’Elysé”, de las boutiques y de la “Bourse” era Charles de Gaulle; y el de la “rive gauche”, la zona del barrio latino, de las universidades y de la bohemia era Jean-Paul Sartre, el “príncipe de los intelectuales franceses”. Y se cuenta que el “príncipe de la rive droite” se preocupaba mucho porque su émulo del lado contrario tuviera todo el bienestar y reconocimiento debidos a su rango y condición. En algún momento la policía quiso arrestar a Sartre por su participación en alguna huelga o manifestación pública y Charles De Gaulle intervino para evitarlo con la célebre frase: “no se detiene a Voltaire”.

El intelectual en Francia es una figura de primera importancia en la vida pública desde el siglo XVIII, cuando desempeñó un importante papel en la gestación y preparación de la Revolución Francesa. A finales del siglo XIX se consagró definitivamente su rol político y social de alternativa frente al poder establecido, a raíz del “affaire Dreyfus”, que exaltó las figuras de Zola y Durkheim como defensores de un miembro del Ejército de origen

judío, detenido arbitrariamente y enviado a las prisiones de ultramar. Esta institución del intelectual es desconocida para nosotros en América Latina, al menos con la dimensión que se conoce en el país europeo.

Después de la II Guerra Mundial y hasta comienzos de la década del sesenta Sartre es la figura más prominente de los intelectuales franceses, hasta el punto de que, para muchos, la época lleva su nombre: “*les années Sartre*”. Se trata de un momento difícil de la vida francesa de Siglo XX por ser, por una parte, la época de la posguerra y de la recuperación a partir del trauma de la ocupación alemana y, por otra, la de la guerra de liberación de Argelia, que compromete seriamente la legitimidad del poder político y el sentido de la presencia de Francia en el concierto de las naciones. El “existencialismo” de Sartre, con todas sus características de compromiso político, de reivindicación de las categorías básicas de una cierta “filosofía de la vida” (en otra época importante en la cultura francesa), de lo concreto, de lo “vivido” y de lo particular pero, sobre todo, del sentido de la responsabilidad, se convierte en la referencia intelectual que mejor interpreta los sentimientos colectivos del momento.

El “imperio de Sartre” termina a comienzos de los años sesenta. Se cuenta que en algún momento el filósofo llegó a las fábricas de automóviles Renault en Boulogne-Billancourt, en las afueras de París, a pronunciar un discurso de estímulo y acompañamiento a la huelga de los obreros, como era su costumbre, pero encontró que en el atril donde debía perorar habían puesto una exigencia de limitación de tiempo, que ahora podemos considerar muy significativa del ocaso de su influencia: “sea breve, Sartre”.

En los años sesenta la filosofía del compromiso y la responsabilidad cede su puesto al auge del estructuralismo, una corriente de las ciencias sociales que está totalmente a contrapelo del existencialismo sartriano ya que desplaza el acento, de la “irreductibilidad de lo vivido”, a las estructuras y las condiciones generales de la vida social, que se supone están más allá de las apariencias. Mientras el existencialismo, fiel a su estirpe fenomenológica, gira alrededor de la descripción de la experiencia vivida, el estructuralismo, tal como lo expone Lévi-Strauss, parte de la idea de que para poder “alcanzar lo real hay que dejar de lado lo vivido”.<sup>1</sup>

El insólito desplazamiento del énfasis corresponde, no obstante, a la expresión de dos tendencias básicas de la tradición de la filosofía francesa representadas a finales del siglo XIX y comienzos del XX, de un lado, por

---

1 Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1975, p. 61.

el bergsonismo, y del otro, por la “escuela de sociología” cuyo máximo representante es Durkheim. En el momento en que el reinado de Sartre termina, a comienzos de la década de 1960, la escena política e intelectual comienza a ser dominada por los herederos y continuadores del modelo analítico diseñado por Lévi-Strauss en los años cincuenta (en línea directa con Durkheim, vía Marcel Mauss) alrededor de sus estudios sobre el parentesco, el mito y otros temas antropológicos: la llamada “generación estructuralista”. Un texto de Lévi-Strauss, supremamente interesante a este respecto, es el capítulo final del libro *El pensamiento Salvaje* (1962), ya que es su respuesta a la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre.

Los años sesenta, entonces, no son afines a una filosofía de la acción sino de las estructuras. Estamos en la época de *Las palabras y las cosas* (1966) de Michel Foucault; de *Pour Marx* (1965) y *Lire Le Capital* (1967), la lectura estructuralista de Marx hecha por Althusser en la cual desaparece todo vestigio de subjetividad; de los *Écrits* (1966) de Jacques Lacan, que proponen una lectura de Freud en clave levistraussiana; entre otros. Durante esta época Sartre pasa a ser un personaje de segundo orden, algo así como una especie de intelectual en retiro forzoso, porque otros personajes y otros modelos intelectuales han ocupado el primer puesto en la escena intelectual. Sólo años más tarde, a finales de los años ochenta, asistiremos a un renacimiento del interés por su obra y a la reedición de algunos de sus libros, entre ellos la segunda parte de la *Crítica de la razón dialéctica*, editada por Simone de Beauvoir antes de su muerte.

La orientación fundamental de Sartre, tal como se expresa en *Problemas de método*, es la reivindicación de una “filosofía concreta” y la sustentación de una posición activista, como dice Vincent Descombes,<sup>2</sup> en clara revuelta contra “la abstracción del idealismo universitario” que creía encontrar en los hechos de la sociedad contemporánea la realización de su “ideal”. Para Sartre, por el contrario, la realización de ese “ideal” conlleva la acción y la oposición a un realidad que no coincide con unas mínimas exigencias éticas. La “filosofía concreta” se convierte así en un “programa práctico de oposición”. Sartre es el hombre que hace siempre presencia en favor de la URSS, de China, de Cuba, de Argelia, de los obreros, de los estudiantes, de las mujeres, de “los condenados de la tierra”, de los desposeídos del mundo, etc. “La guerra, la ocupación, la resistencia, los años que la siguieron”, nos

---

2 Descombes, Vincent, *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978), Les Editions de Minuit, Paris, 1981, p. 30.

dice Sartre, “nos obligaron a comprender” [...] por fin que lo concreto es la historia y la acción dialéctica”.<sup>3</sup>

En su reivindicación de una filosofía práctica, *Problemas de método* subraya de múltiples maneras la prioridad de la acción y la idea de que la vida de cada cual es una creación y una responsabilidad personal. Unas pocas frases podrían resumir lo esencial de su orientación filosófica: “los hombres hacen la historia sobre la base de condiciones reales anteriores” ... “pero son *ellos* los que la hacen, y no las condiciones anteriores”; “el hombre, ... es *a la vez* el producto de su propio producto y un agente histórico que en ningún caso puede tomarse como un producto”; “el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer de lo que han hecho de él, aunque no se reconozca nunca en su objetivación” (pp. 62-64).

