



Entre la libertad y el destino: aportes desde la dialéctica sartreana

Between Freedom and Destiny:
Some Contributions from
Sartrean Dialectics

MAXIMILIANO CLADAKIS

(Universidad Nacional de San Martín – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina)
maximiliano.cladakis@gmail.com

Recibido el 17 de marzo de 2025 - Aceptado el 15 de septiembre de 2025

Maximiliano Basilio Cladakis es doctor en Filosofía por la Universidad de San Martín (UNSAM) e investigador del CONICET. Se desempeña como docente de la cátedra de Filosofía de la Cultura y de seminarios de Fenomenología y Hermenéutica en la Escuela de Humanidades de esa misma universidad, donde también dirige el proyecto “Violencia e historia. Un abordaje fenomenológico-hermenéutico”. Su área de investigación es la fenomenología francesa de posguerra, con especial énfasis en las obras de Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Entre sus últimos artículos destacan “Ontología y conflicto: la cuestión del otro en *El ser y la nada*” (2020); “Filosofía, historia y marxismo. Aportes desde el debate Sartre-Merleau-Ponty” (2021) y “Merleau-Ponty y el humanismo de Maquiavelo” (2020). Este libro es resultado de su investigación doctoral, para la cual obtuvo una beca del CONICET.

RESUMEN: Este artículo tiene como finalidad elucidar la figura del destino tal como se presenta en la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre. El método adoptado es expositivo-didáctico en tanto se busca reconstruir de manera clara y ordenada el modo en que esta figura aparece en el desarrollo de la obra. El trabajo intenta mostrar el modo en que la noción de destino, entendida como momento en que las estructuras sociales se imponen sobre los individuos, no implica una clausura definitiva de la libertad, sino la cristalización de la *praxis* humana bajo la forma de la alienación. En este marco, la insurrección aparece como negación concreta de tales estructuras y como reapropiación de la libertad en clave colectiva.

PALABRAS CLAVE: Sartre – dialéctica – libertad – existencialismo – destino

ABSTRACT: This article aims to elucidate the figure of destiny as presented in Jean-Paul Sartre's *Critique of Dialectical Reason*. The method adopted is expository and didactic, seeking to reconstruct clearly and orderly the way in which this figure appears throughout the work. The article attempts to show how the notion of destiny, understood as the moment in which social structures imposed on individuals, does not imply a definitive closure of freedom, but rather the crystallization of human praxis in the form of alienation. In this context, insurrection appears as a concrete negation of such structures and as a re-appropriation of freedom in a collective sense.

KEY WORDS: Sartre – dialectic – freedom – existentialism – destiny

Introducción

El término “destino” es empleado frecuentemente en la obra de Jean-Paul Sartre. Desde *El ser y la nada*, *Baudelaire*, hasta *El idiota de la familia*,¹ se trata de una figura recurrente en sus textos. Si bien puede resultar contradictorio su empleo por parte de un filósofo reconocido por su tesis acerca del carácter insubstancial de la existencia humana y por sus afirmaciones en torno al sentido absoluto de la libertad, se trata de un tema sumamente relevante en su obra y que no se agota en una función literaria. Por el contrario, es un concepto importante dentro de su filosofía. Esta afirmación no niega el carácter radical de la libertad. Como señala en el título de su obra Rodríguez García, el pensamiento de Sartre se nos presenta como una pasión por la libertad.² La libertad es uno de los temas destacados en el pensamiento del filósofo francés y la idea de “destino” no viene a negarla, sino que es parte relevante de su concepción de la libertad.

Desde esta perspectiva, la finalidad de mi trabajo es abordar el modo en que se presenta el destino en *Crítica de la razón dialéctica*. Considero que es en la obra de 1960 donde la cuestión se expone con mayor claridad. El desafío que se propone el mismo Sartre de hacer inteligible la historia humana hace que no sólo se enfrente a la cuestión del sentido del destino sino también a la de su génesis. En este aspecto, me resulta sumamente necesario aclarar dos cuestiones. En primer lugar, cuando Sartre habla de destino, no se refiere a

¹ En la obra de 1971 la figura aparece muchas veces. En su intento por comprender una vida, en este caso la de Flaubert, Sartre emplea de manera continua las ideas núcleo de la *Crítica de la razón dialéctica*. En la primera parte de la obra el filósofo francés dice que “cuando los padres tienen proyectos, los hijos tienen destinos” (Sartre, Jean-Paul, *El idiota de la familia. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*, trad. Patricio Canto, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975, p. 112). Esta afirmación en torno a la transfiguración del proyecto en destino expone muy bien la dialéctica sartreana aplicada al psicoanálisis existencial.

² Rodríguez García, José Luís, *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Madrid, Bellatera, 2004.

una entidad al estilo del Hado griego, sino que está hablando de las fuerzas históricas, anónimas e impersonales que determinan a la existencia humana. En segundo lugar, la libertad es el fundamento del destino. El despliegue de la historia humana y los itinerarios de la *praxis* son el ámbito en donde emergen las fuerzas inhumanas que se alzan sobre y contra nosotros.

A partir de mi posición, el tema posee una triple relevancia. En primer lugar, la *Critica* no significa un abandono del existencialismo por parte de Sartre,³ sino una profundización de la facticidad y del modo en que las determinaciones históricas son el ámbito donde se da la libertad humana. En este punto, considero fundamental el modo en que Sartre se apropió de la dialéctica hegeliana y marxista para intentar dar cuenta de la experiencia humana tal como ella se ha desplegado en la historia hasta ahora. En segundo lugar, el modo en que se presenta la relación entre libertad y destino en la obra de 1960 puede echar luz tanto a los textos anteriores como a los posteriores. El modo en que Sartre expone el despliegue de la libertad, por medio de la *praxis*, en un mundo atravesado por fuerzas materiales que, al mismo tiempo, la niegan y son superadas por ella, significa una suerte de cristalización de temas que ya estaban siendo trabajados anteriormente por él, tanto en sus obras de psicoanálisis existencial como en sus ensayos políticos. En tercer lugar, considero que la afirmación sartreana de que la libertad es el fundamento del destino y el modo en que comprende la insurrección como momento de desalienación y de reapropiación de la historia tiene una gran vigencia para pensar la época contemporánea. El destino es presentado como clausura de la historia. Pero es un momento que puede ser superado, ya que la libertad es irrenunciable.

