

## EL CONCEPTO DE RAZÓN DIALÉCTICA EN J. P. SARTRE

*Celia Amorós*

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA se constituye como un esforzado intento por integrar el existencialismo y el marxismo. A lo largo de un proceso que aquí no se trata de reproducir, Sartre ha radicalizado su asunción de la condición del "existente concreto", y esta exigencia, tanto en el nivel de la práctica como en el de la teoría, ha determinado su encuentro con el marxismo. Las mismas condiciones teóricas en las que se produce este encuentro prefiguran, hasta cierto punto, la problemática que se va a plantear: se tratará de tender un puente para integrar al "existente concreto" en los esquemas totalizadores del marxismo y para ello será preciso articular una "jerarquía de mediaciones" que rellene las lagunas y las discontinuidades explicativas entre ambos niveles: el nivel de la explicación marxista y el de la comprensión fenomenológica-existencial.

Ahora bien: para justificar estas innovaciones metodológicas, hay que establecer de entrada que la totalización es el proceder metodológico idóneo en el terreno de las ciencias humanas, o dicho en otras palabras: "se nos remite a la necesidad de fundar la dialéctica como método universal y como ley de la antropología. Lo que supone pedir al marxismo que funde su método a priori...".<sup>1</sup>

La exigencia de aprioridad viene determinada por las pretensiones mismas de la dialéctica: constituirse a la vez como ley suprema de inteligibilidad y como estructura racional del ser. La dialéctica supera el marco de la metodología en la medida en que define la estructura de la realidad y una racionalidad del mundo (específica y no genérica).

<sup>1</sup> Sartre, "Crítica de la Razón Dialéctica". Tomo I, pág. 51.

Habría pues que probar, no ya su validez de hecho como hipótesis de trabajo, pues con ello no saldríamos del terreno de la "contingencia empírica" sino su legitimidad de derecho, para que la prueba guarde proporción con una pretensión como es la de la dialéctica de darse a sí misma como norma y canon del ser y del saber. Se trata, en definitiva, de proceder a su crítica en sentido kantiano; establecer sus condiciones de posibilidad y los límites de su validez.

La presentación de la dialéctica como estructura del ser y norma del saber no plantea ningún problema crítico para el hegelianismo, ya que la identidad del pensamiento y del ser constituye su dogma metafísico básico. El precio de este acriticismo es, como sabemos, el idealismo dogmático. Por su parte el marxismo ortodoxo, para escapar al escollo del idealismo, hace arrancar de la naturaleza el proceso dialéctico, autopropulsado por las contradicciones internas de una materia infinita y en perpetua evolución. La inteligibilidad y el sentido de la historia humana había que buscarlo entonces como una especificación de la historia natural.

Sin embargo, la dialéctica de la naturaleza no deja de ser una extrapolación arbitraria: hoy por hoy nada nos prueba que la naturaleza sea dialéctica. Las leyes científicas, consideradas en sí mismas, "no son ni dialécticas ni antidia-lécticas"; simplemente, se nos dan en otro nivel. En cuanto a Engels, en su "Dialéctica de la Naturaleza" no hace sino obligar "a las ciencias de la Naturaleza a verificar una Ra-zón dialéctica que él ha descubierto en el mundo social". Y como aplicada a la Naturaleza no puede justificar sus títulos como la racionalidad de los procesos considerados, se nos da en todo caso como una ley ciega; más exactamente, como un conjunto de tres leyes discontinuas, arbitrariamente establecidas y seleccionadas y, en última instancia, contingentes (las famosas leyes de la interpenetración de los contrarios, la negación de la negación y la conversión de la cualidad en cantidad y viceversa). En definitiva: mientras las ciencias de la naturaleza no se encuentren en condiciones de pronunciarse sobre esta cuestión, el estatuto epis-temológico de la dialéctica de la Naturaleza no pasaría de ser el de una mera creencia, el de una "afirmación extra-

científica” o una “hipótesis metafísica”. Por su parte, Sartre la rechaza por un criterio de economía: “La dialéctica será eficaz como método siempre y cuando se mantenga necesaria como ley de inteligibilidad y como estructura racional del ser”.<sup>2</sup>