En este sentido Sartre significa la afirmación de una serie de valores y de ideales de acción y de libertad, en un plano ético, político e intelectual, en una dirección completamente opuesta a los valores propuestos por el estructuralismo. Refiriéndose a uno de los máximos representantes de este modelo estructuralista, Marshall Berman escribe: “Foucault ofrece a una generación de refugiados de los sesenta una coartada histórica mundial para explicar el sentimiento de pasividad e impotencia que se apoderó de tantos de nosotros en los setenta. Es inútil tratar de resistir a las opresiones e injusticias de la vida moderna, puesto que hasta nuestros sueños de libertad no hacen sino añadir más eslabones a nuestras cadenas; no obstante, una vez que comprendamos la total inutilidad de todo, podemos por lo menos relajarnos”.<sup>4</sup>

A contrapelo del “panoptismo” de Foucault –la sociedad es una hermética “jaula de hierro” o una “máquina panóptica”, frente a la cual la única alternativa que tenemos es adaptarnos a sus barrotes de hierro o a unos “efectos de poder que prolongamos en nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes”<sup>5</sup>– y del “nuevo eleatismo”<sup>6</sup> –para “alcanzar lo real

3 Sartre, Jean-Paul, Questions de méthode, en *Critique de la raison dialectique*, Éditions Gallimard, Paris, 1960, p. 24. Los números de página que aparecen a partir de ahora en las citas del texto son tomadas de esta edición.

4 Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI editores, Santa Fe de Bogotá, 1991, p. 25.

5 Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, citado por Berman, Marshall, *Opus cit.*, p. 25. Se puede consultar en el libro de Foucault citado el capítulo “El panoptismo”, Siglo XXI editores, México, 1976, pp. 199-230.

6 Según la expresión de Henri Lefebvre que da nombre a su artículo “Claude Lévi-Strauss et le nouvel éleatisme », en *L'idéologie structuraliste*, Éditions Anthropos, Collection Points, No. 66, Paris 1971, pp. 45-110.

hay que dejar de lado lo vivido”: la apariencia, la subjetividad, la ilusión, el devenir, la historia y el movimiento, en nombre de la ciencia, del “sistema” y de la búsqueda de “estructuras invariantes”— que se imponen a través de la vertiente estructuralista de la generación intelectual que predomina en los años sesenta en Francia, Sartre significa la reivindicación de un espacio para la lucha y para el combate, y la afirmación de los valores de transformación de la vida personal o colectiva, en el marco de las posibilidades de la libertad y la creación humana: el hombre se podrá encontrar alienado, mixtificado o cosificado, nos dice en *Problemas de método*, pero sigue siendo un hombre.

### *La biografía*

**P***roblemas de método* es un libro escrito en el umbral de la transición entre los dos momentos de la vida intelectual francesa que hemos descrito. El texto es, en un primer momento, un documento eminentemente coyuntural (un “ensayo de circunstancia”), pero poco tiempo después se convierte en un componente orgánico de la obra del filósofo y la mejor expresión resumida de la orientación de sus estudios durante los últimos veinticinco años de su vida. Fue escrito en 1957 por encargo de una revista polonesa que quería consagrar un número completo a la cultura francesa y un capítulo a la “situación del existencialismo en 1957”; apareció poco después reproducido en la revista *Les Temps modernes*, “modificado para adaptarlo a los lectores franceses”; y, finalmente, se convirtió en la primera parte de la *Crítica de la razón dialéctica*, la segunda gran síntesis filosófica de Sartre después de *El Ser y la Nada*.

*Problemas de método* se inscribe en la dinámica del proyecto intelectual definido por Sartre desde sus primeros escritos, literarios o filosóficos, pero significa a su vez una discontinuidad con respecto a ellos. Además de la notable producción literaria de los primeros años, que le dio un papel preponderante en el mundo cultural y lo convirtió en un escritor notable, conocido en Francia y en el exterior, como *La Náusea* (1938) o la colección de cuentos recogidos en *El Muro* (1939) entre otros, la primera gran obra filosófica de Sartre es *El Ser y La nada* (1943), de inspiración fenomenológica y basada en una filosofía de la conciencia. En los años cincuenta se da una apertura de Sartre a los temas de la historia y de la sociedad, a través del estudio de grandes personajes de la literatura. El antecedente remoto es la obra *Baudelaire* (1947) y *San Genet, comediante y mártir* (1952), un gran trabajo sobre el poeta Jean Genet, su amigo personal, que además de gran

escritor tenía inclinaciones delincuenciales que lo llevaban de cuando en cuando a pasar temporadas en la cárcel y a pedir el auxilio y la protección de sus amigos. Los principales lineamientos metodológicos que aparecen expuestos en *Problemas de método* están desarrollados de manera explícita e implícita en estos trabajos anteriores en los que se repiten, incluso, muchas frases de manera casi literal.

La *Crítica de la razón dialéctica* aparece en 1960 y puede ser considerada como el segundo volumen de su gran obra filosófica, con el mérito de que representa una inmensa apertura tanto a los problemas de la historia y de la sociedad como a las ciencias humanas en general (el marxismo, el psicoanálisis, la lingüística, la antropología, la sociología, etc.). Habría que preguntarse si esta apertura a los problemas de la sociedad ya estaba implícita en la conceptualización filosófica inicial o si irrumpe en discontinuidad con ella. *Problemas de método* constituye, entonces, como preámbulo de su segunda obra filosófica, el texto más emblemático y condensado de lo que es su nueva orientación; el documento que mejor expresa el gran viraje del autor al análisis del mundo social, a partir sobre todo del estudio de las biografías y la producción de los grandes autores.

Los lineamientos metodológicos que Sartre utiliza en *Problemas de método* son posteriormente desarrollados en el libro *El idiota de la familia* (1971), un estudio sobre Flaubert, su vida y su obra, en tres inmensos tomos. Se trata de la gran obra final de la vida de Sartre, escrita a la sombra del ruido intelectual de su momento y basada en unos supuestos que van a contrapelo de lo que son los criterios impuestos en los años sesenta por la “generación estructuralista”. Si en ese momento se habla de la “muerte del hombre” y de la subjetividad como una ilusión o una especie de “efecto de superficie”, lo que se propone Sartre es precisamente estudiar la vida de un hombre. El objetivo de la obra, como lo dice el propio autor, es indagar “qué podemos saber de un hombre hoy en día” y tratar de responder con el estudio de un caso concreto: “¿Qué sabemos –por ejemplo– de Gustave Flaubert?”. Y agrega más adelante: “Un hombre no es nunca un individuo; sería mejor llamarlo un universal singular: totalizado y, por eso mismo, universalizado por su época, él mismo la retotaliza al reproducirse como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, reclama ser estudiado simultáneamente desde las dos perspectivas”. El estudio, como se puede observar en la cita transcrita, está organizado en términos de una dialéctica compleja entre la universalidad y la singularidad y no en los términos simples de un

estructuralismo que disuelve las singularidades en las grandes generalidades de las estructuras.

