

# Sartre frente a Hegel y Trotsky: los fines y los medios del socialismo revolucionario<sup>1</sup>

Idea de socialismo, “*Sittlichkeit*”, instituciones de la libertad y moral revolucionaria a partir de *Cahiers pour une morale*

**Por:** Emmanuel Barot

*ebarot@free.fr*

*Université Toulouse-Jean Jaurès/ex-Mirail*

**Traductor:** Luis Ernesto Pineda Gómez<sup>2</sup>

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

*ernesto.pineda@udea.edu.co*

Recepción: 10.09.2018

Aprobación: 10.11.2018

**Abstract:** Sartre’s *Being and Nothingness* states that Hegel, in the Master-Slave dialectic, had an “ingenious insight” against solipsism, while asserting that each self-consciousness depends, in its very being, on other consciousnesses. However, against him, Sartre claims that the separation of the For-itself remains the insurmountable “scandal”, and that collectivity can exist at most as a “de-totalized totality”, but never as a Subject. The *Cahiers pour une morale* extends the analysis, in a true comparison with Hegelian *Sittlichkeit*, to the historical modalities of mutual recognition of liberties, which Sartre, in spite of everything, does not renounce while calling for a “concrete moral” that must be “revolutionary socialist”, and centered, above all, on the «dialectic of the ends and means of the revolution». The *Critique de la Raison Dialectique*, finally analyzes, through the lens of Marxism, the living core of the Objective Spirit, and reaches its apex in the dialectic of society and State. Since sovereignty (including revolutionary) can never be the embodiment of a fictitious Subject, even when it represents the object of an irrepressible aspiration that gives rise to authentic forms of collective subjectivities strategically unified, Sartre occupies a very special position between Hegel’s *Elements of Philosophy of Right* (1820) and Marx’s *Critique of Hegel’s*

<sup>1</sup> Publicado en *Consecutio Rerum. Rivista critica dilla Posmodernità Anno I, numero 2* el 30 de abril del 2017.

<sup>2</sup> Agradezco al profesor Emmanuel Barot por permitir esta traducción y a la profesora Joëlle Gallimard por sus valiosas sugerencias de traducción (*N. del T.*)

*Philosophy of Right* (1843). His *Cahiers pour une morale*, in particular, represents a fulcrum around which it is possible to articulate a comparison between Sartre and Trotsky's *heir Morals and Ours* (1938).

**Keywords:** *Revolutionary Moral; Strategy; Marxism; History; Situation.*

### **Introducción: de una nada prehistórica a la negatividad revolucionaria**

Se recuerda frecuentemente -y con razón- primero la importancia de Heidegger y Husserl en la formación de la fenomenología sartreana, y luego, en la posguerra, el espacio central otorgado a Marx y a los marxismos<sup>3</sup>. Sin embargo, se olvida demasiado con ello, incluso en el terreno de una de las mayores cuestiones que ha impulsado Sartre, aquel de la moral revolucionaria, el lugar de la discusión con Hegel. En el laboratorio de *Cahiers pour une morale*, Sartre escribía lo siguiente:

Dialéctica: considerar las cosas sin prejuicio, Hegel representa una cumbre de la filosofía. A partir de él, *regresión*: Marx aporta lo que él no había proporcionado completamente (desarrollo sobre el trabajo). Pero carece de muchas de las grandes ideas hegelianas. Inferior, Degeneración marxista a continuación. Degeneración alemana post-hegeliana. Heidegger y Husserl pequeños filósofos. Filosofía francesa nula. Grosera filosofía neo-realista (Sartre, 1947-48, p. 67)-<sup>4</sup>

El objetivo aquí es tomar en serio este tipo de afirmación e identificar y situar la relación de Sartre a Hegel, principalmente en los *Principios de la filosofía del derecho*, tal como se puede establecer por algunos de los grandes movimientos de su pensamiento desde finales de los años 40 hasta la *Crítica de la razón dialéctica*, con el fin de extraer, en iguales condiciones, algunas lecciones útiles para un marxismo revolucionario del siglo XXI. Sartre no suele participar de las discusiones académicas, escasas son las obras que cuestiona precisamente, con referencias precisas de apoyo. Con respecto a Hegel y a los *Principios de la filosofía del derecho*, su relación se reduce en la letra a algunas evocaciones dispersas que parecen atestiguar, en él, la simple reproducción de la doxa anti-hegeliana clásica (crítica del

---

<sup>3</sup> Barot (2011b).

