

ALIENACIÓN, ACELERACIÓN SOCIAL E INSURRECCIÓN. PERSPECTIVAS SARTREANAS SOBRE LA FASE ACTUAL DEL CAPITALISMO

**Alienation, Social Acceleration, and Insurrection: Sartrean
Perspectives on the Current Phase of Capitalism**

Maximiliano Basilio Cladakis

Universidad de San Martín (UNSAM) / CONICET

<https://orcid.org/0000-0002-0537-2693>

Leonardo Javier Giraudó

Universidad Católica Argentina (UCA) y Universidad de San Martín (UNSAM)

leonardogiraudó@uca.edu.ar

RESUMEN

El artículo tiene como finalidad exponer la relación entre alienación y aceleración social en la fase actual del capitalismo tomando como referencia algunos de los planteos expuestos por Jean-Paul Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. En este sentido consideramos que el pensamiento que el filósofo francés despliega en la obra de 1960 puede brindar una perspectiva que enriquece y profundiza problemáticas nodales del pensamiento crítico contemporáneo. La cuestión de la alienación y de la aceleración social es uno de los ejes de la reflexión en torno al capitalismo de los inicios del tercer milenio. La dialéctica sartreana y el modo de abordar la relación entre la determinación del mundo material por medio de la libre praxis y la determinación sufrida por los hombres a partir del dominio de lo práctico-inerte se presentan como posibilidades de comprensión de nuestra era. Al mismo tiempo, la cuestión en torno a la insurrección puede ser leída como el modo de reapropiación de la temporalidad y de la espacialidad en una época signada por la deshumanización.

Palabras clave: Sartre, dialéctica, marxismo, alienación, existencialismo.

ABSTRACT

The purpose of the article is to expose the relationship between alienation and social acceleration in the current phase of capitalism, taking as reference some of the ideas presented by Jean-Paul Sartre in the *Critique of Dialectical Reason*. In this sense, we consider that the thought that the French philosopher displays in the 1960 work can provide a perspective that enriches and deepens nodal problems of contemporary critical thought. The question of alienation and social acceleration is one of the axes of reflection on capitalism at the beginning of the third millennium. Sartre's dialectic and the way of approaching the relationship between the determination of the material world through free praxis and the determination suffered by men from the domain of the practical-inert are presented as possibilities for understanding our era. At the same time, the question surrounding the insurrection can be read as the way of reappropriation of temporality and spatiality in an era marked by dehumanization.

Keywords: Sartre, dialectic, marxism, alienation, existentialism

INTRODUCCIÓN

La nueva fase (Aguilera, 2023) del capitalismo, que suele ser nominada de distintos modos: capitalismo tardío (Jameson, 2012, Fisher, 2019) régimen neoliberal, capitalismo digital (Han, 2021), nazismo financiero (Berardi, 2023), entre otros, es una época de milenarismo invertido puesto que “ha olvidado cómo pensar de manera histórica” (Jameson, 2012, p. 11). La reflexión crítica de este momento del despliegue del capitalismo presenta la cuestión en torno a la alienación y a la aceleración social como rasgos inherentes al modo de producción actual y estrechamente vinculados entre sí. Este fenómeno tiene dos facetas. Por un lado, la aceleración exponencial de los procesos de producción y de innovación tecnológica. Por otra parte, las consecuencias que dicha aceleración genera en la existencia humana. La aceleración del desarrollo productivo y tecnológico se realiza también en una experiencia de la temporalidad que algunos autores juzgan inhumana.

Precisamente, nuestro trabajo se centra en indagar el entretreído que articula ambos fenómenos partiendo de la exposición que Sartre realiza en torno a los momentos de la praxis humana en la *Crítica de la razón dialéctica*. Consideramos que el pensamiento sartreano puede dar cuenta de este momento de la historia y hacer inteligible los fenómenos de alienación colocándolos en relación con los procesos de objetivación que determinan de manera externa la existencia humana. En este aspecto, los momentos de la praxis humana se despliegan en una dialéctica donde emerge su opuesto: la anti-praxis y donde la acción se reduce a la función, la cual tiene por finalidad responder a las exigencias de la máquina.

El tema en cuestión posee una relevancia que se abre en tres direcciones. Por un lado, se trata de abordar cuestiones claves del pensamiento de Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. Por otro, es un modo de poner en juego cuestiones y problemáticas de una obra de 1960 en el contexto actual. Por otro lado, consideramos que el pensamiento de Sartre puede enriquecer los debates y discusiones contemporáneas.

Ahora bien, con esta finalidad, el trabajo se estructura en cinco apartados. En el primero, nos abocaremos a la fase actual del capitalismo. En el segundo, a la dialéctica histórica. En la tercera, a la reducción de la praxis a función. En la cuarta, a la clausura de la historia. Y en el quinto a la insurrección como posibilidad de reapropiación.

LA FASE ACTUAL DEL CAPITALISMO

En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre realiza la célebre afirmación en torno al marxismo como filosofía no superada de su época histórica. El sentido de “no superada” se debe a que las condiciones que la crearon no han sido superadas en la historia.

Sartre dice respecto a la filosofía de Marx:

Ha sido producida por una coyuntura mundial de un tipo particular; el marxismo lejos de estar agotado, es aún muy joven, casi

está en la infancia, apenas sí ha empezado a desarrollarse. Sigue siendo pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron (2004a, p. 36).