Ahora bien, el trabajo consta de cinco apartados. En el primero, abordaré la problematización de la historia realizada por Sartre a partir de la relación entre hacer la historia y padecerla. En el segundo, expondré la caracterización de la *praxis* como primer momento de la dialéctica sartreana. El tercer punto tiene por objetivo analizar el modo en que la *praxis*, al ser realizada, genera lo práctico-inerte. En el cuarto punto, me detendré en la forma en que lo

³ Si bien su estudio preliminar que lleva por título “Existencialismo y marxismo” fue escrito como un artículo independiente antes de la escritura de la *Critica de la razón dialéctica*, el propio Sartre eligió sostenerlo.

práctico inerte crea a los hombres y los determina estableciendo un destino sobre y contra ellos. En el quinto y último, me detendré en el modo en que la insurrección surge a partir de la negación de las estructuras colectivas que instituyen un destino sobre la humanidad.

Hacer la historia, padecer la historia

En su texto, *Práctica, poder y formas de vida. La apropiación de Sartre de Hegel y de Marx*, Terry Pinkard dice que “la Crítica se parece más a la *Fenomenología del espíritu* en sus objetivos declarados que a cualquier tipo de filosofía basada empíricamente”.⁴ Cabe la pregunta acerca de la finalidad proseguida por el propio Sartre al escribir la obra de 1960. Ahora bien, la *Crítica* comienza por una cuestión fundamental: la posibilidad de una verdad del hombre y de la historia. En la obra de 1960, Jean-Paul Sartre se pregunta por la legitimidad de un saber del devenir histórico. En sus propias palabras:

He intentado mostrar partiendo de este acuerdo fundamental, los conflictos internos de la antropología filosófica, y en algunos casos he podido esbozar –en el terreno metodológico escogido– las soluciones provisionales de estas dificultades. Pero indudablemente las contradicciones y sus superaciones sintéticas pierden todo significado y toda realidad si la Historia y la Verdad no son totalizadoras, si, tal y como lo pretenden los positivistas, hay Historias y Verdades. Me ha parecido, pues, necesario que al mismo tiempo que redactaba esa primera obra, abordase por fin el problema fundamental. ¿Hay una Verdad del hombre?⁵

La finalidad de la obra es descubrir una Verdad del Hombre y de la Historia. Sin lugar a dudas, se trata de un objetivo titánico. La tesis de Pinkard es sumamente valiosa y considero que los paralelismos con la obra de Hegel son una necesidad dentro de los estudios sartreanos. En este aspecto, considero importante señalar ciertos paralelismos con las intenciones de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, ya que esto puede echar luz sobre las intenciones de Sartre al escribir la obra, como así también a su modo de exposición. Sin

⁴ Pinkard, Terry, *Práctica, poder y formas de vida. La apropiación de Sartre de Hegel y de Marx*, trad. Javier Marín, Medellín, Ennegativo, 2023, p. 22.

⁵ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 9.

embargo, se debe resaltar que el posible paralelismo entre ambos filósofos convive con una distancia abismal. Si en la obra de 1807 se intenta elevar al concepto el despliegue del espíritu, en la obra de 1960 lo que debe hacerse inteligible es la historia material de los hombres.

A partir de esto, la perspectiva sartreana implica un doble desafío. Primero, encontrar un modo de racionalidad que permita hablar de una verdad histórica sin caer en el reduccionismo científico o la metafísica. Segundo, delimitar los alcances de esa racionalidad. Por un lado, la historia es “orientación hacia el porvenir y conservación totalizadora del pasado”;⁶ por otro, es “algo que les ocurre a los hombres”.⁷ El entendimiento moderno, o, como lo denomina Sartre, la racionalidad analítica, no puede dar cuenta de esto, ya que se torna una exigencia descubrir un modo de pensamiento que transgreda los principios formales de la lógica tradicional. El establecimiento kantiano de la libertad y de la necesidad como antinomias es un claro ejemplo. Sin embargo, más allá del principio del tercero excluido, si la historia es posible de ser pensada, debe ser posible una racionalidad que no se detenga en las antinomias del entendimiento.

Este es un punto axial en lo que se refiere al objetivo de mi trabajo. La comprensión de la historia desde una perspectiva donde ella no sea reducida a las acciones individuales, ni tampoco sea comprendida como el simple resultado de fuerzas sobrehumanas. Desde mi posición, el problema nuclear de la *Crítica* se inscribe en la problematización sartreana de la existencia humana, la cual no puede ser reducida ni a una libertad abstracta, ni a un epifenómeno de las determinaciones históricas. Por eso mismo, la dialéctica es el modo de racionalidad elegido por el propio Sartre para hacer inteligible la historia. Ya en *San Genet. Comediante y mártir*, cuando realiza la reconocida afirmación de que “lo importante no es lo que hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros”,⁸ se pone de manifiesto la necesidad de sobreponer las definiciones excluyentes.

⁶ *Ibíd.*, pp. 10-11.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Sartre, Jean-Paul, *San Genet. Comediante y mártir*, trad. Luís Echabárri, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 61.

Ahora bien, si Sartre elige la dialéctica como modo de pensamiento para hacer comprensible la experiencia histórica, esto significa al mismo tiempo una reapropiación crítica de la tradición. No se trata de asumirla sin más. Sartre entiende que debe ser reconstruida críticamente, delimitando sus condiciones de posibilidad. En este punto, y ya desde el título mismo de la obra, resuenan los objetivos de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Sin ser kantiano, el filósofo francés dice que se deben establecer los límites y alcances de la racionalidad dialéctica, como lo hizo Kant con la razón analítica. En el caso de este último, la metafísica tradicional y el esquema de Wolff representaban los extravíos de la razón pura. En el caso de Sartre, el materialismo dialéctico convertido en un objetivismo materialista es la distorsión de la dialéctica.

Sartre señala que, para que la dialéctica sea válida, se debe demostrar que una negación de la negación puede ser una afirmación. Desde el idealismo, Hegel logra hacerlo. Sea en la *Fenomenología del espíritu* o en la *Ciencia de la lógica*, el despliegue de la conciencia hasta llegar al Espíritu Absoluto y el devenir del concepto desde las formas más vacías de contenido como ser y nada, demuestran que la negatividad opera dentro del pensamiento como movilizador de nuevas afirmaciones de las que resultan nuevas figuras y categorías. Por su parte, desde el materialismo, Engels descubre en la naturaleza la convivencia de negaciones y de positividades que constituyen el movimiento mismo de la materia y el posterior desarrollo de la vida orgánica y social.