La dialéctica de la naturaleza representa pues con respecto al problema de la fundamentación del método dialéctico una alternativa acrítica. Las razones de orden epistemológico que mueven a Sartre a su rechazo, insinúan ya cuáles van a ser las condiciones en las cuales va a poder ser fundamentada una dialéctica.

a) La razón dialéctica ha de limitarse a ser la racionalidad específica de la historia humana, pero como tal racionalidad deberá poder ser mostrada a priori. Pero este “a priori” no puede imponerse idealísticamente a la experiencia desde fuera como un principio constitutivo de y anterior a la misma en sentido kantiano, sino que deberá ser entregado en la experiencia misma.

b) La racionalidad dialéctica viene expresada en el texto de Engels: “los hombres hacen la historia sobre la base de condicionamientos anteriores”, lo cual plantea la exigencia de que la experiencia crítica en la cual la dialéctica deberá fundarse se constituya como “la unidad dialéctica y permanente de la necesidad y de la libertad”. La dialéctica como racionalidad ha de darse como algo relacionado con lo que el hombre hace: no puede ser una fatalidad cósmica que el hombre sufre. Pero, por otra parte, tampoco el desarrollo histórico es una mera resultante sin mediaciones de lo que los hombres hacen, por virtud de alguna extraña fuerza sintética. Sólo puede haber Razón dialéctica como Razón de la Historia si el hombre “sufre la dialéctica en tanto que la hace y la hace en tanto que la sufre”.<sup>3</sup>

c) Desde el punto de vista epistemológico, se tratará de que las estructuras necesarias del ser se hagan patentes al pensamiento como la necesidad de sus propias estructuras,

<sup>2</sup> *Ibidem*, 180.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 183.

tal como ocurría en el hegelianismo, pero sin idealismo. Para ello es preciso que el pensamiento pierda sustantividad y se convierta en un momento de la praxis. El pensamiento puro no puede ser "constituyente" y "constituido" a la vez más que en un sistema idealista. Pero, como momento reflexivo de la praxis, si probamos que ésta es a la vez "constituyente" y "constituida", lograremos la transparencia racional del monismo hegeliano sin su idealismo dogmático: fundaremos una dialéctica racional "en el mundo real y material del marxismo".

d) Como consecuencia de ello, si la dialéctica ha de poder presentarse como su propia inteligibilidad, esta inteligibilidad no puede imponerse a, sino que deberá desprenderse de aquellas estructuras de la realidad que se develen a la praxis "situada" como procesos totalizadores. La experiencia crítica, para proceder a este develamiento, recorrerá en una fase regresiva todas las estructuras de la praxis que, en el juego posible de su objetivación, la insertan en sus "condicionamientos más generales", es decir, en la "materialidad". En una segunda fase, que será "progresiva" y "sintética", partiremos de aquellos marcos para reconstruir el "esquema de la inteligibilidad propia de la totalización".

Como experiencia crítica deberá hacer abstracción de los contenidos concretos de estos condicionamientos. De estos se ocupa el materialismo histórico como "única interpretación válida de la historia humana". La experiencia crítica es consciente de que no realiza ninguna aportación en cuanto a la restitución de "la Historia real en su desarrollo". Su sentido sólo está en función del hecho de que "las uniones internas que (el marxismo) pone a la luz del día están formalmente indeterminadas".<sup>4</sup>

Hasta ahora hemos venido hablando de la totalización como de la categoría básica de la razón dialéctica. Sartre la define como "la inteligibilidad... de una totalización". Solamente por su referencia a un proceso de totalización adquieren sentido las leyes clásicas de la dialéctica. Por tanto, la dialéctica existe en la medida en que exista "un sector del

<sup>4</sup> *Ibidem*, 170.

ser, en el que la totalización sea la forma misma de la existencia". Pero, además de las connotaciones más o menos intuitivas que el término lleva consigo ¿que se debe entender por totalización?