Sartre, pues, durante los años sesenta, trabajando en silencio, se dedica a aplicar los lineamientos metodológicos ya esbozados en *Problemas de método* al estudio concreto de un personaje. A través de la historia de un hombre, Flaubert, y de una obra, *Madame Bovary*, el filósofo debate y refuta, sin que ese fuera siquiera su objetivo, las vanas querellas del mundo intelectual francés de ese momento. En gran medida, en estos trabajos de Sartre se encuentran resueltos buena parte de los falsos problemas que en ese momento se estaban debatiendo en la escena intelectual francesa.

A finales de los años setenta nos encontramos con autores que comienzan a redefinir los parámetros del estructuralismo a ultranza de los sesenta y a acercarse de nuevo a la perspectiva sartriana, tan vilipendiada en ese momento, en contraste con la década anterior. El caso más notable es el del sociólogo Bourdieu en su libro *Le sens pratique* (1978), en el que dedica un capítulo al filósofo en su intento por superar los falsos problemas de un “estructuralismo ventrílocuo” que convertía la subjetividad del actor social en una simple marioneta ciega, movida por fuerzas que escapan por completo a su control. También habría que resaltar la preocupación por la subjetividad que se convierte en el tema de las obras finales de Michel Foucault, publicadas después de su muerte.

En síntesis, pues, *Problemas de método*, a pesar de ser una obra relativamente coyuntural, desordenada, inconclusa, intermitente en el desarrollo de sus temas, relativamente improvisada, muy probablemente escrita en algún café de París, no deja de ser la mejor expresión resumida de la orientación fundamental del pensamiento de Sartre de la segunda y última parte de su vida, y la síntesis de su último proyecto intelectual.

### *El contenido*

**E**l propósito fundamental de *Problemas de método* puede ser descrito en los términos del propio Sartre: la idea es mostrar, a partir del desarrollo del problema de la relación entre la existencia y el saber, el conflicto que, en su opinión, desgarró la filosofía de su momento, desde la perspectiva de una pregunta: “¿tenemos hoy en día los medios para constituir una antropología estructural e histórica?”. La respuesta a esta pregunta pasa entonces por interrogar las diversas corrientes y disciplinas para descifrar el aporte que cada una de ellas puede hacer a su solución.

Y lo primero que tiene Sartre frente así es el marxismo y el existencialismo (vinculado con su propia trayectoria): el materialismo histórico, por un lado, “proporcionaba la única interpretación válida de la historia”; el existencialismo, por otro, “seguía siendo el único enfoque concreto de la realidad”. ¿Y por qué, se pregunta el filósofo, el existencialismo había logrado conservar su autonomía y no se había disuelto en el marxismo dada su preponderancia? La razón procede de una circunstancia que Sartre describe en los siguientes términos: “... después de habernos atraído como la luna atrae las mareas, después de haber transformado todas nuestras ideas, después de haber liquidado en nosotros las categorías del pensamiento burgués, el marxismo precipitadamente nos dejaba en el aire; no cubría nuestra necesidad de comprender; en el terreno particular donde estábamos ubicados, no tenía ya nada de nuevo que enseñarnos porque se había detenido” (pp. 24-28). ¿Y cuál era para Sartre el “terreno particular” en el cual se encontraba ubicado? ¿Cuáles eran aquellas cuestiones fundamentales que el marxismo no podía resolver? Y responde: “lo que nos interesaba eran los hombres reales con sus trabajos y sus penas”; “es de lo concreto total que queríamos partir, y es a lo concreto absoluto a lo que queríamos llegar: ‘el hombre y las cosas en su existencia concreta’”. Esta “exigencia de concreción”, se convierte entonces en el criterio fundamental para responder a la pregunta que orienta los *Problemas de método*. Y el primer derrotero, entonces, es interrogar el marxismo desde esta perspectiva.

En *Problemas de método* aparece probablemente la primera declaración explícita de Sartre con respecto al marxismo. Su posición filosófica había sido durante muchísimos años relativamente ajena al marxismo y, dicho sea de paso, al psicoanálisis, al que refutaba en nombre de una filosofía de la conciencia. Frente al marxismo, su actitud expresa un doble reconocimiento: de su importancia, por un lado, y de su esclerosis, por el otro. El gran reto del texto que comentamos es comenzar a enfrentar el problema de pensar el marxismo, en el marco de una pregunta por una antropología que combine al mismo tiempo una perspectiva estructural y una dimensión histórica, y de una exigencia de concreción, proveniente del existencialismo.

El marxismo es considerado, en primer lugar, como la “insuperable filosofía de nuestro tiempo”; la teoría que ha logrado resolver el problema de la relación entre la existencia y el saber, entre el ser social y la conciencia social. Pero, en segundo lugar, hay que reconocer que el marxismo se ha detenido porque se ha esquematizado, vulgarizado y dogmatizado al extremo. El proyecto, entonces, es repensarlo, reelaborarlo, volverlo a considerar



porque el marxismo ofrece el único marco global donde es posible integrar las disciplinas que nos permiten hacer inteligible la situación contemporánea. Desde este punto de vista la *Crítica de la razón dialéctica*, como realización del proyecto esbozado en *Problemas de método*, es probablemente la primera gran obra filosófica que intenta pensar de nuevo el marxismo de manera global e intenta ponerlo en relación con la evolución moderna de la filosofía y el desarrollo de las ciencias sociales. La *Dialéctica negativa* (1966) de Theodor Adorno, la *Ontología del ser social* (1976) de Georg Lukács o la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) de Jürgen Habermas, inspiradas en el mismo propósito, son obras posteriores.

La invitación de Sartre es un regreso al pensamiento de Marx en lo que tiene de complejo, en contravía con el marxismo imperante. Su propuesta es que el marxismo se abra a la posibilidad de ser enriquecido y completado con teorías adicionales –las llamadas por él “disciplinas auxiliares”– y con los grandes resultados de la cultura, que muchas veces se desarrollaron en contra suya, debido a su cierre y a su dogmatismo: el psicoanálisis, el existencialismo, la sociología norteamericana, la lingüística, la historia, etc., de modo que se pueda responder al reto de construir una concepción del hombre en sociedad a la altura de nuestro tiempo.