Precisamente, la discusión con Engels es fundamental en la composición de la dialéctica sartreana. Siguiendo la tesis de Carla Cordua expuesta en su texto “Sartre y la crítica a la filosofía de la historia”,⁹ considero muy importante señalar que una de las diferencias fundamentales entre Engels y Sartre es el hecho de que, para este último, no existen leyes de la historia, mientras que, para el primero, la historia se encuentra regulada por leyes, de la misma forma en que lo está la naturaleza. Tanto Engels como gran parte del marxismo de la primera mitad del siglo XX se habían propuesto, como objetivo central de sus trabajos teóricos, “desentrañar” las leyes de la historia, leyes que deberían poseer la misma universalidad

⁹ Cordua, Carla, “Sartre y la crítica a la filosofía de la historia”, en Cordua, C., *Gerencia del tiempo: Ensayos sobre Sartre*, Mérida, Universidad de los Andes, 1994, pp. 27-66.

y exactitud que las del mundo natural.¹⁰ En *Dialéctica de la naturaleza*, Engels afirma que “las leyes de la dialéctica se extraen de la historia de la naturaleza y de la sociedad humana. Pues no son otra cosa que las leyes más generales de estos dos aspectos del desarrollo, así como el pensamiento mismo”.¹¹

Sartre, por el contrario, sostiene que la dialéctica “no tiene otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y estas conciernen, evidentemente, a las relaciones de la unificación con lo unificado, es decir, los modos de presencia eficaz del devenir totalizante con las partes totalizadas”.¹² Esto significa que, para Sartre, la dialéctica no puede tener más leyes que las que ella misma se va dando en el proceso de totalización; es decir, la dialéctica no tiene leyes que la determinen externamente. Por lo tanto, la racionalidad dialéctica no debe ser comprendida a partir de la búsqueda de leyes universales. Lo mismo ocurre cuando se toma a la historia como objeto de investigación.

Libertad, *praxis* y negatividad

Retomando la pregunta en torno a la posibilidad de la dialéctica y a la posibilidad de que una negación de la negación pueda ser una afirmación en el ámbito de la historia, Sartre toma como punto de partida metodológico la *praxis* individual. En ella, el filósofo francés descubre el primer momento de la dialéctica histórica donde la negación de la negación se transfigura en una afirmación. Con respecto a este punto, cabe señalar que la importancia que el filósofo francés le otorga a la *praxis* hace que esta puede ser leída como uno de los hilos conductores de la *Critica*. Precisamente esta tesis –que Florence Caeymaex¹³ defiende en su trabajo “La *Critica de la razón dialéctica: ¿Una fenomenología de la praxis?*”– es sumamente

¹⁰ Cf. AA. VV., *El desarrollo en la naturaleza y la sociedad*, Platina, Buenos Aires, 1962, que es un buen ejemplo de esta forma de comprender la dialéctica. Se trata de un conjunto de artículos escritos por distintos autores soviéticos. En él se comienza con el desarrollo de la materia inorgánica para concluir en la Revolución. Todo el proceso sería una dialéctica cuyo primer momento (la formación de la materia inorgánica) ya estaría determinando el último (la Revolución).

¹¹ Cordua, Carla, *op. cit.*, p. 58.

¹² Sartre, Jean-Paul, *Critica de la razón dialéctica. Tomo I*, *op. cit.*, p. 280.

¹³ Caeymaex, Florence, “Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la *praxis*”, *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 17, París, Editions Alter, 2009, pp. 29-44.

importante para una lectura general de la obra y también para el tema de este artículo. La relación entre libertad y destino aparece inteligibilizada desde los itinerarios de la *praxis*. En este punto, desde mi perspectiva, Sartre no abandona las tesis de su existencialismo. Si bien la situación condiciona e, incluso, determina varios aspectos de nuestras vidas, los seres humanos nunca somos reducidos a ser exclusivamente objetos de fuerzas externas.

En este aspecto, quiero destacar que la forma en que Sartre presenta la *praxis* al comienzo de la *Crítica* mantiene más de un punto en común con la teoría de la acción expuesta en *El ser y la nada*. La centralidad de la acción es tal en el texto de 1943 que en ella radica una de las principales críticas de Sartre hacia Heidegger.¹⁴ La ontología fenomenológica expuesta en *El ser y la nada* hace de la acción aquello más propio del ser para-sí. La acción se revela como la nihilización que niega lo que es en pos de lo que no es. La libertad se expresa en la nihilización del mundo, nihilización concreta, no abstracta. El hombre es libre porque es nada y dicha libertad se realiza en tanto la acción posee un sentido nihilizador. En *El existencialismo es un humanismo*, aparece la reconocida afirmación de que en el hombre “la existencia precede a la esencia”.¹⁵ La carencia de *ser* hace que el hombre sea libre. Esta estructura a la hora de pensar la *praxis* se sostiene en la *Crítica*.

La forma de caracterizar a la acción se traslada de *El ser y la nada* a la *Crítica*, aunque con un cambio significativo. Sartre deja de lado el vocabulario ontológico para enfocarse en el despliegue de la historia. Esto hace que también haya un mayor detenimiento en la materialidad circundante donde la acción se despliega. En la *Crítica*, Sartre afirma que las relaciones entre los hombres están mediadas por la materia. Incluso, las primeras páginas del primer capítulo del texto parten de la distinción entre materia orgánica y materia inorgánica. La materia orgánica es definida a partir de los lazos de interioridad que definen al organismo como una totalidad viviente. La materia inorgánica, por el contrario, aparece como pura dispersión, como inercia regida exclusivamente por las leyes de exterioridad.

¹⁴ Cf. Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 578.

¹⁵ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Pradier, Buenos Aires, Folio, 2006, p. 13.

Esta división de la materia es un hecho que no puede ser explicado ni por la racionalidad dialéctica ni por la racionalidad analítica. El intento de derivar la materia orgánica de la inorgánica es un acto de fe que no tiene ningún fundamento. “Afirmar que su origen [el de la materia orgánica] está en la materia no organizada es una hipótesis económica y razonable con la cual todos –hasta los cristianos– pueden estar de acuerdo. Pero esta hipótesis es en cada uno de nosotros en el estado de creencia”.¹⁶

Desde mi perspectiva, esto revela otra de las diferencias fundamentales entre el marxismo que intenta rehabilitar Sartre y el marxismo dogmático. Si el último explica a partir de una metafísica materialista el origen de materia orgánica, el primero lo establece como uno de los límites de la razón dialéctica. En la *Crítica*, la diferencia entre ambas es un *factum*. A partir de este hecho, la pregunta sartreana en torno a la negatividad también parte de algo dado: la *praxis*. Es ella la que introduce la negatividad en el mundo. Cabe remarcar que el agente de la *praxis* propiamente dicha es el ser humano.¹⁷ A partir de su libre proyecto, el hombre determina y totaliza la totalidad inerte que lo circunda. Hay una lógica teleológica en la *praxis* donde la dispersión molecular de la materia es unificada a partir de fines prácticos. La afirmación de Fredric Jameson acerca de que “la *praxis* designa la estructura profunda de la acción en tanto esta combina el ser y la negatividad”.¹⁸ Sartre señala que, salvo en muy raras excepciones, la *praxis* se presenta como una negación de la negación que es una afirmación.

