

George I. García

Praxis, totalización e historia en la *Crítica de la razón dialéctica*

Estábamos convencidos, al mismo tiempo, de que el materialismo histórico proporcionaba la única interpretación válida de la historia, y que el existencialismo seguía siendo la única aproximación concreta a la realidad.

J.-P. Sartre.

Abstract. *This paper examines Jean-Paul Sartre's Critique of dialectical reason regarding the concepts of praxis, totalization and history, which are analyzed in relation to the theoretical perspective of Marx and other authors from the Marxist tradition.*

Key words: Sartre, Marxism, history, praxis, alienation.

Resumen. *Este escrito emprende una revisión de la Crítica de la razón dialéctica de Jean-Paul Sartre, respecto de los conceptos de praxis, totalización e historia en esta obra, los cuales se analizan en relación con la perspectiva de Marx y otros autores de la tradición marxista.*

Palabras claves: Sartre, marxismo, historia, praxis, alienación.

El viraje que desde fines de los años cincuenta plantea Sartre respecto a su anterior filosofía culmina en 1960 con la aparición de su *Crítica de la razón dialéctica* (CRD, en adelante). El proceso histórico-filosófico que motiva la “conversión” de este filósofo al marxismo ha

sido explicada prolijamente por él mismo en las primeras páginas de este voluminoso texto, en el cual, por supuesto, existen numerosas continuidades con planteamientos de *El ser y la nada*.

Dos problemas centrales recorren este texto sartreano: el de la fundamentación de la razón dialéctica y el de la reformulación de las problemáticas del existencialismo dentro de la matriz teórica del materialismo histórico. En este escrito nos referiremos en particular al segundo aspecto, mediante el cual Sartre aborda el tema de las relaciones entre individuo y sociedad. Pensar la relación entre estas dos categorías implica en la CRD la teorización sobre *praxis*, totalización e historia¹.

I

La categoría de *praxis* en Marx se refiere a la autoconstitución del sujeto a través de su actividad en el mundo, el cual es constituido al mismo tiempo que el propio sujeto. El concepto de *praxis* plantea al ser humano como un proceso; desde esta perspectiva, la consideración del sujeto como sustancia o cosa es propia de un pensamiento (o sea, una forma de *praxis*) ya alienado / alienante. Sartre, consecuentemente,

intenta dar una fundamentación más detallada del proceso práxico. Siguiendo a Marx y a Hegel, la *praxis* es a la vez proceso de objetivación y de subjetivación: “el descubrimiento capital de la experiencia dialéctica [...] es que el hombre está ‘mediado’ por las cosas en la misma medida en que las cosas están ‘mediadas’ por el hombre” (CRD, 165).

En la base de esta dialéctica nos encontramos con la dualidad entre lo orgánico y lo inorgánico², cuya interacción estará basada en la *necesidad*. Ésta es la primera negación de la negación, pues manifiesta la *carencia* en el interior del organismo, la dependencia del organismo frente a la materialidad inorgánica que debe incorporar en sí para poder sobrevivir. Es, además, la primera forma de trascendencia y de totalización, pues el organismo encuentra su ser en algo más allá de sí mismo: “la *praxis* surgida de la necesidad es una totalización cuyo movimiento hacia su propio fin transforma *prácticamente* el entorno en una totalidad” (CRD, 170).

Con el concepto de *totalización* reaparece el concepto de *proyecto*³, como trascendencia en tanto que exteriorización de una inmanencia (Cfr. CRD, 168). Como señala un comentarista de la CRD, “la relación de la necesidad a la materia es *praxis* que surge de un proyecto contenido en esta misma relación. El proyecto consiste en restaurar el organismo negado, atravesando el mundo circundante de modo que se totalice en un campo instrumental” (Sotelo, 1967, 91. Cfr. CRD, 171).

La totalización –que, como citamos anteriormente, es siempre correlativa a la *praxis*– implica el problema de los fines y medios. En su inmediatez originaria, la totalización consiste en el mantenimiento del propio organismo, el cual para subsistir debe renovarse constantemente. Se trata, pues, de una pugna constante del ser humano –ente material– contra la materia; y en este conflicto, el organismo, al actuar sobre su entorno, sólo puede hacerlo recayendo provisionalmente en la inercia (CRD, 166-168. Volveremos al tema de la totalización más adelante).