El texto de Sartre, como ya hemos observado, es desorganizado y utiliza una serie de categorías que no necesariamente define. Este rechazo de la definición es una característica que se deriva de su concepción de la dialéctica, como uno de sus comentaristas lo observa: “Sartre tiende a emplear sus términos más que a definirlos. Eso está de acuerdo con su estrategia dialéctica en que, en cada nivel de lo concreto, los términos [...] revisten nuevos significados e integran los precedentes en más amplias síntesis”.<sup>7</sup> Este hecho innegable nos plantea algunos problemas para dar una idea más precisa del sentido de su texto. No obstante, podríamos afirmar que el libro oscila entre dos perspectivas: criticar las características de un marxismo dogmático y vulgar, por una parte, y definir las condiciones de un pensamiento verdaderamente vinculado a las orientaciones de Marx, por la otra. Por ello elaboramos un conjunto de parejas para exponer las reflexiones de Sartre con el fin de reconstruir, a partir del contraste entre los dos términos, los puntos cardinales de sus orientaciones. Estas exigencias son tres: una exigencia de concreción, una exigencia de extraer los conocimientos de la experiencia y un retorno al verdadero sentido del método de Marx, al doble movimiento que lo define

---

7 Laing, R.D., Cooper, D.G., *Raison et violence*, Payot, Paris, p. 8.

y que Sartre va a denominar como el “método progresivo regresivo”. Cada una de estas exigencias se desdobra en una crítica al marxismo simplificado, vulgar y esquemático, como veremos en seguida.

### *La interpretación de Marx*

**M**arx constituye, para Sartre, junto a Descartes y Locke, a Hegel y a Kant, uno de los raros momentos de creación filosófica que se presentan entre los siglos XVII y XX. Para dar cuenta de esta afirmación el libro comienza por la reconstrucción del debate filosófico alrededor del cual se inscribe la aparición del pensamiento de Marx en el Siglo XIX, a partir de la reconstrucción de la posición de Marx en la polémica entre Hegel y Kierkegaard, a propósito de la manera como resuelve el problema de la relación entre el ser y el saber. Se trata, de alguna manera, de desplazar el debate entre el existencialismo y la filosofía de la conciencia al campo de la confrontación entre Hegel y Kierkegaard, considerado este último, por muchos, el padre del existencialismo; en otros términos, lo que Sartre intenta llevar a cabo es la construcción de un escenario de discusión en el cual dos personajes (Hegel y Kierkegaard) representen las posturas contradictorias que desgarran su propio pensamiento.

Kierkegaard representa uno de aquellos pensadores que Sartre llama “hombres relativos” o “ideólogos”, que si bien no elaboran un gran sistema, aparecen al lado de los “grandes espíritus que definen el horizonte de la cultura en un momento dado”, “se alimentan con el pensamiento vivo de los grandes muertos”, “explotan el ámbito” y pueden llegar incluso a “introducir algunas modificaciones internas en el sistema global en el cual aparecieron”. El centro del debate que desde Kierkegaard se puede reconstruir con respecto a Hegel es la crítica del conocimiento y su alcance.

Kierkegaard, según Sartre, tiene razón contra Hegel, en la medida en que “hace hincapié sobre todo en la irreductibilidad de una determinada situación al pensamiento y en su primacía”. La existencia humana es refractaria al saber; el sufrimiento es absolutamente irreductible a la razón: se puede conocer una pasión por sus causas, diría Sartre, pero no por eso la pasión se elimina. El sufrimiento humano nos indica, entonces, que existe una primacía y una irreductibilidad de la existencia frente al saber (p. 20).

Sin embargo, Hegel también tiene razón contra Kierkegaard al buscar en las diferentes situaciones humanas la manera concreta como el espíritu se objetiva, se aliena y se exterioriza en las cosas; pero también la forma como

se recupera después de cada alienación y reintegra racionalmente lo que ha sacado fuera de sí. O dicho en los propios términos del filósofo: “el hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda enajenación es superada por el conocimiento absoluto del filósofo”; “es el concreto verdadero lo que el filósofo de Jena contempla por sus conceptos y la mediación se presenta siempre como un enriquecimiento”.

Marx, para Sartre, tiene razón a la vez contra Hegel y contra Kierkegaard. De Hegel recoge la idea de lo concreto y de Kierkegaard la primacía de la existencia humana sobre el saber; y a partir de esta doble exigencia elabora una nueva síntesis. A la manera de Kierkegaard, afirma “la prioridad de la existencia humana”, la primacía de la acción (el trabajo y la praxis social) sobre el conocimiento, así como su heterogeneidad. La alienación es una realidad histórica que no se reduce a una idea y no se resuelve simplemente con un juicio intelectual porque tiene una consistencia material irreductible; por consiguiente, no basta con entenderla; hay que transformar la situación en la cual se presenta: la enajenación constituye una realidad histórica “perfectamente irreductible a una idea”. Pero a partir de Hegel, Marx toma distancia de Kierkegaard para no disolver la existencia humana “en la subjetividad vacía de una pequeña burguesía puritana y mistificada”. De Hegel, nos dice Sartre, Marx recoge lo que va a ser el “telos” fundamental de sus orientaciones: “el hombre concreto en su realidad objetiva”.

A diferencia de la lectura estructuralista que se impone en Francia en los años sesenta, la lectura que hace Sartre pone en primer plano una “exigencia de concreción”, que busca “alcanzar a las personas y a las cosas en su existencia concreta”. Marx es “el primero en afirmar la especificidad de la existencia humana” y en tomar “al hombre concreto en su realidad objetiva”; pone en el centro de su investigación a un “hombre que se define a su vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo, es decir, por su lucha contra las cosas y contra los hombres” (p. 21).

En el marco de esta interpretación las “entidades objetivas” que el marxismo describe (modos de producción, clases, etc.) son formas abstractas, que sólo pueden aislarse y tienen sentido como construcciones metodológicas, ya que el verdadero soporte de la vida social es “la vida real, de los individuos vivos reales”, que viven en condiciones definidas, y que hablan el “lenguaje de la vida real”, según la célebre expresión de *La Ideología alemana*. Sartre nos presenta, pues, una concepción humanista del pensamiento de Marx, que afirma la especificidad del acto humano y

su irreductibilidad a las condiciones que lo determinan. Desde esta perspectiva los acontecimientos históricos no se agotan en una significación conocida de antemano, ni son tampoco un “residuo contingente” de un proceso estructural y abstracto. Las premisas del método de Marx, nos dice el filósofo, son los hombres mismos.

Esta interpretación de Marx contrasta punto por punto con la que presenta el estructuralismo de los años sesenta. Althusser, sin solución de continuidad con el marxismo mecanicista y vulgar aunque de manera más sofisticada —y no sin hacer algunos aportes importantes, hay que reconocerlo— nos ofrece una concepción del marxismo, cientifista y positivista, en la que se ahoga toda forma de subjetividad, de acción consciente y de intencionalidad.<sup>8</sup> La historia ya no es la hechura de los hombres concretos, sino el efecto de unas entidades impersonales y abstractas, que imponen ciegamente su lógica. El acento se desplaza a entidades objetivas y anónimas, que se consideran como los verdaderos agentes de la historia (modos de producción, fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, clases, etc.); a estructuras y procesos reales que hablan el “lenguaje de la producción”, y ponen entre paréntesis a los individuos que intervienen, sirven de base y son portadores de esos procesos. Se trata pues de una interpretación estructuralista, claramente anti-humanista, del pensamiento de Marx.