En este punto, el filósofo francés toma el trabajo como una de las expresiones más claras de la lógica inmanente de la *praxis*. No es casual que suceda esto en un texto que tiene como una de sus máximas revivificar al marxismo, sacarlo de su estado de esclerosis.

¹⁶ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, op. cit, p. 205.

¹⁷ Al comienzo de la *Crítica*, si bien Sartre mismo habla de la función orgánica como una *protopraxis*, es bastante ambiguo y en el posterior desarrollo de la obra queda muy en claro que la *praxis* que se constituye como primer momento de la historia tiene por agente al ser humano. Sin embargo, es interesante –aunque no sea un tópico a desarrollar en este trabajo– el modo en que la vida orgánica es lo que posibilita la dialéctica histórica, cuestión que serviría para relativizar las frecuentes acusaciones hacia el pensamiento de Sartre como un subjetivista que no tiene en cuenta la naturaleza y lo orgánico.

¹⁸ Jameson, Fredric, *Valencias de la dialéctica*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014, p. 264.

El hombre que produce su vida en la unidad del campo material está llevado por la *praxis* a determinar zonas, sistemas, objetos privilegiados en esta totalidad inerte; no puede construir sus herramientas –y esto vale tanto para los instrumentos de cultura en los primitivos como para la utilización práctica de la energía atómica– sin introducir determinaciones parciales en lo circundante unificado (sea este circundante la tierra o una estrecha franja de terreno entre el mar y la selva virgen); así se opone a él mismo por la mediación de lo inerte; y, recíprocamente, la fuerza constructora del trabajador opone la parte al todo en lo inerte en el interior de la unidad “natural”; más lejos veremos cien ejemplos. Esto quiere decir, primero, que la negación se hace interior en el medio mismo de la exterioridad, luego, que es una real oposición de fuerzas. Pero esta oposición le viene a la Naturaleza por el hombre doblemente, ya que su acción constituye a la vez el todo y el desgarramiento del todo.¹⁹

Sin lugar a dudas, la cuestión en torno a que el hombre produce su vida inscripto en un campo material nos remite inexorablemente a Marx. Sin embargo, la intención de Sartre es profundizar en el modo en que se inicia la historia a partir de la *praxis*. En este primer momento, nos encontramos con que esta última se define como libre proyecto que niega y totaliza al mundo de manera teleológica. Cuando hablamos de teleología, lo hacemos en el sentido en que el propio Sartre lo hace en *El ser y la nada*. Hay una intención en la acción que es lo que le da sentido. “Una acción, por principio, es intencional”.²⁰ La intencionalidad, en el sentido coloquial, no en el husserliano, establece una finalidad que orienta a la acción. La negación del mundo, por tanto, es llevada a cabo por una finalidad que el hombre elige de manera gratuita.

Para Sartre, la negación de una totalidad significa la afirmación de una nueva totalización. El sentido de la *praxis* le llega a ella desde el porvenir: En este punto, “la estructura teleológica de la actividad no se puede aprehender sino en un proyecto que se define a sí mismo por su fin, es decir, por su porvenir, y que vuelve de este porvenir hasta el presente para iluminar a éste como negación del pasado superado”.²¹ El porvenir ilumina el sentido del presente como

¹⁹ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I, op. cit., p. 242.

²⁰ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, op. cit., p. 591.

²¹ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I, op. cit., p. 225.

negación del pasado a partir de la totalización en curso, totalización que está orientada a un fin.

Vampirismo y carácter demoniaco de la historia

Sin embargo, en la *Crítica*, el resultado de este primer momento conlleva un nuevo momento de la dialéctica. Sartre sostiene que la *praxis* es la que sella un sentido al universo material. Al igual que sucedía en *El ser y la nada* con respecto al ser en-sí, la materia por sí no tiene significación. Es la negatividad la que la determina y le dona un sentido. Esta misma idea se presenta en el texto póstumo *Verdad y existencia* cuando Sartre afirma que “el ser es la noche”.²² Ahora bien, el movimiento dialéctico expuesto por Sartre en la obra de 1960 no se agota en esto. Por el contrario, cuando la libertad, por medio de la *praxis*, se objetiva en la materia, aparece una de las figuras centrales en la *Crítica*: lo práctico-inerte.

Tomando en cuenta lo que se dijo hasta el momento, el término mismo guarda un sentido oscuro, paradojal, inclusive contradictorio. *Praxis* e inercia se presentan como conceptos opuestos en el primer momento de la inteligibilidad dialéctica. Lo práctico-inerte emerge a partir de la realización de la *praxis* en la materia. Es el objeto trabajado. Si bien, en cuanto objeto, no posee libertad ni puede desplegarse como un proyecto; al ser sellado por la *praxis*, es dotado de una significación que en un momento se despliega de manera inercial contra el hombre. La materia absorbe la *praxis* y las otras significaciones materiales. Según palabras del propio Sartre: “La *praxis* inerte que embebe a la materia transforma las fuerzas materiales no significantes en prácticas casi humanas, es decir en acciones pasivizadas”.²³

El surgimiento de esta figura es clave para el tema de mi trabajo. Desde mi perspectiva, aquí se da un giro crucial, dramático incluso, para la comprensión del devenir histórico de la experiencia humana. Comienza a delinearse la aparición del destino. Con lo práctico-inerte, pues, la *praxis* retorna al hombre como una fuerza ajena. Los resultados de la libre *praxis* se contraponen con el libre

²² Sartre, Jean-Paul, *Verdad y existencia*, trad. Alicia Puleo, Barcelona, Paidós, 1996, p. 24.

²³ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, op. cit., p. 326.

proyecto que le daba origen. Sartre ejemplifica este momento con la construcción de una casa. Si bien el hombre construye la casa con una finalidad determinada, esta retorna al hombre con una serie de exigencias.

Para conservar su realidad de permanencia, una casa tiene que estar *habitada*, es decir, mantenida, calentada, limpiada, revocada, etc.; si no, se degrada; este objeto-vampiro absorbe sin parar la acción humana, se alimenta de una sangre sacada del hombre y finalmente vive con él formando una simbiosis.²⁴

La metáfora del objeto-vampiro resulta clarificadora. Esta figura no remite solamente a un gesto literario o provocador.²⁵ Lo vampírico expresa aquí uno de los momentos cruciales de la dialéctica: el modo en que la objetivación se vuelve contra el hombre, generando una lógica de servidumbre. Sin lugar a dudas, en ella resuena el modo en que Marx habla del sistema capitalista como un vampiro. El filósofo de Tréveris sostenía que “el capital es trabajo muerto que solo se reanima a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo chupa”.²⁶ Sin embargo, Sartre extiende su tesis más allá del fenómeno del capitalismo para pensar la lógica dialéctica de la historia. Para Sartre, no responde a un sistema económico determinado (si bien es más profundo en el capitalismo) sino que es inherente a una historia atravesada por la negatividad. Si en el momento de la libre *praxis*, el ser humano proyectaba un sentido al mundo, ahora la lógica se invierte. “El porvenir le llega al hombre por las cosas en la medida en que les ha llegado a las cosas por el hombre”.²⁷

En la exposición de la dialéctica sartreana este es el momento de la alienación. El hombre se vuelve el objeto de las exigencias de su

²⁴ *Ibid.*, p. 335.