Ante todo, hay que distinguir este concepto del de "totalidad". La totalidad se caracteriza por la irreductibilidad del todo a la suma de sus partes y el tipo especial de mediación que el todo ejerce en las relaciones de las partes entre sí. Pero como se trata de una realidad "hecha", su "estatuto ontológico" corresponde al del "en sí" y se caracteriza por la "inercia". Su "unidad sintética" es precaria en la medida en que encuentra su "ser-en-exterioridad", y remite a la praxis que la ha producido o la reactualiza como una de sus cristalizaciones "provisionales".

La totalidad es para Sartre el "campo práctico correlativo" de la totalización, la cual se define como "unificación en curso", como "acto" sintético "que no se puede detener sin que la multiplicidad vuelva a su estatuto original". La inteligibilidad de la dialéctica es captada precisamente en el complejo juego de las relaciones "de la unificación con lo unificado" que se organizan en torno al proyecto totalizador. La totalidad es así "principio regulador" de la totalización, la cual, en la medida en que se trata de un proceso "en curso" apunta permanentemente hacia la totalidad pero sin alcanzarla nunca.

Si, considerada como estructura de lo real, la dialéctica se identifica con el movimiento de la totalización, como conocimiento no puede consistir sino en "un momento de la totalización": precisamente el de la "retotalización reflexiva" de este mismo movimiento. La experiencia crítica se sitúa precisamente en este momento retotalizador como "experiencia reflexiva" de cualquier sujeto individual. La hipótesis de trabajo sobre la que se basa la experiencia crítica es la de que, si la totalización existe como proceso histórico y no es un proceso trascendente al hombre, en su doble dimensión sincrónica y diacrónica, tiene que encontrarse en cada vida humana, en cada praxis individual considerada como un micro-todo y como el agente totalizador básico. O dicho de otro modo, la totalización histórica no puede ser sino

“totalización de totalizaciones”. Sartre rechaza como irracional y mítica cualquier totalización o totalidad hipostática. Califica su postura como un “nominalismo dialéctico”. En consecuencia, la praxis individual, autoesclareciéndose críticamente tiene que poder aprehender en su propia existencia la totalización en curso en todos sus niveles, de acuerdo con el principio dialéctico de que el todo se hace presente en todas y en cada una de las partes. No en el sentido de explicitar el contenido de tal vida a partir de la historia concreta (éste es otro problema que depende de la información disponible, etcétera) sino en el de alcanzar la comprensión de la necesidad formal de la totalización.

Este planteamiento condiciona la marcha de la experiencia crítica como inversión del recorrido metodológico del materialismo histórico: parte de la praxis abstracta del individuo para llegar a las estructuras materiales y a los grupos.

Nuestra experiencia crítica debe hacernos inteligible “la función respectiva de las relaciones de interioridad y de exterioridad”.<sup>5</sup> Estas relaciones aparecen entreveradas en la aventura humana. Establecer las formas de su jerarquía y de su trabazón recíproca equivale, en el plano epistemológico, a investigar la relación entre razón analítica y razón dialéctica. Aquí deberemos poner de manifiesto que para captar la inteligibilidad de estas relaciones tenemos que situarnos en la perspectiva de la razón dialéctica y que esta situación es irreversible. En la confrontación entre ambas razones, la razón dialéctica puede dar cuenta de sí misma y de su confrontación con la razón analítica, y no a la inversa. La razón de ello es que la razón dialéctica, por ser la inteligibilidad de una totalización, es la única que puede dar cuenta de lo nuevo, lo que no puede reducirse a sus elementos constitutivos, lo que no se disuelve en el análisis ni se agota en una mera relación de exterioridad. Pues en los lazos de interioridad es donde se concentra toda la tensión que trasciende y que supera el dato como mero dato, interpretándolo a la luz de un futuro a realizar. El privilegio epistemológico de la razón dialéctica en el reino de lo humano tiene así su funda-

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 205.

mento en la interpretación ontológica de la praxis humana como inauguradora de la novedad radical e irreductible.