<sup>4</sup> Los *Cahiers pour une morale* (Cuadernos para una moral) no se encuentran traducidos al español. Todas las citas de este libro son traducciones propias (N. del T.)

idealismo, de la teleología y del conservatismo en conjunto). No se puede tratar aquí de cuestionar una “interpretación” o una “recepción” de estos *Principios* en el sentido académico identificable de los términos: no hay tal cosa en el universo sartreano. Se trata sobre todo de formular algunas hipótesis para *construir* el problema de la relación de Sartre a Hegel, desplazándose de *El ser y la nada* a los *Cahiers pour une morale* y posteriormente a la *Crítica de la razón dialéctica*, por medio de un doble desvío: sobre la noción de “situación” regulando la manera en que la cuestión de la moral concreta se planteará continuamente en Sartre; y sobre Trotsky, con quien Sartre abre un diálogo sumamente instructivo en los *Cahiers*.

### **1. *El ser y la nada*: una matriz del problema que permanece tanto en el umbral de la moral como en el umbral de la historia.**

En *El ser y la nada* “la intuición genial de Hegel”, dice Sartre, es que la consciencia de sí depende en su ser de otras consciencias: el ser-para-otro es constitutivo del ser-para-sí, otro es originariamente constitutivo de mí-mismo como “para-sí”. Gracias a Hegel -la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu*- la matriz de la problemática del reconocimiento mutuo de las consciencias como libertades sale *desde el principio* de todo solipsismo. Pero, contra Hegel, Sartre afirma que esta imbricación recíproca de las consciencias en su(s) ser(es) no sabría poner fin o superar, debido a las nihilizaciones constitutivas que les dan forma respectivamente, el régimen de *separación* que las afecta: tal es el “escándalo” insuperable dice Sartre: la pluralidad de las consciencias. ¿Por qué y cómo Hegel ahoga el escándalo, convirtiéndolo en un simple aparecer transitorio? Porque él es, dice Sartre, doblemente “optimista”, y este optimismo, epistemológico y ontológico, es el sentido y el contenido de su “idealismo”: el primer optimismo, “epistemológico”, consiste en rebajar la cuestión del reconocimiento mutuo de las consciencias a una cuestión, precisamente, de *conocimiento*, en rebajar la consciencia de sí por el conocimiento de sí anulando la dimensión vivida, encarnada, en breve “existencial” del asunto. El segundo optimismo naturalmente viene a ampliar, refrendar y fundar retrospectivamente al primero: Hegel, dice Sartre, se ubica desde el lugar del Todo, es decir de lo Verdadero, es decir *en exterioridad* con relación a estas consciencias cuya lucha examina; punto de vista que, en realidad, ha resuelto de antemano el problema que pretende solucionar. Hegel *se ha dado*

*previamente*, incluso si es sólo virtualmente, *la unidad de las consciencias* que el punto de vista del Absoluto no hace más que actualizar progresivamente.

Crítica clásica del absoluto-substancia, y sobre esta base del *telos* del espíritu que subyace a la dialéctica del amo y el esclavo, la cual merece discusión, pero que contiene una matriz teórica que se mantendrá central para Sartre hasta el final y que nos interesa aquí: el problema del reconocimiento recíproco es un problema concreto, vivido, siempre singularizado (no es un problema epistemológico, sino existencial, y es ahí -¡pero solamente ahí! precisará en *Cuestiones de método*- donde Kierkegaard tiene razón contra Hegel), y para plantear el problema de las condiciones de posibilidad de este reconocimiento, una exigencia es total: hay que *situarse al interior mismo del problema para pensarlo bien*. El punto de vista del Tercero trascendente no podría ser el punto de vista adecuado ni para la comprensión, ni para la justificación, simplemente porque en el fondo un Tercero realmente trascendente es *imposible*, no es más que una ficción, y como es una ficción la mayoría de las veces no reconocida como tal, funciona como una peligrosa mistificación.