²⁵ Si bien no es el objetivo de mi trabajo, considero que las figuras aquí empleadas (vampirismo, demoniaco) podrían ser trabajadas en vistas a perspectivas críticas contemporáneas como es el caso del marxismo gótico. Sobre esta perspectiva, son recomendables los textos de Calderón Hinojosa, Jacqueline, “Marxismo y materialismo gótico como fenomenología de la violencia sistemática” (en Buceta, M., y Cladakis, M. (eds.), *Violencia y existencia. Aproximaciones fenomenológicas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2025, pp. 117-136) y Gil Coral, Bullon “Una aproximación al marxismo gótico desde David Mcnally y los imaginarios culturales”, *Azafea*, 23, Universidad de Salamanca, 2023, pp. 401-410.

²⁶ Marx, Karl, *El capital. Tomo I. Libro primero*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 281.

²⁷ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I, op. cit.*, p. 345.

producto, el cual se presenta como sujeto. “Lo práctico-inerte, por el contrario, constituye para éste una objetividad pura y contribuye así a su alienación. La materia se convierte en *praxis* alienada, pues el sujeto, a través del trabajo, invierte parte de sí mismo en materia inerte, convirtiéndose así en un cuasi-objeto”.²⁸ Es por medio de la realización de la *praxis* en la materia, cuando esta cobra un movimiento inercial que se vuelve contra el hombre. Si la materia trabajada se vuelve un cuasi-sujeto; el hombre se convierte en un cuasi-objeto.

Este tipo de alienación primitiva se expresa a través de las otras formas de alienación, pero es independiente de ellas y por el contrario es él el que les sirve de fundamento. Dicho de otra manera, descubriremos ahí la anti-*praxis* permanente como momento nuevo y necesario de la *praxis*.²⁹

El dominio de lo práctico inerte lleva a cabo una totalización y unificación que los hombres sufren de manera pasiva. La inercia material transfigura la libre *praxis* en lo práctico-inerte. Aquello que emerge de la libre *praxis* se vuelve contra el sujeto, individual o grupal, que llevaron a cabo dicha *praxis*. Sartre denomina a este movimiento de retorno de la *praxis* hacia y contra los hombres de diversas maneras: contra-*praxis*, contra-finalidad, incluso, emplea una terminología teológica, al hablar de una negación demoniaca.

La Historia, tomada a este nivel, ofrece un sentido terrible y desesperante; parece en efecto que los hombres están unidos por una negación inerte y demoniaca que les toma su substancia (es decir, su trabajo) para volverla contra todos bajo la forma de *inercia activa* y de totalización por exterminación.³⁰

A la metáfora del objeto-vampiro le sigue una metáfora teológica. Lo demoniaco de la historia es esta dimensión donde la libertad de los hombres es arrebatada por fuerzas anónimas e impersonales. En una circularidad trágica, el hombre gesta una historia a partir de su libre *praxis* para que, luego, ella le arrebate la libertad. Habíamos señalado que es el hombre, por medio de su libre *praxis* quien

²⁸ Chiaramonte, Xenia, “Praxis and counter-finality: beyond Sartre on institutions”, en *Institution Critical histories of law*, Centre for Research in Modern European Philosophy Penrhyn Road campus, Kingston University, Londres, 2023, p. 104.

²⁹ Sartre, Jean-Paul, *Critica de la razón dialéctica. Tomo I*, op. cit., p. 283.

³⁰ Ibíd., p. 281.

introduce la negatividad en el mundo. Ahora, la negatividad le llega al hombre por medio de la materia trabajada.

En este aspecto, el planteo de Sartre puede relacionarse con los de Marx, Simmel o Lukács. Sin embargo, en el filósofo francés se profundiza la alienación como consecuencia de una *praxis* que al objetivarse en la materia genera a su propio antagonista.³¹ En el segundo tomo de la *Critique*, Sartre plantea el dilema del que parte el marxismo, a saber, si lo primero es la lucha y a partir de ella se genera la división de clases,³² o si, en cambio, lo primero es la división de clases, la cual genera luego la lucha. Para el filósofo francés, esta ambigüedad se presenta en el propio Marx. Sin embargo, Sartre se define a partir del sentido originario de la lucha. En este aspecto, la libre *praxis* es el primer momento de la inteligibilidad dialéctica. La división de clases, más aún, la existencia de clases sociales es comprendida como el movimiento de retorno de lo práctico-inerte contra los hombres.

El ser como aniquilación de la posibilidad y la aparición del Destino

Este momento de la dialéctica histórica es fundamental para el tema de nuestro trabajo. Es aquí donde emerge el destino como una fuerza sobrehumana que determina de manera externa nuestras vidas. El movimiento de retorno de lo práctico-inerte sobre y contra los hombres nos vuelve objetos determinados de manera pasiva por aquello que en una primera instancia fue un producto de nuestra libertad. El planteo de Sartre es el siguiente: unificados por las fuerzas materiales, los hombres son determinados de manera externa adquiriendo, como los señala su propia denominación, el carácter de la objetividad. En este punto se encuentra uno de los ejes más importantes para la comprensión de la relación entre libertad y destino: la transformación del ser humano

³¹ En cuanto a Lukács, las críticas por parte de Sartre tras la publicación en francés de *Historia y conciencia de clase* son presentadas en la conferencia *Marxismo y Subjetividad* (*New Left Review*, Nro. 88, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014, pp. 92-122.). El núcleo de la crítica sartreana es que, si bien la obra habla de alienación y cosificación de la conciencia, continúa planteando a la conciencia como una suerte de epifenómeno de la historia material. Considero que este punto es muy valioso para señalar, al mismo tiempo, la riqueza y la radicalidad del pensamiento de Sartre.

³² Cf. Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'Intelligibilité de l'Historie*, París, Gallimard, 1985, p. 22.

de sujeto de la *praxis* a objeto producido por las estructuras colectivas. Lo práctico-inerte es resultado de la acción humana, pero en su retorno determina a su creador. Considero que esto resulta clave para demostrar lo que señalé en el primer punto de este artículo: la necesidad de la dialéctica para hacer inteligible la historia.