La relación entre razón analítica y razón dialéctica puede ilustrarse también a la luz de su paralelo biológico: así como el “organismo práctico se hace inercia dirigida para actuar sobre la inercia”, es decir, “se hace su propia herramienta en el medio de la exterioridad”, del mismo modo, “el pensamiento científico es sintético en cuanto a su movimiento interior (invención de experiencias y de hipótesis) y analítico... en cuanto a su proyección noemática de sí mismo”.<sup>6</sup> El científico, por medio de sus hipótesis, realiza una función unificadora, la cual se plasma y relaja a su vez en “la inercia dispersiva de su contenido material”.

La primacía de la razón dialéctica proclama en consecuencia la superioridad del punto de vista de la “comprensión” para aprehender la realidad humana como proyecto, como temporalización que sintentiza sus diversos momentos en función del “porvenir que la condiciona (es decir, del Todo concebido por la praxis como teniendo que realizarse)”.<sup>7</sup> Ahora podemos comprender quizás mejor la relación íntima que el pensamiento de Sartre establece entre los siguientes conceptos: praxis, totalización, proyecto, temporalización, comprensión, dialéctica. Cada uno de ellos lleva implícitos a todos los demás: la comprensión no es sino el correlato epistemológico del movimiento totalizador por el que se define la praxis; la praxis, cuyo movimiento totalizador reorganiza los medios disponibles en su campo práctico, superándolos hacia un fin futuro, se identifica con el proyecto; el proyecto constituye a su vez la temporalización original como unificación sintética de momentos que se descifran a partir del porvenir; la comprensión no es sino este desciframiento mismo en cuanto constituye un momento de la praxis... y la dialéctica a este nivel no es sino el mismo proceso considerado a la vez en *su* realidad y en su inteligibilidad... El problema que se plantea es el de la aplicación de estas categorías a la macrototalización que constituye la Historia, teniendo en cuenta que ésta no puede comportar

<sup>6</sup> *Ibidem*, 208.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 212.

a su vez “un gran totalizador” y no tiene otro fundamento que la totalización constituyente que aportan las diversas prácticas individuales. Aquí juega un papel esencial la categoría del práctico-inerte o materia trabajada, en la que se desarrollan estratégicas contradicciones determinadas por el peculiar maridaje que en ella se produce entre la praxis y la inercia. Las diversas praxis individuales no tienen de suyo ningún poder sintético y determinarían en sus relaciones mutuas un proceso de “mala infinitud” en sentido hegeliano, si no operase su mediación el nivel de lo práctico-inerte. En este nivel la praxis hace la experiencia de su alienación y de su dispersión atomizada o serialización, la cual determina su impotencia. A partir de la serie deberán ponerse de manifiesto las condiciones formales que posibilitan la constitución del grupo o praxis común y las diversas transformaciones dialécticas que le afectan hasta recaer de nuevo en la serialidad. La praxis individual, como dialéctica constituyente, hace la experiencia de su impotencia totalizadora en sus relaciones con el práctico-inerte—nivel de la antidialéctica— para volver a emprender la iniciativa de la libertad frente a la necesidad mediante el proyecto prometeico de reincidir en el práctico-inerte, como praxis común o dialéctica constituida.

Como aquí no se trata de reconstruir el orden cronológico según el cual aparecen en la historia las diversas fases de la totalización, sino tan sólo el orden ideal de su inteligibilidad dialéctica, el criterio que decide el valor apodíctico de la experiencia crítica en su dimensión sincrónica es precisamente el de la circularidad. Esta reversibilidad formal queda proporcionada a las exigencias de la totalización sincrónica, pero el problema de la totalización diacrónica queda en suspenso, tanto por lo que respecta a su realización como por lo que respecta a sus criterios de validación.

El concepto sartriano de Razón dialéctica plantea problemas importantes. Aquí nos limitaremos tan sólo a algunos comentarios referidos principalmente a sus implicaciones epistemológicas y metodológicas, dejando de lado una serie de cuestiones relativas a la discutibilidad de la ontología del segundo Sartre y a sus relaciones con el Sartre de “El ser y



la Nada”, en la medida en que ambos núcleos de cuestiones sean separables.