### *La crítica al marxismo vulgar*

**E**l marxismo para Sartre, a pesar de ser la “insuperable filosofía de nuestro tiempo”, se ha simplificado y dogmatizado, se ha transformado en una colección de generalidades vagas, en un conjunto de “esquemas *a priori*” en los que se hace entrar a la fuerza los acontecimientos y las personas, con el resultado de que, en lugar de “profundizar en los hombres reales” o en los procesos singulares, se “los disuelve en un baño de ácido sulfúrico”.

Las construcciones dogmáticas y vulgares del marxismo, propias de los más importantes marxistas de su momento,<sup>9</sup> funcionan con base en dos grandes orientaciones: la primera se puede definir como una “voluntad *a*

8 Cfr. Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1967; y Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El Capital*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1969.

9 Los análisis lukacsianos contenidos en el libro *La destrucción de la razón* (1953) constituyen uno de los objetivos privilegiados de Sartre en su texto, y un ejemplo paradigmático de lo que sería esta “voluntad *a priori* de conceptualización”.

*priori* de conceptualización” y la segunda, como un intento de “liquidar la particularidad”. Frente a cada una de ellas Sartre construye las dos exigencias claves de su reinterpretación del marxismo: contra la primera, la exigencia de extraer los conceptos de la experiencia: “el examen sin prejuicios del objeto histórico”; y contra la segunda, la exigencia de particularizar.

La “voluntad *a priori* de conceptualización”, consiste en que los marxistas tienen una serie de teorías y de definiciones prefabricadas, un aparato conceptual previamente establecido, y cuando estudian un fenómeno concreto lo que hacen es tratar de subsumirlo en ese aparato. Para explicar en qué consiste esta “voluntad *a priori* de conceptualización” Sartre apela a la diferencia que Kant construye al final de la *Crítica de la razón pura* entre “ideas reguladoras” de la experiencia y “conceptos constitutivos” de la experiencia.<sup>10</sup> Según el filósofo alemán, hay ciertas ideas en el espíritu humano que, aunque carecen de un sustrato en la realidad (no son principios constitutivos de la experiencia) desempeñan un papel de ideas reguladoras y sirven como referencia de orientación para la elaboración y la construcción de la experiencia.

Los conceptos marxistas, según Sartre, tienen función “de ideas reguladoras”, pero el marxismo vulgar, por el contrario, los transforma en “conceptos constitutivos” de la experiencia, que “se plantean por sí mismos como un conocimiento ya totalizante”. El marxista transforma un “saber pasado” en un “conocimiento eterno”; su preocupación es cómo reconocer, en cada nueva circunstancia, un conjunto de entidades que ya existen *a priori* para él.

Esto ocurre tanto en el plano de las interpretaciones como de la política misma, y Sartre cita a este respecto varios casos paradigmáticos: el marxismo de la Unión Soviética, por ejemplo, país donde el pensamiento de Marx se convirtió en una ideología, consistente, entre otras características, en la construcción artificial de una separación entre la teoría, considerada “como un conocimiento puro y fijo”, y la práctica, convertida en “un empirismo sin principios”. Los dirigentes del partido tenían miedo de que el “libre desenvolvimiento de la libertad” rompiera la “unidad del combate”. Si la experiencia no podía comprobar las previsiones de los planificadores, la única alternativa es que estuviera equivocada. La teoría debía reflejar “las decisiones tomadas por la planificación” e, incluso, si era necesario, hacer una “violencia idealista a los hechos” (p. 25).

---

10 Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1994, Apéndice a la dialéctica trascendental: El uso regulador de las ideas de la razón pura, pp. 530-546.

El otro caso paradigmático es la manera como se interpretan en su momento los acontecimientos de Hungría de 1956 por parte de los aparatos de los partidos comunistas o de los marxistas en sus diversas vertientes. Incluso antes de conocer un informe sobre lo sucedido, todos tenían ya formada en la cabeza una idea previa, en función de la posición política desde la cual leían los hechos; se podía tratar de “una agresión de la burocracia rusa contra los Consejos obreros, o de una rebelión de las masas contra el sistema burocrático, o de un intento contrarrevolucionario que había sabido reprimir la moderación soviética” (p. 26). Después de que se conocieron las noticias de lo sucedido, nos dice Sartre, no se supo de ningún marxista que hubiera cambiado de opinión; en otros términos, si los hechos no coincidían con las teorías prefabricadas en la cabeza, peor para los hechos.

Sartre destaca con mucho vigor la necesidad de romper con los esquemas de conceptualización *a priori* como la única manera de encontrar el verdadero pensamiento de Marx. Estos esquemas son una manera “de hacer violencia a la realidad”, de someter “*a priori* los hombres y las cosas a las ideas”, “de dejar de lado los detalles molestos”, “de simplificar groseramente los datos”, “de conceptualizar el acontecimiento antes de haberlo estudiado”. Se trata de un tipo de análisis que consiste en deshacerse del detalle, en forzar el significado de algunos acontecimientos, en desvirtuar los hechos e, incluso, en inventar nociones para después encontrar, por debajo, como su sustancia, “conceptos sintéticos, inmutables y fetichizados” (pp. 25-26). Sartre, por el contrario, pone en primer plano la exigencia de reducir al mínimo la parte de la casualidad en la explicación de los hechos (p. 26).

Para Marx no hay conceptos *a priori*. El “saber previo”, según la expresión utilizada por Sartre, es un conjunto de “principios directores”, de “indicaciones de tareas” y de problemas, que asume la función “de idea reguladora” de la experiencia, y no de “principio constitutivo”. Para estudiar, por ejemplo, un aspecto particular, como la pequeña burguesía francesa en 1848, Marx en *La Lucha de clases en Francia* o en el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* no apela a un concepto previo sino que va a la experiencia para tratar de encontrar las características específicas que la determinan como realidad singular en ese momento y que “el concepto no puede extraer de sí mismo” (p. 27). “¿Qué es lo que hace que no seamos simplemente marxistas?”, se pregunta Sartre. Y responde: “para nosotros las afirmaciones de Engels y de Garaudy [...] nos parecen insuficientemente determinadas y por lo tanto susceptibles de otras interpretaciones; en una palabra, [...] son ideas reguladoras. Por el contrario, el marxismo contemporáneo encuentra

que son claras, precisas, unívocas; para él constituyen ya un saber. A nosotros por el contrario nos parece que todo está por hacerse: hay que encontrar el método y constituir la ciencia” (p. 33).

Es sorprendente constatar las inauditas e insólitas coincidencias entre lo que dice Sartre en 1957 con lo que afirmaba Max Weber cincuenta años atrás en el artículo *“La Objetividad cognoscitiva en la ciencia y la política social”*, en el que lleva a cabo igualmente una crítica del marxismo vulgar de su época. El sociólogo intenta resolver la siguiente pregunta: ¿cuál es la significación de la teoría y de la conceptualización teórica para el conocimiento de la realidad cultural?<sup>11</sup> Y para hacerlo utiliza la diferencia de Kant entre idea reguladora y principios constitutivos de la experiencia. La teoría, o sea el saber anterior, es una idea reguladora a partir de la cual se ordena una experiencia y no un principio constitutivo de esa experiencia; la teoría, por el contrario, funciona como un “medio de contraste” a partir del cual se definen los problemas y las preguntas y se hace inteligible una realidad.