Al comienzo de la obra de 1960, Sartre realiza una diferencia entre las ciencias sociales y la filosofía. Mientras que la primera debe dar cuenta de la historia en su sentido de totalidad en devenir, la segunda se encarga de los procesos de objetivación que se dan en la sociedad. La racionalidad dialéctica es la propia de la filosofía; la analítica de las ciencias sociales. Es importante señalar que Sartre se detiene en el modo en que ya el concepto de “objetos sociales” significa una pérdida de la libre agencia. Los objetos sociales en tanto realidad puramente objetiva, exterior, pueden ser abordados como objetos de las ciencias sociales. En el momento de la alienación, el ser social determina la existencia humana y la hace presa de la inercia surgida de la libre *praxis*. Ya el hombre no es comprendido como proyecto sino a partir de un ser del que es dotado de manera externa.

Sartre lo dice con las siguientes palabras:

Los objetos sociales (llamo así a todos los objetos que tienen una estructura colectiva y que, como tales, tienen que ser estudiados por la sociología), en su estructura fundamental por lo menos, son seres del campo práctico-inerte; su ser reside, pues, en la materialidad inorgánica en tanto que ella misma, en ese campo, es práctico-inercia.³³

En el momento de la alienación el hombre es determinado por las estructuras colectivas que reducen la libre *praxis* a ser respuestas de las exigencias de ellas. Si en el primer momento de la inteligibilidad dialéctica el hombre se comprende por medio de su libre *praxis*, ahora es definido a partir de su ser social.

Y este ser-fuera constituye para él (o está constituido) como materia práctico-inerte; ya sea que fuese él mismo como particularidad bruscamente condicionada en exterioridad por todo el universo, ya que, por el contrario que su ser le espere prefabricado por una conjunción de exigencias.³⁴

³³ Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, op. cit., p. 431.

³⁴ Ibíd., p. 403.

El hombre descubre su realidad en la exterioridad, su ser se encuentra fuera, ya hecho, determinado por las exigencias de las estructuras colectivas. Aquí se deben destacar dos cuestiones del pensamiento de Sartre que perviven en la *Crítica* desde *El ser y la nada*. En primer lugar, la noción de ser que despoja al hombre de su libertad originaria. En la obra de 1943, el ser le era dado al para-sí a partir de la mirada del otro; ahora, en la *Crítica*, el ser le es dado por la totalización ejercida sobre por la historia en el momento de dominio de lo práctico-inerte. Si bien en este aspecto las posiciones entre una obra y otra son distintas, Sartre continúa pensando en el ser como algo que les arrebata a los hombres su humanidad y que los determina como objetos, se trate de un objeto de la mirada del otro, o se trate de un objeto que debe cumplir una tarea. En segundo lugar, la diferencia entre realidad y posibilidad. Cuando el hombre se descubre en su realidad, deja de comprenderse como posibilidad.

Si en el primer momento de la inteligibilidad dialéctica la *praxis* era la institución de un porvenir que emergía de la libertad humana, en este momento esta se reduce a la función. La *praxis*, reconfigurada en función, se agota en responder a las exigencias de la máquina. En el capitalismo industrial, resulta clarificador el ejemplo de la máquina. La *praxis* del trabajador manual se limita a acoplarse a ella, a adaptarse a sus exigencias. El obrero ve reducida su *praxis* a la realización de movimientos que son repeticiones constantes y mecánicas. Debe servir a la máquina. El cuerpo mismo se transforma en un instrumento de la máquina. La escena inicial de *Tiempos modernos* de Charles Chaplin lo representa de una manera donde el humor no oculta lo trágico, sino que, por el contrario, lo revela. El mendigo vuelto operario manual, es deshumanizado a tal punto que su propio cuerpo continúa llevando a cabo los mismos movimientos al salir de la fábrica que cuando cumplía su jornada laboral.

Es la máquina la que determina y hace al hombre. Cada uno está designado realmente como individuo de clases para los objetos que utiliza o que transforma en la medida en que les utiliza, es decir, en que despierta y sostiene por medio de su *praxis* a las significaciones materializadas; se *hace* el trabajador manual, el proletario que exige *esta máquina*.³⁵

³⁵ *Ibid.*, p. 271.

El dominio de lo práctico inerte supone la creación del hombre por medio de este movimiento de retorno de las fuerzas inhumanas y despersonalizadas. Cada uno de nosotros, no sólo el obrero industrial (aunque se trate de uno de los ejemplos que mejor visibiliza este proceso), es en virtud de su función. La división de funciones impone un ser que determina nuestras existencias. “El ser de clase es determinado por las exigencias del práctico-inerte viéndolas como destino inexorable”.³⁶ La posibilidad se reduce al cumplimiento de la función y al llevar a cabo ese ser impuesto por lo práctico-inerte. La alienación y el dominio de ese ser impuesto desde fuera es el traspaso de la libertad al destino. La existencia humana, que en el primer momento de la inteligibilidad dialéctica era determinada como libre *praxis*, ahora se comprende como cumplimiento de un destino.

Si en el punto anterior observamos, por parte de Sartre, el empleo de figuras como el vampirismo y lo demoniaco, se nos presenta ahora la del Destino. Las tres figuras emergen a modo de expresiones de fenómenos donde se le arrebata al hombre su humanidad y donde una fuerza externa sella su vida de manera externa.

El regreso a la libertad: la insurrección

Sin embargo, esto no debe llevar a pensar que la libertad culmina en el destino como instancia última. Como señalé a lo largo de los apartados precedentes, la riqueza de la propuesta de Sartre es el modo en que comprende la dialéctica como un modo de racionalidad donde la negatividad aparece como una constante que moviliza de manera permanente la historia. Ya he expuesto la forma en que la libertad es el fundamento del destino. Ahora bien, aquello que se presenta como determinaciones inexorables que nos arrebatan nuestra humanidad son, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de un nuevo momento de libertad. Se presenta ahora una nueva figura en el despliegue de la *praxis* histórica: la insurrección. Ella se presenta como el movimiento que los hombres realizan contra el dominio de las estructuras colectivas, como una negación concreta contra la realidad y donde la historia vuelve a abrirse como posibilidad. En

³⁶ Rodríguez, Gina Paola y Mejía Quintana, Óscar, “El humanismo militante: La alienación en el pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre”, en *Ciencia Política*, Vol. 1, Núm. 2 (2006), Universidad Nacional de Colombia, p. 78.

este aspecto, se ve con claridad el modo en que opera la dialéctica en el pensamiento sartreano. Aquello que les arrebata a los hombres su libertad es, al mismo tiempo, lo que posibilita su reapropiación.