Las objeciones epistemológicas de Sartre a la posibilidad de una dialéctica de la Naturaleza están íntimamente relacionadas con su concepción antropológica. El postulado humanista de que sea el hombre fundamento absoluto de sí mismo tiene su correlato epistemológico en la exigencia crítica de que la inteligibilidad de la dialéctica consista en la transparencia de la praxis consigo misma, aunque deba atravesar todo el espesor de las mediaciones en las que cristaliza. La dialéctica de la Naturaleza, desde este punto de vista, no sólo se presenta para el hombre como una fatalidad cósmica determinando su destino desde fuera, sino como un hecho opaco, contingente, carente de toda inteligibilidad. Su justificación epistemológica solamente puede venir dada por la teoría del reflejo, que es un supuesto absolutamente extra-dialéctico.

Lukacs, en “Historia y conciencia de clase”, ya había acotado la dialéctica hegeliana a la zona que, según su planteamiento, se constituye como zona de la mediación sujeto-objeto, es decir, a la historia humana. Era la única fórmula consecuente para mantener un hegelianismo sin la hipoteca metafísica del Espíritu Absoluto. Pero también aquí se daba la dialéctica como un postulado dogmático y toda problematización de la misma se consideraba como ideológica. Para el punto de vista crítico, si se ha de poder probar que en un momento dado de la historia, un sujeto —que en Lukacs se identifica con la clase proletaria— identifica su conocimiento de sí, de su situación objetiva, con el conocimiento de la sociedad y de la historia como totalidad (subrayemos que Sartre acepta explícitamente la definición del marxismo como “la historia tomando conciencia de sí”), es preciso probar que el sujeto práctico, formalmente, se encuentra centrado en el proceso histórico. Al decir que se encuentra centrado queremos decir: que puede conocerse a sí mismo como fundamento determinante de este proceso en la misma medida en que este proceso lo determina. O, como lo diría Sartre, “que el hombre esté mediado por la cosa en la medida en que la cosa esté mediada por el hombre”. El hombre se

encuentra centrado si esta mediación es simétrica. Ahora bien, la conciencia de clase, en cuanto a su contenido, no consiste, ni, por tanto, coincide con la conciencia del sujeto psicológico. Pero el criterio de verdad formal no puede ser el criterio de una clase. De otro modo, hipostasiaríamos la clase en un sentido ontológico y epistemológico. La clase como tal es algo constituido en el proceso histórico, y el criterio formal de verdad que debe corresponder a la experiencia crítica ha de poseerlo una razón constituyente.

Según la interpretación lukacsiana del marxismo, que ha tenido una gran influencia en todas las concepciones que Althusser llamaría "historicistas", la conciencia de clase tiene un valor epistemológico: es develamiento de la realidad social, develamiento limitado o inadecuado mientras no se produce en la historia la aparición de una clase cuya situación objetiva es negación del sistema, y en consecuencia, la toma de conciencia de esta situación es al mismo tiempo el conocimiento crítico del sistema y su transformación práctico revolucionaria. El marxismo se define como "autoconocimiento de sí de la sociedad capitalista". El conocimiento del mundo histórico-social posee una modalidad epistemológica distinta del conocimiento de la naturaleza: es autoconocimiento, en la medida en que el hombre es un ser objetivo y la realidad social es objetivación de su praxis. Cuando el hombre desfetichiza esta realidad social, es decir, cuando ésta pierde su apariencia de cosa en sí, de producto acabado e independiente, queda posibilitada su transformación revolucionaria. "La diferencia entre la realidad natural y la realidad humano-social estriba en que el hombre puede cambiar y transformar la naturaleza, mientras que la realidad humano-social puede cambiarla revolucionariamente, pero sólo porque él mismo ha producido dicha realidad."<sup>8</sup> El conocimiento de la realidad social es de esencia práctica y revolucionaria: en este sentido se da la unidad de teoría y praxis. La transparencia del mundo humano para el hombre se presenta así como un desideratum epistemológico del humanismo radical.