Estas circunstancias que engendraron al marxismo se articulan en el capitalismo. Tomando en consideración la verdad efectiva de la cosa, al decir de Maquiavelo, como a infinidad de autores contemporáneos, es posible afirmar que aún hoy, en el primer cuarto del siglo XXI, esas condiciones tampoco han sido superadas. Incluso se podría afirmar que se han profundizado a grado tal que se ha vuelto sumamente conocida la sentencia atribuida a Slavoj Žižek y a Fredric Jameson que Mark Fisher (2016) menciona en *Realismo capitalista* acerca de que “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (p. 12).

Sin embargo, eso no significa que se trate de un orden estático. El capitalismo ha mutado desde 1960. Hoy nos encontramos en una fase distinta a la del capitalismo industrial. El reciente libro *Nueva fase. Trabajo, valor y tiempo disponible en el capitalismo del Siglo XXI* de Lucas Aguilera (2023) señala los cambios y transformaciones del capitalismo a partir de las transformaciones tecnológicas acontecidas durante los últimos años. Así y todo, el texto expone el modo en que el pensamiento de Marx no solo se encuentra vigente, sino que es prioritario a la hora de comprender el siglo XXI. La nueva fase del capitalismo es una mutación que significa una profundización y radicalización de las lógicas inmanentes al sistema.

La financiarización de la economía, la aparición del modo de trabajo *home office*, el sistema de publicidad y de propaganda en las redes sociales, entre otros, son transformaciones que se dan dentro del sistema. La explotación laboral, la creación de plusvalía y la rentabilidad del capital privado continúan siendo los principios que subyacen a estas innovaciones.

En su fase anterior, el capitalismo sentó sus bases sobre una estructura industrial- analógica-informática-material, basada en relacio-

nes que partían de la cosa material, del contacto persona-persona, donde el estar en el mundo se podía pesar, tocar, trasladar. La gran transformación que analizamos aquí, viene de la mano de la obsolescencia de esas viejas estructuras, costumbres y valores, que ya no responden al acontecer social (Aguilera, 2023, p. 15).

Se trata de transformaciones medulares del propio sistema capitalista. Muchas de las valoraciones, discursos y hábitos sobre los que fundaba su hegemonía han quedado obsoletos. Aun así, esto se encuentra ya inscripto en la lógica del capitalismo. Ya en el *Manifiesto comunista*, Marx (2014) observaba el carácter revolucionario del nuevo sistema de producción y la forma en que licuaba todo lo que anteriormente era considerado sagrado. Hoy en día el capitalismo continúa revolucionándose a sí mismo.

En este aspecto, queda al descubierto que la aceleración en la producción de mercancías, se trate de bienes o de servicios, es un rasgo inherente al capitalismo. Mayor producción en menor tiempo significa mayor rentabilidad. Por eso, el capitalismo mismo muta, se transforma, se reconfigura. Ahora bien, la cuestión en torno a la aceleración de la producción conlleva a una serie de problemáticas en torno a cómo ese proceso se extiende a los distintos ámbitos de la vida humana.

En su obra *Alienación y aceleración*, Harmut Rosa (2016) nos sitúa en la problemática en torno al modo en que la aceleración de los modos de producción se extiende sobre nuestras vidas cotidianas determinándolas externamente. La fase actual del capitalismo es una profundización del dominio de las fuerzas anónimas e impersonales que, continuando los planteos de Marx en *El capital*, son inherentes a este sistema. El problema de la aceleración social y su impacto en la existencia humana se relaciona con el hecho de “que en la modernidad tardía la aceleración social se ha transformado en un sistema que se impulsa a sí mismo, que ya no necesita fuerzas propulsoras externas” (Rosa, 2016, p. 50). La aceleración social es vivida como algo que se nos impone desde fuera. Esa determinación de nuestras vidas por fuerzas no humanas que aparecen dotadas de una voluntad propia es expresión del fenómeno de la alienación. La

alienación, desde Marx en adelante, es volverse otro de sí mismo y no reconocerse en ese otro; sino, por el contrario, subsumirse ante aquello que es creación del ser humano.

La relación entre la aceleración tecnológica y la experiencia subjetiva e intersubjetiva de ella es una cuestión que nos remite a la problemática en torno a la historia en su doble acepción: la historia que nos hace y la historia que hacemos. Esto queda en evidencia al emparentar la cuestión de la aceleración social con la de la alienación. Se trata entonces de poner en cuestión el mito moderno en torno a la noción de progreso a partir del cual el desarrollo técnico traería aparejado consigo la realización de la humanidad. Sin embargo, esto no significa rechazar de plano los innegables logros conseguidos durante los últimos siglos, sino llevar a cabo una pregunta radical por el sentido, tal como decía Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*.