La unificación pasiva de los hombres por parte del dominio de lo práctico-inerte significa la clausura de la historia, comprendida esta última en la dimensión de aquello que los hombres hacen. Las estructuras colectivas imponen un ser a cada individuo de acuerdo a las exigencias de las distintas funciones y sella sobre ellos un destino. La historia nos hace. Se nos presenta como una fuerza inhumana y deshumanizante que impone la realidad y clausura lo que para Sartre, ya desde *El ser y la nada*, es lo propiamente humano: el ser posible. Sin embargo, este mismo fenómeno es el que posibilita la emergencia de un nuevo momento de la libertad. La caída en la serialización, en la alienación y en la fusión del sí mismo con el rol no es absoluta. Por el contrario, se trata de los elementos que abren la posibilidad de una historia por hacerse.

Por otra parte, hay que dejarlo bien en claro, porque el grupo (como organización práctica directamente establecida por la *praxis* de los hombres y como empresa concreta y actual) sólo se puede producir sobre la base fundamental de un colectivo que no por eso suprime (o que en todo caso nunca suprime del todo), e, inversamente, en la medida en que necesariamente actúa –cuálquiera sea su fin– a través del campo práctico-inerte, tiene que producir él mismo, en tanto que libre organización de individuos por un mismo fin, *su estructura de colectivo*, es decir, tiene que utilizar su *inercia para la práctica*.³⁷

La oposición entre grupo y serie es fundamental dentro de la *Crítica de la razón dialéctica*. Si bien se trata de un tema que excede a mi trabajo, el grupo, a diferencia de la serie, implica lazos de interioridad que sobrepasan las lógicas mecánicas del otro término. Incluso, la dialéctica histórica parece tener como uno de sus rasgos el traspaso de una a otro. “Nos importará, pues, únicamente, mostrar el paso de las series a los grupos y de los grupos a las series como avatares constantes de nuestra multiplicidad práctica y sentir la inteligibilidad dialéctica de estos procesos reversibles”.³⁸ Ahora bien, más allá de la circularidad

³⁷ Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I, op. cit.*, p. 432.

³⁸ *Ibíd.*, p. 215.

dialéctica entre serie y grupo, la aparición de este último se da “contra lo práctico-inerte”.³⁹

El grupo se define por su *praxis* y esta es una negación de las estructuras colectivas. Los hombres interiorizan la determinación sufrida en el momento de la alienación y de su fusión con él. Son totalizados por una fuerza externa y, precisamente, esa totalización pasiva es la posibilidad de una nueva totalización, esta vez activa, donde la reunión llevada a cabo por lo práctico inerte se convierte en lo que posibilita una unión activa de los hombres contra las determinaciones externas. El caso de la lucha de clases lo clarifica. “Para producir la lucha de clases se requiere disolver la serialidad engendrada por lo práctico-inerte a través de la formación de grupos”.⁴⁰ Si la fábrica reúne y totaliza a los individuos por la división del trabajo estableciendo relaciones externas y mecánicas entre ellos, ella misma engendra la posibilidad de su negación. La fábrica puede volverse campo de disputa, de conflicto, de lucha, cuando los obreros se reconocen en una misma situación y aparece el nosotros como sujeto de acción. Una huelga o una toma son momentos de aparición del grupo por medio de una *praxis*.

El dominio de lo inhumano y el modo en que se presenta como insuperable son, de manera paradojal, fenómenos que pueden llevar a su negación. “Frente a la imposibilidad real de vivir humanamente, se afirma en su generalidad de *praxis humana*”.⁴¹ Cuando se clausura lo posible no queda más alternativa que lo imposible.

En la medida, en efecto, en que los individuos de un medio están directamente puestos en tela de juicio, en la necesidad práctico-inerte, por la imposibilidad de vivir su unidad radical (reapropiándose de esta imposibilidad misma como posibilidad de morir humanamente, o dicho de otra manera, de la afirmación del hombre por su muerte), es negación inflexible de esta imposibilidad (“vivir trabajando o morir combatiendo”); así el grupo se constituye como la imposibilidad radical de la imposibilidad de vivir que amenaza a la multiplicidad serial.⁴²

³⁹ *Ibíd.*, p. 217.

⁴⁰ Rodríguez, Gina y Mejía Quintana, Óscar, “El humanismo militante: La alienación en el pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre”, en *Ciencia Política*, Vol. 1 Núm. 2 (2006), Universidad Nacional de Colombia, p. 78.

⁴¹ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, op. cit., p. 518.

⁴² *Ibíd.*, p. 532.

Sartre menciona como ejemplo la Toma de la Bastilla.

El pueblo de París se encuentra en estado de insurrección desde el 12 de julio. Su cólera tiene causas profundas que aún no han alcanzado a las clases populares sino en su impotencia común (el frío, el hambre etc., sufrido todo con resignación, esta conducta serial que se da falsamente como una virtud individual, o explosiones inorgánicas, motines, etc.).⁴³

El pueblo de París sufre una totalización pasiva. Sin embargo, esa totalización significa una contradicción entre la posibilidad de continuación de la situación y de la posibilidad de vivir. La ciudad se alza como una fuerza inhumana que amenaza la vida misma de sus habitantes. La ciudad es el hambre, la opresión, la miseria, el frío, lo que aniquila la vida. Cada uno padece la ciudad como una estructura histórica que la niega. Sin embargo, esa impotencia común, vivida como destino individual, hace que sea posible la acción grupal. Cada uno se descubre como copartícipe de una misma unidad de aniquilación. Aparece el nosotros como unidad de acción.

Este ejemplo nos muestra a un grupo que se constituye por la liquidación de una serialidad inerte por la presión de circunstancias materiales definidas, en tanto que determinadas estructuras práctico-inertes del derredor están unidas sintéticamente para designarlo, es decir, en tanto que su práctica está inscripta como idea en las cosas.⁴⁴

La negación de las estructuras colectivas y de la serie se despliega en un nuevo momento de la *praxis*. El grupo se elimina a sí mismo como serie y se torna sujeto de la historia. Se produce una nueva inversión. En el momento de la insurrección lo práctico-inerte se vuelve objeto de transformación. En el caso de París, la ciudad ya no es lo práctico-inerte es el grupo en el descubrimiento de su libertad. Por medio de la insurrección, los hombres se reconocen como sujetos de la historia. La ciudad se transforma, se reconfigura el tiempo y el espacio. La libertad se extiende sobre lo práctico-inerte y lo sella de un nuevo sentido. Sartre aclara que no se trata únicamente de un cambio perceptivo sino de un cambio integral.

⁴³ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo II*, op. cit., p. 8.

⁴⁴ Ibíd., p. 27.