La segunda tendencia que se encuentra presente en el marxismo vulgar es el afán de “liquidar la particularidad”. El marxismo, dice Sartre, “permite situar”, es decir, “determinar el lugar real del objeto en cuestión en el proceso total”; definirlo “a partir de los factores de los que depende y por la acción real que ejerce” (p. 33); en otros términos, sustituir la particularidad de un acontecimiento o de cualquier elemento en cuestión por una generalidad. Sartre resume en una frase sintética el núcleo de su crítica: “Pensar, para la mayoría de los marxistas contemporáneos, es pretender totalizar y, bajo este pretexto, sustituir la particularidad por un universal; es pretender llevarnos a lo concreto y presentarnos bajo este título determinaciones fundamentales pero abstractas” (p. 40).

“Comprender las cosas en su particularidad”: esta es la exigencia que no tiene sentido en amplios sectores marxistas del momento; a muchos les basta con reducir los aspectos particulares a una generalidad bajo el supuesto de que la expresión singular y concreta sólo constituye una “manifestación ejemplar” de la universalidad construida, sin ningún interés por explicar, describir o definir las peculiaridades concretas. Detrás de la invitación a ir de la particularidad a la universalidad existe el supuesto de que se está yendo de la apariencia a la realidad: “El marxista, dice Sartre, se ve impulsado a considerar como una apariencia el contenido real de una conducta o de un

---

11 Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993, pp. 74-101.

pensamiento y, cuando disuelve lo particular en lo universal, tiene la satisfacción de creer que reduce la apariencia a la verdad” (p. 40).

Este procedimiento constituye, según Sartre, una práctica terrorista que “se asimila a la práctica unificadora de los burócratas”: las determinaciones específicas “despiertan las mismas sospechas que las personas en la realidad”. Hay allí una negativa a diferenciar y un afán “de asimilación total al precio del menor esfuerzo”, un “movimiento perpetuo hacia la identificación”. De esta manera, dice el filósofo, se transforma “en sueño paranoico la única filosofía que puede realmente captar la complejidad del ser humano” (p. 43). En una sola frase se puede expresar a cabalidad la síntesis de las orientaciones sartrianas en el sentido en que las tomamos aquí: “Valéry es un intelectual pequeñoburgués, eso no deja lugar a duda. Pero no todo intelectual pequeñoburgués es Valéry. La insuficiencia heurística del marxismo contemporáneo se encuentra comprendida en estas dos frases” (p. 44).

### *La exigencia de concreción*

Una “exigencia de concreción”, como ya lo hemos observado en varios momentos, constituye la orientación fundamental de las propuestas filosóficas que Sartre elabora en *Problemas de método* en varios sentidos: una “exigencia de concreción” estuvo en el origen de su carrera intelectual y de su compromiso con el existencialismo; una “exigencia de concreción” es la que define el lugar de Marx en la historia de la cultura; una “exigencia de concreción” es el punto de partida desde donde se construyen las críticas al marxismo contemporáneo; y una “exigencia de concreción” constituye el centro de las posibilidades de convergencia entre el marxismo, el existencialismo y las llamadas “disciplinas auxiliares” como el psicoanálisis, la lingüística, la sociología norteamericana, la psicología social, etc.

La “exigencia de concreción” se transforma entonces en una exigencia metodológica, es decir, en la búsqueda de un marco general en el cual puedan encontrar un lugar las diferentes disciplinas. Por ello buena parte del texto *Problemas de método* no es otra cosa que el esfuerzo por redefinir, en estrecha relación con el existencialismo, los términos del método que el marxismo vulgar había transformado en una serie de exigencias abstractas que dejaban por fuera la originalidad de los hechos y de los acontecimientos y la creatividad de la acción de las personas concretas. Si se quiere resumir en pocas palabras el aspecto positivo, el lado constructivo, de los análisis que Sartre presenta en su libro, se podría hacer en los siguientes términos:



Sartre propone una vuelta al verdadero método de Marx y, en particular, al doble movimiento dialéctico que lo constituye.

En la tercera parte de la *Introducción general a la crítica de la economía política*,<sup>12</sup> Marx presenta las características generales de lo que considera su método y lo hace a partir de la utilización de diferentes parejas de categorías: abstracto/concreto, simple/complejo, análisis/síntesis; unidad/diversidad, etc. Con vistas a una breve exposición haremos hincapié sobre todo en el uso que hace de las categorías de lo abstracto y lo concreto.

El método se presenta como un doble movimiento que se levanta progresivamente “de la base sólida que es lo real y lo concreto” hasta “las abstracciones cada vez más finas para alcanzar las categorías más simples”. En ese momento es necesario rehacer el viaje en sentido opuesto, para llegar de nuevo a lo concreto; pero en este momento, nos dice Marx, ya no se tendría “una idea caótica del conjunto sino un rico conjunto de determinaciones y de relaciones complejas”. Sin embargo, es necesario ir un poco más lejos en la descripción, ya que hay aquí un empleo ambiguo (o anfibológico) del significado de las categorías de lo abstracto y lo concreto, de acuerdo con los distintos momentos del doble movimiento dentro del cual se definen. Para comprender su sentido es necesario tener en cuenta una diferencia esencial entre la dirección del pensamiento y la dirección de la realidad, ya que lo que constituye el punto de partida de la realidad es el punto de llegada del pensamiento. Lo concreto, “como idea caótica del conjunto” o “visión caótica del conjunto” (según las expresiones de Marx) es el punto de partida del pensamiento. Este concreto es abstracto en la medida en que se trata de un punto de partida que carece aún de determinaciones. El punto de llegada del pensamiento es también lo concreto, pero con otro significado: “un rico conjunto de determinaciones y relaciones complejas”.

Para llegar a lo concreto como “rico conjunto de determinaciones”, el pensamiento debe hacer un rodeo. De lo concreto, como “visión caótica del conjunto”, debe regresar a las nociones abstractas; debe captar “abstracciones cada vez más finas hasta alcanzar las categorías más simples”. Así procedió, según Marx, la economía política clásica que “termina siempre por descubrir, por medio del análisis, una serie de relaciones generales abstractas que son determinantes, como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc.”. Pero

---

12 Marx, Karl, *Introduction générale à la critique de la économie politique*, en «Grundrisse» coll. 10/18, No. 732, pp. 58-60. Todas las citas siguientes son tomadas de este texto; por consiguiente, no lo indicaremos al pie de página.

las nociones así definidas siguen siendo abstractas en la medida en que se encuentran aisladas por el pensamiento “del conjunto concreto, vivo” al cual pertenecen. El primer movimiento debe completarse con un segundo movimiento, que permita “reproducir lo concreto por medio del pensamiento”. Las abstracciones que el pensamiento construye no son, pues, más que puntos intermedios en su intento de alcanzar lo concreto. Con relación a esta finalidad todos los caminos del pensamiento aparecen como las etapas de un recorrido.