Este planteamiento presenta el problema de qué sea el organismo, si es que “recae” en lo material y lo inerte. Sartre afirma que el ser humano es material, pero que a la vez, en el mundo del ser humano todo es humano⁴. El ser

humano no es reductible, a pesar de su materialidad, a la materia inerte (dentro de la cual figuran los animales en tanto que útiles); la *praxis* humana implica necesariamente una libertad enfrentada a la necesidad propia de la materia. La libertad es en la CRD constituyente del ser humano, tanto como lo era en su anterior postura existencialista, ahora denominada “ideología de la existencia”⁵.

En cuanto a la instrumentalidad de la *praxis* fundamental (ser humano contra materia), cabe señalar que para su subsistencia, el ser humano requiere usar útiles: cuerpos inertes que actúan sobre otros cuerpos inertes. “Desde que el cuerpo organizado toma su propia inercia como mediación entre la materia inerte y su necesidad, la instrumentalidad, la finalidad y el trabajo aparecen en conjunto: la totalidad por conservar está, en efecto, proyectada como totalización del movimiento por el cual el cuerpo vivo utiliza su inercia para vencer la inercia de las cosas” (CRD, 167). El trabajo, nos dice Sartre, es la forma original de la *praxis* (Cfr. CRD, 174)⁶.

Sin embargo, la *praxis* que se impone sobre la inercia de las cosas genera a su vez una *anti-praxis*, ya que la materia totalizada –objetivación inerte– vuelve a enfrentarse al ser humano (Cfr. CRD, 285). La “docilización” de la materia es sólo provisional, puesto que los productos de la *praxis* adquieren una actividad propia. La *anti-praxis* es producto de los productos humanos; en esta medida, es *praxis sin autor*, una contra-finalidad más allá de las finalidades de la *praxis* que la originan (Cfr. CRD, 235). De este modo, la materia conserva su autonomía frente al sujeto⁷. A pesar de que la totalización genera una acumulación de objetivaciones, éstas siempre tienen un lado incierto para el ser humano; la acción humana está sujeta permanentemente a producir efectos inesperados⁸.

Ahora bien, la *antipraxis* y la *contra-finalidad* no son puramente efectos de la totalización del individuo aislado, sino de un mundo en el cual las totalizaciones individuales interactúan entre sí, generando un mundo autónomo. Esto es, las totalizaciones individuales –y por ello, parciales– generan sociedad al actuar entre sí y al modificar la naturaleza. La otredad de la *praxis* radica en la materia inerte, pero esa materia inerte abarca también, en tanto que *praxis*

histórica, las objetivaciones de los otros sujetos coexistentes. Nos encontramos ahora, según Sartre, en el mundo de lo *práctico-inerte*.

En lo práctico-inerte, la materia mediatizada por la actividad humana reemplaza el lugar y funciones de la acción humana. En el ser práctico-inerte las contra-finalidades están fuertemente estructuradas y terminan por convertirse en finalidades-contra: “la estructura profunda de toda contradicción es la oposición de grupos humanos entre sí, al interior de un campo social dado. Pero a nivel de los conjuntos técnicos del tipo *actividad-inercia*, la contradicción es la contra-finalidad desarrollada en un conjunto, en tanto que ésta se opone por sí misma al proceso que la engendra” (CRD, 258). Por ello, la *antipraxis*, funciona en el ámbito de lo *práctico-inerte*, a la vez que lo genera.

En este sentido, el mundo de lo práctico-inerte condiciona a la praxis individual tanto como a la colectiva. Lo práctico-inerte se refiere no solamente a lo cósmico, sino además, y predominantemente, a las instituciones sociales. La transformación de lo práctico-inerte en una nueva totalización es, luego, el problema de la conformación de un sujeto histórico. A partir de lo práctico-inerte queda abierto el problema de la historia.

II

El concepto de totalización, tal como ha sido explicado anteriormente, implica para Sartre que la *praxis* individual es generadora, dialécticamente, de totalizaciones a nivel de la sociedad en su conjunto. Por ello, las totalizaciones parciales de los individuos no son equivalentes entre sí (al modo como lo eran los proyectos en *El ser y la nada*), sino que están determinados en cuanto a sus posibilidades prácticas por su lugar respecto a las totalizaciones colectivas. La historia es el criterio de validez para las diversas totalizaciones: no se trata –ahora– de un relativismo subjetivista, pues existen “proyectos” más totales y totalizantes que otros (Cfr. Jameson, 1974, 231).