La relación entre el desarrollo técnico y la experiencia de la alienación pone de relieve el vínculo entre los procesos de objetivación y la institución de subjetividades que se encuentran determinadas por estos. Sin embargo, se debe evitar la tentación del determinismo objetivo. Es decir, señalar el vínculo entre ambos no debe incurrir en un causalismo donde lo subjetivo sea considerado un epifenómeno de lo objetivo. Durante gran parte del siglo XX, las variantes hegemónicas del marxismo han incurrido en esto. Sartre denuncia esta esclerotización de la filosofía marxista en la *Crítica de la razón dialéctica*. En gran parte, la intención de la obra de 1960 es revivificar al marxismo, la cual es la única filosofía viva del presente, la única que puede dar cuenta de nuestro momento histórico.

La dialéctica sartreana nos proporciona una serie de coordenadas para una reflexión en torno a la relación entre aceleración social y alienación desde una perspectiva que no incurre ni en el objetivismo ni en el subjetivismo. Al mismo tiempo, comprendiendo la relación praxis e historia, varios aspectos de la *Crítica de la razón dialéctica* permiten evitar tanto la divinización como la demonización de la tecnología y de aquello que,

creado por el hombre, en ciertos momentos históricos se presenta como una fuerza extraña que parece sellar los destinos de la humanidad.

DIALÉCTICA Y PRAXIS

Como señala Vincent Descombes (1988), la cuestión en torno a la dialéctica es un tema que, tanto para Sartre como para su generación, es sumamente relevante. Si antes de 1930 dentro de la filosofía francesa había un uso peyorativo del término, proveniente esencialmente del bergsonismo como del neokantismo, “en lo sucesivo está bien visto superar la razón analítica o también el mecanicismo con la dialéctica” (Descombes, 1988, p. 28). El mismo autor indica que esto volvería a cambiar tras 1960 con la emergencia del estructuralismo y del postestructuralismo como perspectivas hegemónicas dentro de la filosofía francesa.

Sin embargo, en los últimos años, las problematizaciones en torno a la dialéctica o, al menos, de términos que le son inherentes, han retomado un peso importante en el pensamiento contemporáneo. En este aspecto, la dialéctica se presenta como un modo de comprender las situaciones históricas, políticas y sociales.

La pregunta sartreana en torno a la posibilidad de la dialéctica es una pregunta acerca de la posibilidad de inteligibilidad de la historia y de su verdad. En el prólogo a la *Crítica* Sartre (2004a) afirma que “las contradicciones y sus superaciones sintéticas pierden todo significado si la Historia y la Verdad no son totalizadoras, si, tal y como lo pretenden los positivistas, hay Historias y Verdades” (p. 10). En este sentido, es la racionalidad dialéctica a la que le incumbe la pregunta por la totalización ya que la razón analítica se encarga de saberes particulares. La relación entre uno y otro modo de racionalidad es uno de los ejes de la obra de 1960. Sartre (2004a) mismo señala que:

Nuestro intento será, pues, crítico porque tratará de determinar la validez y los límites de la Razón dialéctica, lo que supone indicar las oposiciones y los lazos de esta Razón con la Razón analítica y positi-

vista. Pero además tendrá que ser dialéctico porque sólo la dialéctica es competente cuando se trata de, problemas dialécticos (p. 12).

Ahora bien, por otra parte, solo la racionalidad dialéctica puede dar cuenta de la historia en tanto que esta es, al mismo tiempo, algo hecho por los hombres pero que también hace a los hombres. Si bien ella es “orientación hacia el porvenir y conservación totalizadora del pasado” (Sartre, 2004a, p. 280) también es “algo que les ocurre a los hombres” (p. 280). Por esto mismo, la racionalidad analítica se ve superada por la historia ya que ella se encarga de los procesos de objetivación y de las relaciones de exterioridad.

Por otra parte, la racionalidad analítica supone la no superabilidad de los principios formales de la lógica tradicional. El carácter ambiguo de la historia exige un modo de racionalidad que supere las antinomias formales. Como se ha visto, la historia es, al mismo tiempo, lo que los hombres hacen en vistas de un porvenir pero, al mismo tiempo, es aquello que sufren, que los determina de manera externa. La pregunta en torno a la historia nos sumerge en la problemática planteada en la tercera tesis de Marx sobre Feuerbach acerca de que los hombres son producidos por las circunstancias pero ellos mismos son quienes producen dichas circunstancias.

Nos encontramos ya en el seno mismo de la dialéctica. Las definiciones no son claras ni distintas. Como señala Fredric Jameson (2014), la dialéctica no se encarga de dar definiciones sino de exponer el devenir de los conceptos. Sartre piensa desde la misma perspectiva

La dialéctica misma -que no podría ser objeto de conceptos, porque los engendra su movimiento y los disuelve a todos- no aparece, como Historia o como Razón histórica sino con el fundamento de la existencia, que es por sí misma el desarrollo de la praxis y la praxis es en sí misma inconcebible sin la necesidad, la trascendencia y el proyecto (Sartre, 2004a, p. 7).

Para que la dialéctica sea posible, el filósofo francés advierte que “hay que estar convencido de que una negación de la negación puede ser una

afirmación” (Sartre, 2004a, p. 161). A diferencia de Hegel, Sartre no plantea una dialéctica del pensamiento sino de la historia concreta, por lo que debe dar una razón a que en esta exista la posibilidad de una negación de la negación que se transfigure en una afirmación.