El método de Marx tiene sentido solamente si se tiene en cuenta el doble movimiento dialéctico que lo caracteriza y la finalidad intrínseca que le es propia, o sea alcanzar lo concreto, como punto de llegada del pensamiento y punto de partida de la realidad: “Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de numerosas determinaciones, es la unidad de la diversidad. Para el pensamiento, es un proceso de síntesis y un resultado, y no un punto de partida. A nuestros ojos es el punto de partida de la realidad y por consiguiente también de la intuición y de la representación”. Lo que el pensamiento busca con sus procedimientos es la reproducción de lo concreto: el método es “la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de lo concreto pensado”.

Cuando Sartre reclama como objetivo esencial de un planteamiento verdaderamente vinculado al sentido original de Marx “la valoración del proceso como totalidad singular”, no hace más que reproducir una idea que se encuentra muy claramente expresada en la presentación del propio Marx, como acabamos de ver. Para la mayoría de los marxistas el método se reduce a su primer movimiento: reducir lo abstracto (como “visión caótica del conjunto”) “a una realidad verdaderamente concreta” que, en realidad, “no es más que una determinación abstracta”; tratan de presentarnos, en nombre de lo concreto, determinaciones generales, pero abstractas, no reconocen el movimiento hacia lo concreto, el proceso de engendramiento de lo concreto como tal. Hablando por ejemplo de la importancia que los marxistas conceden al “análisis de la situación”, afirma: “es evidente en efecto que este análisis no puede bastar”, y que es “el primer momento de un esfuerzo de reconstrucción sintético”; pero todo indica, también, que es “indispensable para la reconstrucción posterior de los conjuntos” (p. 40).

El método de Marx, tal como es presentado en el tercer capítulo del texto que comentamos, es definido por Sartre, en sus propios términos, como un método “progresivo-regresivo”, en dos movimientos, que rechaza de antemano cualquier forma de apriorismo. En un primer momento “regresivo”, se trata

de agotar el objeto de estudio en su singularidad, es decir, de precisar el “conjunto sintético” y “la jerarquía de situaciones heterogéneas” que definen las condiciones a partir de las cuales se produce un acontecimiento o la vida de una persona, atendiendo no sólo a los aspectos particulares, sino también a las estructuras sociales, tanto en su generalidad, como en la forma en que son vividas en el espacio particular de una vida, en la infancia, o a través de la familia. Este primer movimiento descubre “las determinaciones generales” y está orientado “a situar en su generalidad” el objeto en cuestión.

En un segundo momento “progresivo” se trata de entender el proceso que conduce, desde dichas condiciones a un resultado determinado: una obra, un gesto, una vida, etc. La idea, según el filósofo, consiste “en iluminar las estructuras más profundas por la originalidad del hecho considerado para poder determinar, a cambio, esta originalidad por las estructuras fundamentales” (p. 40). Las “determinaciones fundamentales” de carácter general, que el análisis construye en su camino hacia lo concreto, siguen siendo abstractas “si las cortamos de las realidades que las soportan y que ellas modifican” (p. 41). La totalización dialéctica consiste, para Sartre, en poner en relación estas determinaciones abstractas con las realidades que las soportan. Pero este paso no se puede entender de manera mecánica, sino por la mediación de *un proyecto* (concepto caro al existencialismo), a través del cual el hombre da sentido a sus actos, trasciende y supera su situación objetiva para alcanzar un resultado haciendo uso de su capacidad creadora, de su libertad, de su posibilidad de “hacer el mundo”. Aquí una vez más se afirma la idea de que el hombre no es sólo un efecto de unas condiciones objetivas, sino un “complejo de posibilidades” que se define por su capacidad de superación de las circunstancias en que vive, a través del trabajo y la acción concreta.<sup>13</sup>

En el marco de este método, síntesis entre la preocupación existencialista por “lo vivido” y la “exigencia de concreción” de Marx, Sartre desarrolla el problema de las “mediaciones sociales”: “falta al marxismo una jerarquía de mediaciones” (p. 44) entendidas como el conjunto de determinaciones que permiten “engendrar lo concreto”, es decir, dar el paso desde las grandes universalidades (el contexto, las estructuras, etc.) hasta las características singulares de la persona o del acontecimiento estudiados. El estudio de las “mediaciones” nos permite establecer el nexo entre la particularidad de una

---

13 Remito al lector al esbozo que hace Sartre de su estudio posterior sobre Gustave Flaubert, p. 89 en adelante.

vida y las condiciones generales de la vida social; entre la persona concreta (la clase, la familia, la historia personal) y el conjunto social.

Y es, precisamente, en el espacio definido por estas mediaciones donde es posible integrar al marxismo las llamadas “disciplinas auxiliares”. Una mediación esencial, para Sartre, es la familia, como “el punto de inserción del hombre en su clase”, como “mediación entre la clase universal y el individuo”. Esta mediación constituye el punto de convergencia entre el marxismo y el psicoanálisis, considerado este último como “un método que se preocupa sobre todo por establecer la manera como el niño vive sus relaciones familiares en el marco de una sociedad dada”. Sartre decía que “los marxistas de hoy no se preocupan sino por los adultos”; operan como si nacióramos “en la edad en que ganamos el primer salario”, olvidando que la experiencia de la alienación y de la cosificación, antes que en el propio trabajo, “se vive primero, como niño, en el trabajo de los padres” (p. 47).

El “telos” fundamental del pensamiento de Marx, en la interpretación de Sartre, es lo concreto, como “totalización jerarquizada de las determinaciones y de las realidades jerarquizadas” (p. 40). Este aspecto y el doble movimiento dialéctico del método constituyen los dos problemas principales alrededor de los cuales gira su reflexión en *Problemas de método*. Se trata de dos exigencias fundamentales que definen la orientación esencial del pensamiento de Marx, y la única razón de ser de un marxismo que aún se quiera presentar como vivo.

### *La vigencia*

¿Quién lee hoy a Sartre, para muchos un autor olvidado, y más aún un libro como *Problemas de método* en el cual lo que está en juego es una lectura de Marx, un filósofo que tampoco parece ya despertar mucho interés? Trataremos de mostrar que este libro, más allá de la circunstancia en que fue escrito, sigue siendo un texto de primera importancia en la filosofía y las ciencias sociales, si sabemos ubicarnos más allá de unas modas intelectuales que nos prescriben lo que debemos leer para “estar a tono” y que no se compadecen en lo más mínimo con la calidad de las obras o sus contenidos, porque funcionan de acuerdo con los vaivenes del mercado o las exigencias mediáticas.