Y esta transformación no es un cambio en sus conocimientos o en su percepción, es un cambio real, en él, de la actividad inerte en acción colectiva. En este instante es soberano, es decir, que por el cambio de la *praxis* se vuelve el organizador de la *praxis* común. No es que se quiera así, se hace así.⁴⁵

De este modo, la insurrección se revela como el retorno de la libertad en el corazón mismo de la alienación. Sartre retoma de Malraux un término cargado de resonancias religiosas y políticas: el “Apocalipsis”. No se trata del fin de la historia, sino de la irrupción de una *praxis* que niega lo que parecía absoluto, abriendo la posibilidad de un nuevo comienzo. La insurrección, en definitiva, es la prueba de que el destino nunca es clausura definitiva, sino el reverso de la libertad. La dialéctica sartreana se expresa con toda su potencia y ambigüedad: el momento donde la historia aparece clausurada es, al mismo tiempo, el momento de apertura de nuevas posibilidades.

Conclusión

En la *Crítica*, el destino emerge como el momento en que la historia es padecida en el modo de una fuerza extraña que determina la vida de los hombres de manera externa. La historia se presenta como algo que hace a los hombres. Las determinaciones sociales se imponen como una realidad que debemos soportar y la acción se reduce al cumplimiento de un rol que se encuentra prefigurado de manera autónoma a nuestras decisiones. El obrero, por ejemplo, es dotado de un ser que configura su vida, sus expectativas, sus relaciones sociales de manera integral. Como si se tratara de Edipo, sólo le resta asumir aquello que el Hado ha escrito para él desde antes de su nacimiento. Sin embargo, el destino, como dominio de las estructuras sociales, tiene su origen en la libre *praxis*, es decir, es consecuencia del fenómeno de la alienación. Al mismo tiempo, puede ser superado mediante la insurrección como nuevo momento de la libertad.

Consideramos que en este punto el pensamiento de Sartre abre posibilidades de pensamiento que superan las oposiciones del entendimiento moderno o de la razón analítica. La dialéctica sartreana comprende los dos sentidos de la historia (la historia que hace a

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

los hombres y la historia que los hombres hacen) como momentos de un mismo movimiento. La desdogmatización del marxismo a partir de la revisión crítica de la dialéctica torna inteligible la situación humana, la cual comprende al mismo tiempo tanto el determinar su mundo, como el ser determinado por él. Las determinaciones objetivas nos dan un ser que totaliza nuestras vidas, el ser de clase es uno de los más notorios ejemplos. Sin embargo, ese mismo ser es lo que habilita una nueva negación. Negamos el ser impuesto en tanto realizamos una negación concreta.

En este punto coincido con Fredric Jameson en cuanto a la actualidad de Sartre.⁴⁶ La *Crítica* no es solo un documento filosófico del siglo XX, sino que nos posibilita echar luz sobre nuestro presente. En tiempos marcados por el realismo capitalista (Fisher) y la clausura de la negatividad, reaparece, como hace tres décadas, el fantasma del fin de la historia. Frente a ello, la noción sartreana de lo práctico-inerte nos ofrece un recurso fundamental: comprender cómo las prácticas humanas generan estructuras que se presentan como destino. Pero también, y esto me parece decisivo, nos permite pensar alternativas. Ya que el fundamento del destino es la libertad y, en tanto fundamento, ella no desaparece nunca. La insurrección siempre es posible. Incluso cuando la historia se nos aparece en su dimensión demoníaca, Sartre nos muestra que ese momento puede ser negado y superado. Como recuerda Ignacio Quepons Ramírez en su sugerente título, “tenemos razón al rebelarnos”.⁴⁷ A lo que debía agregarse que no solo tenemos razón, sino que tenemos la posibilidad.

⁴⁶ Jameson, Fredric, “La actualidad de Sartre”, en *New Left Review*, Nro. 88, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014, pp. 123-128.

⁴⁷ Quepons Ramírez, Ignacio, “Tenemos razón para rebelarnos. Subjetividad, violencia y vulnerabilidad. Jean-Paul Sartre y el proyecto de una fenomenología crítica”, en *Devenires*, Nro. 43, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2021, pp. 143-165.

Bibliografía

- AA. VV., *El desarrollo en la naturaleza y la sociedad*, Platina, Buenos Aires, 1962.
- Caeymaex, Florence, “La Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis”, en *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 17, París, Éditions Alter, 2009, pp. 29-44.
- Calderón Hinojosa, Jacqueline, “Marxismo y materialismo gótico como fenomenología de la violencia sistémica”, en Buceta, M., y Cladakis, M. (eds.), *Violencia y existencia. Aproximaciones fenomenológicas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2025, pp. 117-136.
- Chiaramonte, Xenia, “Praxis and counter-finality: beyond Sartre on institutions”, en *Institution. Critical histories of law*, Kingston University, Londres, 2023, pp. 101-120.
- Cordua, Carla. “Sartre y la crítica a la filosofía de la historia”, en *Gerencia del tiempo: Ensayos sobre Sartre*, Mérida, Universidad de los Andes, 1994, pp. 27-66.
- Engels, Friedrich, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Cartago, 1983.
- Gil Coral, Bullon, “Una aproximación al marxismo gótico desde David McNally y los imaginarios culturales”, en *Azafea*, Nro. 23, Universidad de Salamanca, 2023, pp. 401-410.
- Jameson, Fredric, “La actualidad de Sartre”, *New Left Review*, Nro. 88, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014, pp. 123-128.
- Jameson, Fredric, *Valencias de la dialéctica*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.
- Marx, *El capital. Tomo I. Libro primero*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Quepons Ramírez, Ignacio, “Tenemos razón para rebelarnos. Subjetividad, violencia y vulnerabilidad. Jean Paul Sartre y el proyecto de una fenomenología crítica”, en *Devenires* Nro. 43, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2021, pp. 143-165.
- Pinkard, Terry, *Práctica, poder y formas de vida. La apropiación de Sartre de Hegel y de Marx*, trad. Javier Marin, Medellín, Ennegativo, 2023.

Rodríguez, Gina y Medina Quintana, Oscar “El humanismo militante: La alienación en el pensamiento existencialista de Jean-Paul Sartre”, en *Ciencia Política*, Vol. 1, Nro. 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 58-72.

Rodríguez García, José Luís, *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Madrid, Bellatera. 2004.

Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2004.

---, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo II*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2004.

---, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'Intelligibilité de l'Historie*, Paris, Gallimard, 1985.

---, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 2008.

---, *El idiota de la familia*, trad. Patricio Canto, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.

---, “Marxismo y subjetividad”, en *New Left Review*, Nro. 88, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014, pp. 92-122

---, *San Genet. Comediante y mártir*, trad. Luís Echabárri, Buenos Aires, Losada, 1967.

---, *Verdad y existencia*, trad. Alicia Púleo, Barcelona, Paidós, 1996.