El punto de partida de la *Crítica de la razón dialéctica* es la praxis individual. Sartre sostiene que la praxis significa un movimiento dialéctico desde donde emerge la negatividad en el mundo. En primer lugar, cabe señalar que, continuando los planteos de *El ser y la nada*, en la *Crítica de la razón dialéctica* se afirma que no hay negatividad en la naturaleza. Sartre rechaza, en coherencia con su oposición al objetivismo, las tesis presentadas por Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*¹. Para el pensador alemán la naturaleza posee negatividades y positividades y coloca como ejemplos cuestiones de la electricidad y del magnetismo. El autor de *La náusea* sostiene que, en verdad, un polo positivo y uno negativo son dos fuerzas positivas a las cuales es el ser humano quien nombra a una como negativa.

La intención de Sartre es revivificar al marxismo ya que esta es la única filosofía viva de nuestra época. Eso significa establecer los límites y alcances de la dialéctica. Por diversos motivos, eso le lleva a enfrentarse con algunas de las tesis de Engels. En este caso, en oposición a la *Dialéctica de la naturaleza*, Sartre señala que “la negación le llega al hombre y a la naturaleza por el hombre” (p. 234). La praxis significa la institución de la negatividad porque, como dice con respecto a la acción en la obra de 1943, ella “es intencional” (Sartre, 2008, p. 508), lo que significa que es teleológica ya que se realiza en vistas de un fin. En efecto, la praxis posee una finalidad. Es a partir de un fin que el proyecto humano actúa y su realización es una negación efectiva de la realidad. La praxis articula la interioridad con la exterioridad. El proyecto humano se despliega con vistas a la transformación del mundo, lo que significa una negación

1 En su libro *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*, Carla Cordúa (1994) realiza una sugerente observación en torno a que, además del objetivismo, la crítica de Sartre a Engels se inscribe en una crítica más general a las filosofías de la historia modernas ya que en estas la acción individual se reduciría a un momento necesario del despliegue histórico. Dice la autora que “la creencia en un progreso necesario, en leyes de la historia, viene a ser, para Sartre, una forma de mala fe, de ocultarse de la propia libertad para huir de la responsabilidad que trae consigo el saberse libre y autor de lo que se es, tanto en el plano de la vida individual como en el de la historia colectiva” (Cordúa, 1994, p. 40).

efectiva de lo que es. Sartre revela en el movimiento de la praxis la posibilidad de la dialéctica histórica.

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 (Sartre, 2004a, p. 242).

En la *Crítica de la razón dialéctica* son descriptos con suma profundidad y en voluminosas páginas los movimientos de la praxis. Si bien se trata de un punto de partida abstracto, la exposición en torno a la praxis individual valida la posibilidad de la dialéctica histórica.² El advenimiento de la necesidad exige una negación de ella que se realiza en la afirmación de un estado de cosas hasta el momento inexistente. El modo dialéctico de la exposición sartreana hace que, de este primer momento, surjan las siguientes negaciones.

2 Hablamos del momento abstracto porque el propio Sartre señala que nunca el hombre está solo. La praxis individual es una abstracción. Sin embargo, exponerla es necesario para dar inteligibilidad a la historia. Se debe señalar en este punto la importancia del tercero mediador, figura que ya aparece en *El ser y la nada*. En el mundo concreto se da un pulular infinito de praxis individuales que chocan entre sí. El tercero mediador es que el al observarme y observar al otro nos totaliza estableciendo una relación entre mi praxis y la praxis del otro. Sobre esta cuestión es sumamente interesante el artículo de Daniel Alvaro (2019) "La cuestión de la socialidad en la teoría de los conjuntos prácticos de Sartre".

EL DOMINIO DE LO PRÁCTICO INERTE

Ahora bien, la libre praxis opera una negación y transformación efectiva del mundo. Sin embargo, hay un movimiento de retorno de la materialidad trabajada que se vuelve contra el hombre y lo determina de manera externa. Lo que entra en juego es una cuestión de suma relevancia en la *Crítica de la razón dialéctica*: el surgimiento de lo práctico-inerte. Se trata de objetos humanos “que pesan sobre nuestro destino por la contradicción que en ellos opone la praxis (el trabajo que los ha hecho y el trabajo que los utiliza) y la inercia” (Sartre, 2004a, p. 194). La materia, determinada por la praxis, adquiere una lógica propia, un movimiento inercial que determina y le impone al hombre sus exigencias. Lo práctico-inerte se presenta como resistencia y exigencia contra la praxis. Sartre clarifica este movimiento que emerge de la materia trabajada contra el hombre con una metáfora sumamente gráfica cuando habla del “objeto-vampiro”.

Para conservar su realidad de permanencia, una casa tiene que estar habitada, es decir, mantenida, calentada, limpiada, revocada, etc.; sino 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 (Sartre, 2004a, p. 334).

Cuando se construye una casa, por ejemplo, se transforma el mundo circundante a partir de la necesidad del hombre de protegerse del clima, de tener un lugar donde descansar, etc. Este objeto surge de una libertad que tiene como finalidad satisfacer las necesidades del hombre. La materia trabajada, es decir la casa, es sellada por una finalidad. Sin embargo, esa finalidad sellada en la materia adquiere un movimiento inercial que se vuelve contra él. La casa debe ser pintada, arreglada, cuidada, etc. Esto significa que ahora es el objeto el que impone sus necesidades al hombre. La casa, creada por la praxis, le impone una anti-praxis. Para poder continuar viviendo en ella, se debe responder a sus exigencias.