*Problemas de método* es importante, en primer lugar, porque representa el croquis o los “planos metodológicos” de una serie de obras fundamentales del propio Sartre, que han sufrido el olvido como consecuencia de los mo-

vimientos mediáticos, pero que hoy en día podrían ser consideradas como clásicas de la filosofía y las ciencias sociales. Ya hemos observado al comienzo la paradójica suerte de la figura de Sartre, elevado en un primer momento a “príncipe de los intelectuales” y en un segundo momento relegado, olvidado e, incluso, vilipendiado. En estas condiciones es difícil que sus obras no corrieran la misma suerte de su autor. Últimamente se ha producido un renacimiento de su figura y muchos reconocen que, más allá de los ciclos de la moda, el valor de su obra es actual y permanente. Los estudios sobre Baudelaire, Jean Genet y Flaubert pueden ser considerados como emblemáticos de lo que es un trabajo transdisciplinario entre la filosofía, la sociología, el psicoanálisis, la lingüística, la antropología y la crítica literaria.

*Problemas de método* es importante, en segundo lugar, porque nos invita a relacionarnos en otros términos con el pensamiento de Marx. Hoy en día ya casi nadie se reclama de Marx porque se supone que sus ideas han perdido vigencia como consecuencia de la crisis de los socialismos “realmente existentes”; de la pérdida de importancia del proletariado, al menos en los países desarrollados, como protagonista principal de un cambio revolucionario; de la aparición de nuevos fenómenos sociales que no pueden ser considerados en los parámetros originales de su teoría, como es el caso del desarrollo de los medios de comunicación, la importancia del consumo y el crecimiento del sector terciario de la economía; de la transformación del capitalismo que presenta hoy en día características nuevas que no estaban comprendidas en el marco histórico de la reflexión de Marx; de la importancia que han adquirido la política, el Estado y las ideologías, que son fundamentales para la comprensión de nuestra situación, y que no están suficientemente consideradas en una perspectiva marxista que da mayor peso a los factores económicos y sociales. La pregunta que habría que formular, entonces, es si tendría aún sentido el pensamiento de Marx y, en consecuencia, si un texto que trata sobre los problemas del marxismo podría ser leído con interés.

Aun si nos pusiéramos de acuerdo en que el marxismo puede haber perdido algo de la vigencia política que tuvo en otro momento, no podemos desconocer que, más allá de todo, Marx es uno de los grandes clásicos de las ciencias sociales y el creador de una nueva forma de pensar la historia y la sociedad. Lukács decía en un momento temprano de su vida que, aun si se pudiera demostrar que todas las predicciones de Marx sobre el desarrollo del capitalismo fueran falsas, el marxismo seguiría vivo, porque su aporte fundamental se refiere al método. Esa idea es criticable si pensamos hasta que punto es posible separar el método de la teoría. No obstante, el

mismo Lukács, antes de morir, publicó un libro que se llama *Contribución a la ontología del ser social*, en el cual hace un juicio bastante severo sobre el marxismo del siglo XX. Según su opinión, salvo algunos pasajes de Hilferding y Rosa Luxemburgo, ningún marxista ha entendido a Marx. No se trata de discutir aquí una afirmación tan tajante, pero sí podemos aventurar la idea de que Marx puede ser considerado como un clásico de las ciencias sociales y la filosofía y, en estas condiciones, su aporte es aún vigente. Para la comprensión de este hecho, el texto de Sartre nos ofrece invaluable aporte, sobre todo por su insistencia en que el *telos* fundamental del pensamiento de Marx es una “exigencia de concreción”. A partir de este presupuesto es posible pensar de nuevo a Marx y redefinir su vigencia y originalidad.

*Problemas de método* es importante, en tercer lugar, precisamente porque nos plantea como punto central una importante “exigencia de concreción” que tiene un enorme valor para las ciencias sociales contemporáneas, independientemente de que se asuma o se construya en unos parámetros no marxistas. El libro de Sartre es el intento de elaborar (según los términos del autor) una antropología que reconozca la determinación de las estructuras, de los contextos y de las situaciones, pero que considere al mismo tiempo que la acción humana tiene un valor creativo y determinante. Las estructuras no actúan solas, independientemente de los hombres que las activan. El resultado final de un acontecimiento no depende de manera simple de la acción de unas estructuras sino de la decisión de unos hombres que seleccionan unas posibilidades sobre otras o que interactúan y, al hacerlo, recrean los marcos en que se desarrolla su acción.

Los estructuralismos a ultranza, que en otra época dominaron la escena intelectual, se encuentran fuera de juego hoy en día. Nadie suscribiría la idea de que la historia se mueve en base a la dinámica impersonal de unas estructuras, que contienen en sí mismas los gérmenes del desarrollo futuro. Hoy en día sabemos, como decía el sociólogo Wright Mills, que la historia humana no tiene un sentido preestablecido y, por consiguiente, lo que puede ocurrir mañana no depende ni del destino ni de la Providencia, ni de una ley ineluctable inscrita en las estructuras (que es casi lo mismo), sino de nosotros mismos, de nuestros actos y de nuestras decisiones. Y precisamente, como la historia depende de nosotros mismos, lo que está a la orden del día es la política como lugar de las decisiones, la acción social con todo su potencial creador y las representaciones como causas eficientes del comportamiento con un rango similar a las determinaciones materiales. El libro de

Sartre nos ofrece los elementos suficientes para construir o reconstruir unas ciencias sociales a la altura de estos retos.

*Problemas de método* es importante, en cuarto lugar, por razones estrictamente metodológicas que tienen que ver igualmente con el hecho de poner en el centro de la reflexión una “exigencia de concreción”. Las ciencias sociales han estado inscritas muchas veces en unos parámetros intelectuales en los cuales la particularidad de los hechos se pierde en nombre de la búsqueda de los contextos, de las situaciones o de las estructuras. El libro de Sartre representaría en este sentido un reto intelectual de primera magnitud con su invitación a no disolver la particularidad de los acontecimientos o las personas en la lógica general de unas estructuras.

Los estudios sobre la violencia en Colombia pueden constituir a este respecto una excelente ilustración: se busca incluir el hecho violento como parte de una estructura económica o de una crisis del Estado o de unos conflictos sociales, pero se desconoce que esa violencia tiene una dinámica propia y que la atrocidad de los crímenes no es una mera condición circunstancial, aleatoria y contingente sino un componente esencial del sentido de los acontecimientos atravesados por la violencia. Una exigencia de particularizar, a la manera de Sartre, podría ser el punto de partida para una gran renovación de los estudios. Y lo mismo podría ocurrir en muchos otros campos de las ciencias sociales.

Finalmente, es importante no olvidar que *Problemas de método* jugó un papel muy importante en algunos grupos de intelectuales en América Latina porque propició una apertura del pensamiento a comienzos de los sesenta en medio del dogmatismo reinante y marcó para muchos la posibilidad de escapar de los estrechos marcos de los Partidos Comunistas. Y este reconocimiento ya sería suficiente razón para justificar la vigencia de este texto, como un componente fundamental de la historia intelectual de la región. 