Cuando uno se mantiene en el corazón de la pluralidad -y ninguna otra posición es realmente posible- resalta que el ser-con/para/frente a-otro *no sabría nunca reabsorberse en un "nosotros-Sujeto"*, *en una bella totalidad orgánica en coincidencia con Sí-misma*: la coexistencia de las libertades, y la fórmula está ya presente en EN, donde como mucho se presenta como "totalidad destotalizada": las consciencias son a la vez irreductiblemente constituidas las unas por las otras, y al tiempo irreductiblemente separadas las unas de las otras. ¿Quiere esto decir que hay que contentarse con una fórmula del tipo "insociable sociabilidad" y con la no-solución kantiana asociada al proyecto infinito, con el formalismo de la intersubjetividad razonable -que no come pan, pero no cambia gran cosa en las condiciones de la producción del "pan, de la paz y de la libertad", para retomar, en este año del centenario del 1917 ruso, una de las consignas de la principal revolución proletaria de la historia? Evidentemente no.

La pregunta es entonces la siguiente: de este régimen de dependencia-separación, qué podemos esperar y querer sobre el plan de este reconocimiento mutuo de las libertades, *concretamente*. *Esta pregunta, Sartre la formula así*: ¿Qué puede y debe ser el contenido de

una “moral”? Es con esta pregunta *abierta* que *El ser y la nada* se *cierra*. En resumen, la “nada” de 1943 no ha encontrado todavía los caminos de la negatividad revolucionaria.

## 2. Desvío por anticipación sobre la “situación”

La noción de “*situación*” designa en *El ser y la nada* no un hecho o un conjunto de hechos factuales; designa una *relación marcada por el sello de la contingencia*: la inserción de la libertad en un conjunto de condiciones heredadas, contingentes y no elegidas al mismo tiempo (lo que el libro de 1943 designaba en parte con el término de “facticidad”). Sea la condición de burgués, de obrero, de francés, de colonizado, en tal país o tal época, etc. En otras palabras, el término no es solamente descriptivo: contiene una doble carga, ontológica y epistemológica, fuerte.

### 2.1 “La situación es la materia; ésta exige un tratamiento” (Roquentin)

Por una parte “no hay libertad sino en situación” (Sartre, 1943, p.514). “El ser-situado” es una determinación constitutiva de la libertad, la cual es entonces siempre relativa, incluso si, apoyándose sobre la capacidad de todo individuo de negar aquello en lo que está sumido, ésta guarda una forma absoluta: he ahí por qué la libertad se define como “superación de una situación”, por lo que el hombre “logra hacer con lo que han hecho de él” (Sartre, 1957, p.86). Es en este sentido general y fundamental que Roquentin, intentando comprender retrospectivamente (y lográndolo, al parecer, al final) las expectativas de su excompañera Annie y sobre todo su búsqueda de “momentos perfectos”, decía, en la última parte de *La Nausea*, “en suma, la situación es la materia; ésta exige un tratamiento” (Sartre, 1938, p.167). La situación es entonces primero que todo *materialidad ofrecida a la acción*, que, a semejanza de todo obstáculo, no es obstáculo sino en tanto que la acción se ha dado unos fines cuya situación parece impedir la realización.

Por otra parte, esto implica que ninguna comprensión (de una obra, de un evento histórico, etc.), que ninguna objetividad son posibles desde un punto de vista falsamente “desituado”. Esto motiva tanto el modo de investigación “fenomenológica” de *El ser y la nada* como “la experiencia crítica” de la *Crítica de la razón dialéctica*. Pero la deconstrucción sistemática de todas las posiciones dominantes, de sobrevuelo, todos los puntos de vista “de Dios”, aparece igualmente en acción en la escritura novelesca como en su crítica. *El aplazamiento*