El objeto se transfigura en un objeto-sujeto que determina al hombre desde fuera. En este punto, aparece una nueva negación que sigue a la afir-

mación de la praxis. Lo práctico-inerte se vuelve contra el hombre para negarlo. Este fenómeno revela un lado de la historia donde esta presenta “un sentido terrible y desesperante; parece, en efecto, que los hombres están unidos por una negación inerte y demoníaca que les toma su sustancia (es decir, su trabajo) para volverla contra todos bajo la forma de inercia activa y de totalización por exterminación” (Sartre, 2004a, p. 281).

Este nivel de la historia da cuenta del fenómeno de la alienación. Lo que emerge de la libre praxis de los hombres, se vuelve y los determina, les da un ser, los unifica y niega. Los hombres son hechos por aquello que fue hecho por ellos. En el despliegue de la dialéctica sartreana aparecen entonces los objetos sociales como productos del dominio de lo práctico-inerte.

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 (Sartre, 2004a, p. 431).

El origen de los objetos sociales es la determinación y unificación que los hombres sufren por medio del dominio de lo práctico-inerte. Los seres humanos padecen las determinaciones que le vienen de fuera y se constituyen como una objetividad. Se ve, con claridad, que la institución en objeto del ser humano tiene por correlato la alienación. El proyecto humano se convierte en una realidad objetiva. Ya no se trata de aquella posibilidad que se determina a sí misma por medio de la libre praxis, sino que es determinada por el movimiento de retorno de lo práctico-inerte. De esta manera, el ser social se impone contra el hombre.

Lo que hace Sartre resulta fundamental para dar cuenta de los objetos sociales. Aquello que es el objeto de estudio de las ciencias sociales son los momentos de objetivación y alienación de la praxis. La fenomenología de la praxis (Caeymaex, 2001) que se presenta en la *Crítica de la razón*

dialéctica puede ser comprendida de dos maneras complementarias. Por un lado, en el sentido husserliano de llevar a cabo una descripción. Por otro, también en el sentido hegeliano. Es decir, en un modo donde la obra demuestra y expone los itinerarios de la praxis en la historia y sus devenires y transformaciones.

En el dominio de lo práctico-inerte, las estructuras colectivas le arrebatan al hombre su humanidad y sella sobre ellos un destino. Estas estructuras son el resultado de la praxis humana esculpida en la materia y que luego retorna sobre los seres humanos.

Nos descubrimos en nuestra realidad exterior y en un ser que está fuera de nosotros. Esta realidad es cuantificable y observable, guarda, por lo tanto, las características de un objeto. El ser impuesto desde fuera nos arrebató la libertad al mismo tiempo que nos unifica de manera pasiva. Se trata de una unificación que “se vuelve sobre los hombres para producirlos, los produce por distintas exigencias y en tanto que cada uno es, como medio general, el medio de tal o tal función diferenciada (en tanto que Otro, como hemos visto)” (Sartre, 2004a, p. 431).

Esta reconfiguración de mi propia existencia significa, al mismo tiempo, una reconfiguración de mis relaciones con los otros. La determinación objetiva que recibimos de las estructuras colectivas hace que nuestras relaciones sean también objetivas. Se trata de relaciones de exterioridad. Tanto el otro como yo mismo existimos bajo la determinación externa, por lo que, nuestras relaciones son igual de externas. La unificación sufrida nos constituye como objetos que nos relacionamos mecánicamente. El otro cumple una función y su existencia se reduce a ella. Lo mismo ocurre conmigo. El caso de la fábrica es un ejemplo claro. Cada uno, al lado del otro, cumple su función, la cual se encuentra ya determinada por las estructuras colectivas. En el momento de la funcionalidad, no hay un nosotros ya que no hay una relación de interioridad. Somos en pos de nuestra función.

DESTINO Y FIN DE LA HISTORIA

En este punto, Sartre sostiene que la libertad, que en la obra de 1960 se descubre en la libre praxis, se reduce a la función. Es decir, la praxis se reconfigura como función. La función no tiene más finalidad que responder a las exigencias de lo práctico-inerte. En el capitalismo industrial, el caso de la máquina es central. La praxis del obrero se limita a hacer repeticiones constantes para que la máquina prosiga con su finalidad. La inversión es notoria, no es la máquina la que sirve al obrero sino al revés. El hombre debe adaptarse a la máquina.

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 (Sartre, 2004a, p. 270).