La pretensión de Sartre —y con ella se inscribe en una amplia corriente del marxismo— es la de pedir al conoci-

<sup>8</sup> Karel Kosik, "Dialéctica de lo concreto", pág. 35.

miento de lo humano un plus de inteligibilidad y de transparencia, y encontrar inmediatamente la instrumentación del logro de esa transparencia en la vinculación entre conocimiento y praxis. Sartre es consciente de los peligros de irracionalismo y misticismo que acechan a la “comprensión”, y por eso intenta rodearla de una serie de controles críticos —aunque en última instancia son inmanentes a la propia experiencia crítica—, y no la convierte en un sucedáneo del conocimiento de contenidos, en un atajo epistemológico como la *Erlebnis* diltheyana, sino que limita su alcance a la captación de las estructuras formales de los nexos de interioridad que se engendran en el movimiento sintético de la totalización. La pregunta crítica que se formula —y aquí aseguraríamos, aunque Sartre no lo diga, que su marco de referencia y sus supuestos se encuentran en la línea del primer Lukacs— es ésta: “¿Cómo es formalmente posible y con qué criterio el conocimiento de la totalidad como conocimiento de sí?”. La condición de posibilidad de este conocimiento no es sino la “reciprocidad de perspectivas” del proyecto individual y de la historia como un todo, la permeabilidad de la Razón constituida a la Razón constituyente, permeabilidad que ha de darse como experiencia existencial y racional, como “aventura” y como “inteligibilidad”. Una razón impermeable y transcendente no sería sino una *sin-razón*.

Desde una perspectiva althusseriana, habría que rechazar en bloque toda esta problemática y los supuestos orgánicos que constituyen su plataforma: no puede haber tal transparencia de la totalidad concreta a la conciencia crítica del individuo. El conocimiento de la sociedad solamente se constituye a partir de la “ruptura epistemológica” que separa la ideología de la ciencia: no es, por tanto, un problema de maduración de la conciencia colectiva ni de afinamiento crítico de la conciencia individual. En cuanto a la “totalidad concreta”, concebida al modo historicista como unidad sujeto-objeto (y no a la manera auténticamente marxista como todo complejo estructurado), descansa sobre el prejuicio de la “contemporaneité permettant une lecture en coupe de l'essence”.<sup>9</sup> La pretensión de “fundar” el marxismo como Razón

<sup>9</sup> Althusser, en “Lire le Capital”, pág. 178 - Maspero.

Dialéctica, es puramente ideológica y descansa en un “paralogismo” muy característico, que consiste en buscar mediaciones para articular un nivel que tiene un estatuto teórico (el de las estructuras y las superestructuras) con otro que no lo tiene, que es meramente empírico, que se encuentra meramente “dado” en la experiencia inmediata, y sin ningún grado de elaboración científica (el de las acciones individuales y su participación e “inserción en las formas históricas” como tales: nivel que tan sólo es susceptible de un tratamiento fenomenológico). André Gorz ha sabido ver con lucidez lo que se juega en el fondo de esta polémica: la interpretación humanista del marxismo. “Si l’individu est *explicable* à partir de la société, sans que la société soit *intelligible* à partir des individus -c’est-à-dire si les forces qui agissent dans l’histoire sont imperméables et radicalement hétérogènes à la praxis organique -alors le socialisme, en tant que socialisation de l’homme, ne peut jamais coïncider avec le socialisme en tant qu’humanisation du social. Il ne peut venir de individus comme réappropriation par eux, dans la praxis commune, de la résultante de leurs praxis individuelles; il peut venir seulement aux individus par l’évolution de la société selon sa logique interne”.<sup>10</sup>