Plantea el autor que, en su inmediatez, el individuo se relaciona con el otro por la *escasez* que, en el seno de un modo de producción, suscita el antagonismo entre los individuos que componen

la sociedad (Cfr. CRD, 85, 192). La escasez, que en sí misma es puramente contingente, es según Sartre el principio de *esta* historia que ha vivido la humanidad. La historia humana es una lucha encarnada contra la escasez (Cfr. CRD, 201-203).

A partir de este planteamiento –que con razón ha sido calificado como malthusiano-hobbesiano más que marxista⁹– toda relación social está enmarcada en una lucha de los individuos por los recursos para subsistir. La relación social es, por tanto, fundamentalmente una relación conflictiva¹⁰. Sobre esta base, la *praxis* individual implica el reconocimiento de la *praxis* del otro con el que comparte el medio de la escasez; en su forma más básica, la relación social se establece entre dos personas que se reconocen una reciprocidad (que puede ser negativa o positiva, según sea conflictiva o de cooperación. Sartre acierta al afirmar la primacía de la *relación* entre ambos como constitutiva: la reciprocidad entre dos individuos no se limita a uno y otro –una formación binaria– sino que implica (dialécticamente) una relación ternaria (Cfr. CRD, 189). Esto, por cuanto que toda actividad humana está inscrita en un campo práctico social que la condiciona.

En la historia, la *praxis* colectiva puede ser de tipo serial o de tipo grupal. La primera se refiere a una *praxis* compartida, pero subordinada a lo práctico-inerte; su ser colectivo no integra la libertad praxica de sus miembros en un proyecto común. La individualidad de cada miembro en la serie no se modifica por su participación en ella¹¹. El grupo, por otra parte, despliega totalizaciones orientadas por una finalidad común que permite que sus miembros individuales se impongan sobre lo práctico-inerte; a través del grupo se despliega la libertad individual¹².

El paso de la serialidad al grupo es el paso hacia la cosubjetividad; la serie es la colectividad en el plano de la realidad cosificada, mientras que el grupo es despliegue de la libertad colectiva. En el grupo se realiza la libertad individual, aunque por sí misma la *praxis* colectiva no existe; sólo existe la *praxis* del individuo, que condicionada por su relación con los otros, pero libremente orientada, se encauza hacia acciones comunes. El *ser-de-clase* mismo entra tanto en la categoría de la serialidad como en la del

grupo: en el primer caso, utilizando la terminología marxiana, se hablaría de clase en sí; en el segundo, de clase para sí.

No obstante, el grupo no puede persistir como tal indefinidamente. El ser de grupo se refiere a determinadas acciones, mediante las cuales los miembros logran poder y libertad, pero una vez alcanzadas esas acciones, el grupo se ve ante la disyuntiva de disolverse o institucionalizarse. Al adoptar la segunda opción, aparecen el juramento y las funciones de los miembros en el seno del grupo: surge entonces el problema de la organización (CRD, 460)¹³. Con la organización, los miembros del que fuera grupo recaen en la serialidad; la totalización a través del grupo es, luego, la que produce los cambios históricos, pero que no puede escapar a su osificación.

La historia sería, así, el escenario de la lucha entre la libertad humana y la necesidad de lo práctico-inerte. La enajenación aparece como la realidad radical de la existencia humana, proyectada sobre la historia.

III

Como se advierte inmediatamente, tras la dialéctica histórica de Sartre se encuentra una contradicción insoluble; al momento del poder y la libertad sigue la recaída en lo práctico-inerte, retrocándose el grupo en serie. Así, la CRD comparte con Marx el tema de la alienación, pero no su conceptualización. Como señala Jameson (retomando la interpretación de Chiodi), mientras que para Marx alienación y objetivación son distintas entre sí, para Sartre –al igual que en *El ser y la nada*– coinciden. Toda *praxis* se encuentra, pues, condenada a la alienación (Cfr. Jameson, 1974, 238-239)¹⁴.

Si bien es cierto que Marx no plantea una visión de la historia fundada sobre el progreso, ciertamente tampoco condena al ser humano al extrañamiento perpetuo de sí mismo. Marx distinguía entre la historia como ámbito del conflicto de clases y la pos-historia en la cual el conflicto central se plantea entre el ser humano genérico y la naturaleza: un conflicto irresoluble que, sin embargo, presupone la resolución de la lucha de clases como emancipación *histórica*.