Bajo el dominio de las estructuras colectivas, los seres humanos se convierten en subsidiarios de la máquina. La finalidad de la praxis es ser un medio para que la máquina lleve a cabo su fin. Sartre habla de circularidad demoníaca. Aquello producido por el hombre se vuelve contra él y produce al hombre como un objeto. Byung-Chul Han sostiene como diagnóstico de la época contemporánea que nos encontramos en el apogeo de lo positivo y en la clausura de la negatividad. La observación del filósofo surcoreano puede ser enriquecida en clave dialéctica a partir de Sartre. El surgimiento de una positividad que niega la negatividad es presentado en la *Crítica de la razón dialéctica* desde las determinaciones que lo práctico-inerte lleva a cabo contra los hombres

En este punto, resulta importante observar que la *Crítica de la razón dialéctica* no tiene por finalidad hacer una radiografía de una época histórica sino hacer inteligible la misma historia. Es por esta razón que la perspectiva sartreana enriquece las reflexiones en torno a nuestro presente. La dialéctica sartreana involucra también a la antidialéctica como momento de negación de la historia. Precisamente, la idea de una clausura de la

historia se encuentra presente en varios autores contemporáneos. Cuando, por ejemplo, Mark Fisher habla del realismo capitalista se refiere a la glorificación de la realidad y a la anulación de la posibilidad.

El dominio de lo práctico inerte significa un momento de no historia. Si la historia es aquello que los hombres hacen y sufren, en el momento de dominio, solamente la padecen. Como si se tratase de una fuerza demoníaca e inhumana, la historia se convierte en una fuerza material que totaliza la existencia humana de manera pasiva. Las estructuras colectivas reducen el campo de lo posible al punto que solo es posible la función. Determinados de manera externa, la existencia se reduce a responder a las exigencias de lo práctico-inerte, y, a mayor despliegue de este, más automatizadas se vuelven estas respuestas.

En este aspecto Sartre sostiene que la vida se vive como destino. Si bien puede resultar paradójal que el filósofo de la libertad hable de destino, se trata de un claro ejemplo de la dialéctica. Aquello creado por la libre praxis se vuelve contra ella y la reduce al cumplimiento de un destino. En este punto las determinaciones sociales aparecen como una fuerza externa que totaliza nuestras vidas. Somos, por ejemplo, de acuerdo con nuestro lugar en la división del trabajo. Esto se nos presenta como algo inexorable, a lo que es imposible escapar. Nuestras rutinas, nuestros entornos personales, nuestras expectativas de vida se encuentran determinadas por las fuerzas ciegas de la historia.

Así es que cuando el patrón ve en la fábrica el ser-fuera-de-sí de su singularidad individual, su posibilidad propia de expansión según determinadas reglas, el objeto que se tiene que servir y que se tiene que desarrollar, pero en tanto que es su propia materialidad positiva y su poder sobre el mundo, el obrero encuentra en ella a su ser como generalidad indiferente, a su praxis como ya materializada en tareas predeterminadas como inertes exigencias que se tienen que cumplir, a su porvenir como impotencia, y finalmente, descubre su destino prefabricado en el inerte intento de la máquina, que trata de suprimir a sus servidores (Sartre, 2004a, pp. 379-380).

Como ya hemos mencionado, Sartre no se refiere a un periodo histórico en particular, sino que trata de hacer inteligible la historia en general. Sin embargo, el filósofo francés señala que estas lógicas encuentran en el capitalismo su expresión más acabada hasta el momento. Continuando los planteos de Marx, Sartre señala que el sistema de producción industrial, la glorificación de la máquina, la fábrica son modos propios del capitalismo donde lo práctico-inerte determina de manera cada vez más profunda las determinaciones externas sobre la existencia humana.

El dominio de lo práctico-inerte impone una temporalidad externa que luego es interiorizada. Esto puede clarificar lo dicho por Rosa en lo concerniente a los distintos modos de alienación; sobre todo, en lo concerniente a la temporalidad. El autor de *Alienación y aceleración* señala que “no logramos de hacer que el tiempo de nuestras vivencias sea nuestro tiempo” (Rosa, 2010, p. 169). El tiempo es vivido como algo otro de nosotros. Los tiempos de la modernidad tardía determinan nuestra existencia y sobrepasan las posibilidades de apropiación subjetiva e intersubjetiva de la temporalidad vivida. En los términos de la *Crítica de la razón dialéctica*, lo que se produce es una determinación externa del tiempo de acuerdo con las exigencias de la técnica, que no es otra cosa que materia trabajada.

En este punto, cabe señalar el modo en que Mark Fischer sostiene que la cultura digital, debido a su alto poder inercial, reduce la subjetividad a mero simulacro. Para el crítico inglés, el film *Existenz* de David Cronenberg sugiere una situación de la totalidad resultante de la planificación total de la existencia. En efecto, Pikul y Geller son arrojados al juego de la existencia (*Existenz*), en el cual, la programación (*Trancendenz*) gobierna eficazmente todas las posibilidades de la vida. En este sentido, *Existenz* describe una situación antidialéctica en la que, la libertad comisionada padece la alienación resultante de “(...) la experiencia de ver la propia subjetividad intervenida por un comportamiento automático” (Fisher, 2019, p. 223) que, en cuanto tal, oscurece la experiencia de la libertad y su poder práctico-dialéctico. Según el canon Cronenberg, si bien el film pronuncia “propaganda existencialista”, en él “(...) somos confrontados

con la posibilidad de que la agencia pueda ser genuinamente interrumpida (...) por la “inflexible rigidez de cierto tipo de automatismo” (p. 225).