Para el estructuralismo, las ciencias humanas no tratan en último término de constituir, sino de disolver al hombre (Levi-Strauss). Como el sujeto está sistemáticamente “descen-trado” (Lacan) la praxis no puede ser correlato fundante de las estructuras; nos encontramos con una racionalidad siempre ya constituida y se rompe definitivamente la simetría de la mediación entre el hombre y la cosa, que era el núcleo fundamental de la dialéctica. Levi-Strauss niega en este sentido el dualismo Razón analítica-Razón dialéctica en los términos en que lo propone Sartre: la Razón dialéctica no es sino la Razón analítica en tensión y “la distinción entre las dos razones no está fundada más que en el alejamiento transitorio que separa a la Razón analítica de la inteligencia de la vida...<sup>11</sup>

<sup>10</sup> André Gorz, “Le socialisme difficile”, págs. 224-225.

<sup>11</sup> Levi-Strauss, “El pensamiento salvaje”, pág. 357.

La Crítica de la Razón dialéctica es un discurso analítico que, no sólo no funda una “antropología estructural e histórica” constituyendo a priori su racionalidad, sino que es disuelta por esta misma antropología: se convierte en “un documento etnológico de primer orden”, especialmente revelador del “mito de la Revolución francesa” y de sus condiciones de posibilidad elevadas a hipóstasis como condiciones de posibilidad de la historia humana.

Es utópico buscar en la historia humana algo así como el centro de gravedad de la totalización. Ello era posible para Sartre porque consideraba que el historiador, a la vez que “abre una perspectiva analítica y estructural en el seno de la praxis sintética y subjetiva de la totalidad”, posee, mediante la comprensión, “un instrumento conceptual susceptible de unificar las dos totalidades de las que hasta el presente no concebíamos más que la yuxtaposición de ellas: la totalidad social debe comprenderse al mismo tiempo como universalidad dialéctica en el reconocimiento práctico de las subjetividades dialécticas y como universalidad analítica en el desconocimiento de sí misma que nos enseña la objetividad científica”.<sup>12</sup>

Pero aquí nos movemos en la hipótesis de que la historia sea una temporalización continua, y esto es precisamente lo que niega Levi-Strauss. La evidencia de esta temporalización la basamos en la “continuidad totalizadora del yo”, la cual tampoco es a su vez una evidencia originaria sino un hábito constituido “por las exigencias de la vida social”.

Una “evidencia” tan problemática no puede constituir el modelo de la totalización histórica. La Historia, como continuo, remite a una “mala infinitud” en sentido hegeliano, se “neutralizaría a sí misma”. Pero el conocimiento histórico no opera con regresiones al infinito, sino que, como todo conocimiento científico, construye su objeto mediante su propio instrumental de codificación, y esta codificación es necesariamente discontinua. Cada acontecimiento histórico es significativo en su propia escala, y no puede pasarse de una escala a otra sin utilizar complejas claves de transposición.

<sup>12</sup> P. Verstraeten, “Levi-Strauss o la tentación de la Nada”, in “Claude Levi-Strauss, problemas de estructuralismo”, pág. 41.

“Sin embargo —advierte Levi-Strauss— nos equivocariamos si creyéramos que estos ajustes reconstruyen progresivamente una historia total”. La historia más densa desde el punto de vista informativo es la más anecdótica y la “menos explicativa”, y viceversa. Es utópico pretender reconstruir totalidades como universales concretos. La “historicidad” le aparece a Levi-Strauss como “el último refugio de un humanismo transcendental...”<sup>13</sup>

Quizás se le pudiera responder a Levi-Strauss que existen cuando menos aproximaciones a lo que él podría considerar una historia que goce de las ventajas de la minuciosidad informativa y de la amplitud explicativa. Pensamos en “El 18 de Brumario de Luis Bonaparte”. Posiblemente sea cuestión de privilegios estratégicos de perspectiva, que son la excepción y no la regla..., pero cuya posibilidad misma demuestra que no es superflua la problemática de la totalización como método de la historia. Y aunque haya fracasado la empresa de fundamentar este método a priori, ha sido, como diría el sociólogo francés Robert Castel: “Un beau risque”.

<sup>13</sup> Levi-Strauss, op. cit., pág. 378.