Al pretender sentar las bases dialécticas para una “antropología estructural” (Cfr. CRD, 755), los alcances de la CRD han pasado por alto la historicidad. Sartre replantea un materialismo dialéctico, pero no histórico. Esta falencia no la resuelve el texto, evidentemente, al referirse copiosamente a ejemplos de la historiografía francesa, principalmente en las últimas ciento-cincuenta páginas.

Esta indeterminación histórica acerca a Sartre más a la visión de la historia de Max Weber que a la de Marx. En el conflicto entre libertad y materia, el ser humano sólo ganará provisionalmente; la victoria a través de la totalización es un lapso fugaz en la finita inmensidad de la alienación de la existencia humana. La *antipraxis* amenaza, en todo caso, con revertir los logros humanos. De allí que el propio concepto de *praxis*, que en Marx tenía una dimensión emancipatoria, se presenta en la CRD como un proceso hostil y oscuro. Aparece allí puramente limitada al ámbito de la racionalidad instrumental: “la *praxis*, cualquiera que sea, es en principio instrumentalización de la realidad material. Ella envuelve a la cosa inanimada en un proyecto totalizador que le impone una unidad pseudo-orgánica” (CRD, 231). Así, incluso el grupo tiene para el individuo el carácter de útil.

La inspiración heideggeriana de este planteamiento es clara; al igual que para el filósofo del *Dasein*, existe un más allá de esa mirada que percibe el mundo como mundo de útiles (aquellos que es *a-la-mano*¹⁵), pero ese más allá es esporádico, meramente ocasional. Kosík, quien asume elementos de la analítica existencial de Heidegger dentro de una matriz dialéctica, plantea que esa instrumentalidad (el mundo del traficar y el manipular) está inserta en el ámbito de la pseudo-concreción: un mundo de la *praxis* fetichizada que no coincide con la *praxis* crítica y revolucionaria de la humanidad (Cfr. Kosík, 1967, 27). Lukács y Heller también indican el carácter pragmático de la cotidianidad, pero, como Kosík, no conciben la *praxis* como pura e inevitablemente instrumental (Lukács, 1965, 33-81; Heller, 1998, 35-65)¹⁶.

Otro aspecto que le ha sido criticado a la CRD por autores tan diversos como Schaff y

Aron, es el de haber anclado en el individuo su reformulación del marxismo. No obstante, el presunto individualismo que le reclaman a Sartre es más complejo de lo que en principio parecería: si bien es cierto que en la *CRD* toda la historia descansa sobre la *praxis* individual (Cfr. *CRD*, 165), el individuo no es un dato, un punto de partida cosificado, sino un momento en la dialéctica de lo práctico-inerte; esto es, el ser humano condensa en sí mismo un detalle de la historia.

Dialécticamente hablando, igual se puede empezar por el todo o por la parte, pues ambos se implican (Cfr. Lefebvre, 1991 y 1979); el problema es que Sartre, si bien plantea el problema de los sujetos históricos a través de la grupalidad, oscurece el contexto más amplio de la relación sociedad-naturaleza categorizada por Marx como *modo de producción*. Según el autor de *El capital*, la *praxis* es ejercida individualmente, pero bajo condiciones históricas *a priori* de esa subjetividad, condiciones que deben ser sopesadas, si se quiere pensar dialécticamente, en relación con la totalidad. La libertad en la *CRD* no es ahistórica (ésta más bien presupone asumir los condicionamientos históricos concretos –lo práctico-inerte–)¹⁷, pero la historia no es para Sartre la misma que para Marx. La ontologización de la historia en la *CRD* no concuerda con el historicismo que se encuentra en la base del pensamiento marxista¹⁸.

La lucha de clases como motor de la historia se diluye para la *CRD* en la ciclicidad de lo serial y lo grupal; la liberación es un estallido destinado a apagarse. A pesar de que Sartre no obvia el tema de las clases sociales, para él ellas solo ocasionalmente abandonan su pertenencia a lo práctico-inerte, y solamente en los momentos de revolución las clases en ascenso se constituyen en grupos. Desaparece el trasfondo económico que tanto preocupaba a Marx, y con ello se pierden de vista importantes contradicciones objetivas del modo de producción¹⁹.

La *CRD* se inclina así hacia una teoría sociológica del poder, en detrimento del análisis de la totalidad. El modo de producción es para Marx una totalidad contradictoria que, en particular en el capitalismo, tiene en la economía un elemento estructurante. Sartre desplaza esa totalidad marxiana por totalizaciones que en

sentido estricto son fragmentos de una totalización social²⁰ que no sigue un *proyecto* libre, aunque sí tiene una lógica.