POSIBILIDADES DE INSURRECCIÓN

Ahora bien, una de las cuestiones que se presentan como sumamente relevantes a la hora de pensar los fenómenos contemporáneos a partir de los planteos de Sartre es que, si bien las determinaciones externas significan la deshumanización de la existencia humana; son, al mismo tiempo, la posibilidad de un nuevo momento de humanización por medio de la libre praxis grupal. En este aspecto, se pone de manifiesto la importancia de un pensamiento dialecto situado de manera concreta e histórica. Hablamos de deshumanización en el sentido de que el hombre aparece determinado por algo externo a él mismo, dándose una inversión donde el objeto determina al sujeto como si tuviese vida propia.

Se ha señalado el modo en que los colectivos significan una objetivación de la humanidad donde esta es determinada por lo práctico-inerte. Son las estructuras colectivas las que le dan un ser al hombre que este recibe de manera pasiva. Sin embargo, estas estructuras son, al mismo tiempo, la condición de posibilidad para la emergencia de un nuevo momento de la praxis.

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 -cualquiera sea su fin- a través del campo práctico-inerte, 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 (Sartre, 2004a, p. 432).

La acción grupal implica, al mismo tiempo, una negación y reconfiguración de las estructuras colectivas. Los colectivos sociales se imponen

sobre los hombres como una fuerza externa a ellos mismos, estos, a su vez, interiorizan esta fuerza y se constituye la “serialidad” como forma de relación entre los hombres. Con este término Sartre se refiere al modo en que los hombres son hechos por las estructuras colectivas. Tomando el término del modo fordista de producción, el hombre se dispone en una relación de mera exterioridad con los otros hombres, es un hombre al lado del otro. No hay una relación de interioridad, no hay un nosotros. La serie es el resultado de la totalidad sufrida.

Sin embargo, esta totalización sufrida es la posibilidad de una totalización activa que implica tanto una reconfiguración de las estructuras objetivas como de la serialización. La acción grupal se constituye a partir de la negación de esta totalización “padecida” y el grupo es la negación de la serialidad. La imposición de lo inhumano y, paradójicamente, su carácter inexpugnable, la imposibilidad de que dicha imposición sea superada, es lo que lleva a su negación y, por tanto, a su superación.

La transformación tiene lugar cuando la imposibilidad es ella misma imposible, o, si se prefiere, cuando el acontecimiento sintético revela la imposibilidad de vivir. “Lo que tiene como efecto directo que la imposibilidad de cambiar se vuelva el objeto que se tiene que superar para continuar la vida” (Sartre, 2004b, p. 14).

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.) (Sartre, 2004b, p. 16).

La impotencia común es la primera totalización que recibe el pueblo de París. Es una totalización que recibe, no que hace. Sin embargo, dicha totalización abre la posibilidad a una totalización activa. París, en este

primer momento, se alza como la inercia que se impone sobre cada uno de los individuos que forma parte, aún de manera abstracta, de las clases populares. Paris es, por lo tanto, una fuerza sobrehumana que impone su dominio sobre los hombres serializados. Paris es el hambre, el frío, etc. Pero, como señala Sartre, se trata de un primer momento. La totalización pasiva se vuelve totalización activa. La imposibilidad de cambiar las condiciones, se vuelve la imposibilidad de no cambiar las condiciones. Cada uno de los individuos que sufre el dominio de las estructuras históricas de manera aislada, se reconfigura como parte de un grupo que padece las mismas condiciones.

En términos casi hegelianos, podría decirse que del “yo” se pasa al “nosotros”. Este nosotros surgido en la Paris del siglo XIX implica, para Sartre, la insurrección.

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 inscrita como idea en las cosas (Sartre, 2004b, p. 28).

Sartre, tomando una idea de Malraux, definirá a este último como apocalipsis. Apocalipsis, porque lleva a cabo una reconfiguración espacio-temporal de Paris.

La Bastilla se vuelve el interés común en tanto que puede y debe ser al mismo tiempo desarmada, fuente de aprovisionamiento de armas y, tal vez, vuelta contra los enemigos del oeste, La urgencia proviene de la rareza del tiempo: el enemigo puede llegar en cualquier minuto. La operación se define ante cada uno como el descubrimiento urgente de una terrible libertad común (Sartre, 2004b, p. 26).

Esa nueva reconfiguración de sentido de la construcción se debe al surgimiento de la praxis grupal. La praxis grupal en el modo de la in-

surrección transforma el espacio y el tiempo, le imprime a la materia un nuevo significado y resquebraja la inercia histórica, haciendo historia. El acto histórico del grupo surge a partir de la historia, entendida en el modo de la inercia, y la niega. Cabe aclarar que el propio Sartre señala que esta reconfiguración de sentido, no se trata de una cuestión meramente subjetiva.

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 (Sartre, 2004b, p. 37).

La insurrección puede ser leída como un momento de reapropiación por parte de la praxis de lo práctico-inerte. En este momento de la dialéctica histórica emerge el hombre determinando lo que lo determinaba a él. Precisamente, se trata de la desalienación por medio de la acción grupal. El surgimiento de un nosotros en estado de insurrección resquebraja las lógicas de dominación de lo práctico-inerte. El tiempo deja de ser una determinación proveniente del exterior y es el “nosotros” quien temporaliza el mundo por medio de su libre praxis.