Al perder de vista la lógica del modo de producción (en tanto que práctico-inerte), la política tiende a convertirse en la *CRD* en un juego de camarillas. Eventualmente, este texto puede incurrir en el mismo problema verticalista del Lukács de *Historia y consciencia de clase*, al identificar la consciencia de clase con la consciencia de la vanguardia política. A partir de aquí, la crítica al estalinismo es clara; en un sentido más coyuntural, la dimensión política del texto abarca la crítica de la institucionalización de las revoluciones por la propia esencia de las relaciones sociales²¹. Jameson señala que la tesis de la recaída del grupo en la serialidad es una crítica a nociones de derecha como pueblo y nación (Jameson, 1974, 273-274); empero, con esta crítica también limita la legitimidad de las luchas emancipatorias. Así, el planteamiento sartreano de una alienación radical y ahistórica de la existencia humana²² condena de antemano al fracaso a cualquier política contestataria.

Es posible interpretar, también con Jameson, que Sartre pretendió realizar en la *CRD* una superación dialéctica de marxismo y existencialismo. Pero planteado, precisamente, en términos dialécticos, su voluminoso intento fracasó, nos parece, no por prestar excesiva importancia al individuo, sino por dejar de lado las especificidades de la totalidad social-natural como criterio necesariamente correlativo a las *praxis* particulares. Lo práctico-inerte como objetividad histórica aparece puramente como negación de la libertad; Sartre no le presta suficiente atención a su autonomía y legalidad particular.

Finalmente, no deja de ser una suerte de ironía que un filósofo tan comprometido con las causas de izquierda haya elaborado una versión tan sombría de la teoría marxista²³. Al primer tomo de la *CRD* le faltan historicidad, perspectivas emancipatorias –utopía– y criterio de totalidad. Por ello, aunque plantea varios conceptos útiles para el análisis antropológico y político marxista (*antipraxis*, *práctico-inerte*, *serialidad*, etc.), este texto no termina de encajar en la tradición de la que Sartre consideró “la filosofía insuperable de nuestro tiempo” (Cfr. *CDR*, 29).