La insurrección se presenta como alternativa al proceso de deshumanización llevado a cabo por la determinación externa de la materia trabajada. Como ya hemos señalado, se trata de un momento fundamental en la dialéctica sartreana. En este aspecto, se afirma lo que se dijo unos párrafos atrás. La dialéctica sartreana no solo nos ofrece una perspectiva integral para la comprensión de nuestra contemporaneidad, sino que, también abre la posibilidad de una alternativa. Si bien cabe preguntarse sobre el modo en que se presentaría una insurrección en una era que dista de la Francia del siglo XVIII, es importante subrayar el modo en que Sartre comprende la praxis grupal como la posibilidad de reapropiarnos del espacio y del tiempo. Resquebrajar las lógicas serializantes donde cada uno se relaciona de manera externa y mecánica con el otro a partir del surgimiento de una comunidad práctica, de un nosotros, es funda-

mental para la emergencia de una libertad situada que nos restituya en nuestra humanidad.

CONCLUSIÓN

El modo en que Sartre comprende la alienación como momento del despliegue de la praxis donde lo práctico-inerte determina la existencia humana desde fuera abre un horizonte de perspectivas que enriquecen y profundizan los debates en torno a nuestra contemporaneidad. Por un lado, los diagnósticos de la fase actual del capitalismo pueden ser inscriptos en una problematización más amplia en torno a la historia. El modo en que la aceleración de las transformaciones tecnológicas impone una reconfiguración de la experiencia vivida encuentra una fundamentación crítica a partir de la dialéctica histórica sartreana. En este sentido la institución de lo práctico-inerte como movimiento de retorno de la praxis sellada sobre la materia pone de relieve la relación entre el hombre y la historia. Se trata de una relación paradójica, contradictoria donde el hombre hace la historia pero donde, también, el hombre es hecho por la historia.

Por otra parte, los planteos realizados en la *Crítica de la razón dialéctica* demuestran su actualidad. La desdogmatización del marxismo llevada a cabo por Sartre hace de él una filosofía que puede dar cuenta de nuestro presente histórico de manera coherente y consistente. La relación entre alienación y aceleración social ya se encuentra inscrita en los orígenes mismos de la modernidad-capitalista. Obviamente, el tercer milenio nos haya en un momento distinto, donde las lógicas de cosificación y determinación externa, en muchos aspectos, se han profundizado. Esto significa, al mismo tiempo, cambios y permanencias. Por eso mismo, es fundamental la dialéctica, para evitar tanto la licuación de las diferencias y hacer del capitalismo un reduccionismo que no tome en consideración las transformaciones radicales de este; como para no incurrir en un rupturismo que no pueda leer las líneas de continuidad dentro de una época histórica.

Ahora bien, por último, consideramos sumamente importante, el modo en que Sartre habla de la insurrección como reconfiguración espacio-tem-

poral contra el dominio de lo práctico-inerte. La comprensión de la insurrección como reapropiación de sí mismo y de la historia nos permite vislumbrar una alternativa a dos posiciones que bien podrían considerarse ingenuas con respecto a las nuevas tecnologías. Por un lado, la tecnocrática, heredera del iluminismo de la primera modernidad, que sostiene que el solo desarrollo de la técnica liberará al hombre de todas sus cadenas. Por otro, la posición de demonizar a la tecnología, comprender que en ella se encuentra el origen de todos los males. Con respecto a la primera, se trata de una comprensión deshumanizante de la historia donde lo práctico-inerte debe determinar nuestro futuro, entendido este como destino. En cuanto a la segunda, se trata de una falacia ya que todo producto de la praxis humana impone luego su temporalidad y sus exigencias al hombre.

Siguiendo los planteos de Sartre, podríamos decir que la tecnología, en tanto expresión de lo práctico-inerte, debe ser reapropiada por medio de la libre praxis-grupal, sellando sobre ella un sentido y no que ella selle su sentido sobre nuestra existencia.

REFERENCIAS

- Aguilera, L. (2023). *Nueva Fase. Trabajo, valor y tiempo disponible en el capitalismo del Siglo XXI*. Punto de Encuentro.
- Alvaro, D. (2019). La cuestión de la socialidad en la teoría de los conjuntos prácticos de Sartre. *Eídos*. (31), 196-224.
- Berardi, F. (2023). *Medio siglo contra el trabajo*. Canon Bífido.
- Caeymaex, F. (2009). Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis. En *Alter. Revue de phénoménologie*, (17), 29-44, Paris, Editions Alter.
- Cordúa, C. (1994). *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Universidad de los Andes.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo Otro. Cincuenta años de filosofía francesa (1933-1978)*. Cátedra.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Fisher, M. (2019). *K-Punk. Volumen 1. Escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión)*. Caja Negra.

- Han, B.-Ch. (2021). *Psicopolítica*. Herder.
- Jameson, F. (2012). *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado*. La marca.
- Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. Cadencia.
- Marx, K. (2014). *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de Paris. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del programa de Gotha*. Gredos.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.
- Sartre, J.-P. (2004a). *Crítica de la razón dialéctica Tomo I*. Losada.
- Sartre, J.-P. (2004b). *Crítica de la razón dialéctica Tomo II*. Losada.
- Sartre, J.-P. (2008). *El ser y la nada*. Losada.

Recepción del artículo: 27 de junio de 2024.

Aprobación para su publicación: 19 de agosto de 2024.