Notas

1. Nos limitaremos al primer volumen de esta obra, publicada en vida de Sartre. El segundo volumen, inconcluso, (titulado “Inteligibilidad de la historia”) apareció póstumamente, en 1983.
2. Un binomio que, más que a Marx, nos remite a Husserl (Cfr. Husserl, 2002).
3. Concepto que en *El ser y la nada* aparece como legado de la inspiración heideggeriana de su autor. La ubicación de este concepto dentro de un contexto colectivo, empero, evita las implicaciones subjetivistas derivadas de su planteamiento en ese texto clave del existencialismo.
4. Afirmación, esta última, dirigida claramente en contra de la dialéctica de la naturaleza al modo de Engels o del *diamat* estalinista (Cfr. CRD, 129-130).
5. Respecto a esta totalización práxica, Sartre resalta otro de los temas que desarrollara en *El ser y la nada*: el de la temporalidad. “La *praxis* –afirma Sartre– no es en principio más que la relación del organismo como fin exterior y futuro con el organismo presente como totalidad amenazada”. (CRD, 168). Así, al igual que lo planteaba en su importante obra de casi veinte años atrás, en el ser humano –en su *praxis*, dice ahora– coexisten simultáneamente, de modo dialéctico, pasado, presente y futuro.
6. Nótese que en la CRD, como certeramente plantea Jameson, el trabajo, al ser concebido desde el punto de vista de la lucha contra la naturaleza, aparece enfocado como ligado a la actividad y el conflicto, más que al consumo y la satisfacción (Cfr. Jameson, 1974, 235).
7. En este sentido, en la base de la dialéctica de la *praxis* de Sartre se encuentra una agonística. Por ello, la totalización nunca se convierte en totalidad acabada.
8. Como afirma Sotelo, “el ser del proyecto y el ser del resultado pertenecen a dos esferas ópticas distintas. El proyecto es pura libertad y transparencia: el resultado –la materia trabajada en que se ha objetivizado la *praxis*– tiene la estructura ontológica de lo inerte” (Sotelo, 1967, 101).
9. Esto, a pesar de que Sartre hace crítica del malthusianismo (Cfr. CDR, 729-730).
10. Según Sartre, el *interés* condiciona a la *praxis* como un imperativo categórico (Cfr. CDR, 261). Como dice al respecto Sotelo, “el mal es el otro en medio de la escasez” (1967, 101).
11. La serie es, evidentemente, un correlato colectivo del *se* heideggeriano. El ejemplo más claro que utiliza Sartre es el de la fila para el autobús: allí, a pesar de que todos esperan por el medio de transporte, lo hacen por separado, cada uno en su soledad. Es un *colectivo* de personas, pero no llegan a ser un sujeto social (Cfr. CRD, 308-309).
12. Según Sotelo, “en la *praxis* individual la libertad no puede ser más que enajenación; la libertad sólo es real en la *praxis* común” (1967, 116).
13. Y con la organización, el grupo pasa a significar para el individuo fraternidad-terror: el primer término por cuanto que el objetivo común hermana a los individuos en el grupo; el segundo, puesto que cada individuo se compromete a renunciar a una parte de su libertad individual para acrecentarla como libertad grupal, y el grupo vigilará por el cumplimiento de los deberes de cada uno.
14. Afirma la CRD: “La alienación fundamental [...] proviene de la relación unívoca de interioridad que une al hombre como organismo práctico con su ambiente” (286).
15. El “mundo”, nos dice Heidegger en *Ser y tiempo*, es algo más allá de la mera integración de los útiles; el Ser trasciende el estar a la mano (Cfr. Heidegger, 1998, 94-99).
16. La crítica más radical a la mirada instrumentalizada es, por supuesto, la planteada por la Escuela de Frankfurt (Cfr. Adorno y Horkheimer, 1997).
17. Véase la nota 12.
18. Sobre la historicidad y el historicismo en Marx, cfr. Korsch, 1981 y 1977.
19. Sobre el tema de las clases y la lucha de clases en la CRD, cfr. Sotelo, 1967, 147-151.
20. Para el joven Lukács, por ejemplo, el concepto de totalidad funciona siempre como un proceso, no como una cosa acabada (Cfr. Lukács, 1975). En un sentido similar, Lefebvre, 1980, 183-196.
21. Sobre el comunismo de Sartre, cfr. Cauter, 305-322.
22. Según Jameson, para Sartre el ciclo serie-grupo-serie es una explicación ontológica y no empírica. No obstante, si lo ontológico mantiene una brecha tan pronunciada respecto a lo empírico, ¿cuál será la importancia de una ontología de ese tipo respecto a la historia, tema fundamental para Marx?
23. Habrá que concordar con Aron (cfr. 1969) en que el de la CRD es un *marxismo imaginario*.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (1997) *Dialéctica de la Ilustración*. Bs. Aires: Sudamericana.

- Aron, Raymond. (1969) *Los marxismos imaginarios. De Sartre a Althusser*. Caracas: Monte Ávila.
- Caute, David. (1968) *El comunismo y los intelectuales franceses. 1914-1966*. Barcelona: Oikos-Tau.
- García, George I. (2001) *Las sombras de la modernidad. La crítica de Henri Lefebvre a la cotidianidad moderna*. San José: Arlekin.
- Heidegger, Martin. (1998) *Ser y tiempo*. Santiago: Ed. Universitaria.
- Heller, Agnes. (1998) *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Husserl, Edmund. (2002) *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Jameson, Fredric. (1974) *Marxism and form. Twentieth-century dialectical theories of literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Korsch, Karl. (1977) *Marxismo y Filosofía*. México: Era.
- _____. (1981) *Karl Marx*. Barcelona: Ariel.
- Kosík, Karel. (1967) *Dialéctica de lo concreto. (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. México: Grijalbo.
- Lefebvre, Henri. (1979) *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Siglo XXI.
- _____. (1991) *Critique of everyday life. Vol. 1: Introduction*. Londres-Nueva York: Verso.
- _____. (1980) *Critique de la vie quotidienne. II: Fondements d' une sociologie de la quotidienneté*. París: L'Arche.
- Lukács, György. (1965) *Estética. I. La peculiaridad de lo estético. Cuestiones preliminares y de principio*. Barcelona: Grijalbo.
- _____. (1975) *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.
- Sartre, Jean-Paul. (1960) *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode)*. 2 tomos. París: Gallimard.
- _____. (1972) *El ser y la nada*. Bs. Aires: Losada.
- Schaff, Adam. (1965) *Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre?*. México: Grijalbo.
- Sotelo, Ignacio. (1967) *Sartre y la razón dialéctica*. Madrid: Tecnos.