por ejemplo, publicado en 1945, versa sobre la aprensión, alrededor de la conferencia de Múnich de 1938, de la guerra venidera, e, inspirándose del realismo subjetivo de los novelistas americanos, Faulkner en particular (pero ese es el estilo del relato de Stendhal - focalización interna, narrador múltiple- igualmente, que Sartre apreciaba, contrariamente a Flaubert quien lo incitaba permanentemente a desituarse ¡justamente a través del punto de vista -neurótico- del absoluto!), procede así por la circulación permanente entre los puntos de vista subjetivos de una multiplicidad de personajes. Estos puntos de vista no son totalizables por un narrador omnisciente: esta guerra, todo el mundo la *siente*, pero nadie llega a *pensarla*. Es entonces la circulación misma lo que va a producir la significación y la comprensión *progresiva*. En fin, esta puesta en situación interviene tanto en la *crítica literaria* como en la crítica política más ampliamente, del otro lado del muro de las palabras: “La función del crítico consiste en criticar, es decir, en comprometerse en pro o contra y situarse al situar” escribe en *Situaciones I*.

Si entonces de un lado “situación” designa una facticidad de alguna manera dada (pero relativa), del otro, el término significa *puesta en situación*, cualificación comprensiva y práctica, es decir esfuerzo de transformación de esta facticidad, en fin: compromiso en virtud de una relación de inmanencia sobre lo que / hacia lo que se centra el compromiso. Esto demuestra el carácter extremadamente amplio, transversal del concepto de situación, al punto que es casi problemático hacer de él un concepto -como buen nominalista, y como los diez volúmenes de “Situaciones” que conocemos lo encarnan, es un término que remite al hecho contingente de la libertad bajo restricciones, y al mandato de la libertad a pesar de las restricciones, pero a partir de y hacia ellas (para hacerlas estallar).

## **2.2 Hacia las contradicciones del “ser situado” en lo práctico-inerte y el desafío de una moral revolucionaria**

Pero esta situación como materialidad ofrecida a la acción, y como designador del complejo relacional de la libertad enfrentado de manera inmanente con este “coeficiente de adversidad de las cosas” decían *El ser y la nada* como los *Cahiers pour une morale*, prefiguran evidentemente lo “práctico-inerte” de la *Crítica*. En efecto esta “materialidad ofrecida a la acción”, deviene, en la *Crítica*, *inercia ofrecida a la praxis*, encontrando entonces una extensión de las más formidables: la inercia deviene *la materialidad de una historia que se*

ha desviado (bajo el rostro del estalinismo), ofrecida a una acción impotente, y que no puede ser “tratada”, momentáneamente al menos, sino por la reflexividad conceptual. “La experiencia crítica”, lo que hace objeto de la segunda sección, hiper reflexiva, de la Introducción a la *Crítica*, es esta ampliación extrema del concepto de situación. Sartre se da entonces, finalmente, como situación, *el estado total de la historia*, y por desafío, el objetivo de *tratar* este estado total, de *totalizarlo* (al menos de exponer los prolegómenos requeridos para esta totalización, al tiempo que se niega a abrazar esta *situación total* desde el exterior). Pero como el concepto de situación es *ambivalente*, diagnóstico y prospectivo al mismo tiempo, es en Sartre, antes incluso de que asuma y reivindique “el” marxismo y la *dialéctica*, un concepto dialéctico.

Hay que interesarse entonces en la vertiente político-ética que difunde el concepto. Ser libre, es estar situado, es entonces actuar bajo el gobierno de lo relativo, de lo contingente, de la inmanencia y de los efectos inmanentes de exterioridad y de restricción inducidos por los resultados de las acciones de las praxis (las contra-finalidades). Hay en realidad montones de textos que abordan este problema, las *Situaciones*, pero también especialmente en el *San Genet*, *El idiota de la familia*, o incluso *La esperanza ahora*. Pero lo que nos va a interesar aquí es el recorrido conducido sobre todo en los *Cahiers pour une morale*, que lleva Sartre, después de una posición hegeliana del problema del reconocimiento recíproco de las libertades en los términos de una moral concreta, de una “Sittlichkeit”, a profundizar la relación fines-medios, como forma prospectiva y estratégica del problema de la situación, a través de una breve, pero potente discusión de *Su moral y la nuestra* de Trotsky.

Sin embargo, la apuesta de esta discusión es la de de una moral revolucionaria: la que se debe agregar como dimensión prospectiva -el ser-situante-, a la dimensión diagnóstica -el ser-situado-, y que va a ser la filigrana de la *Crítica* y de numerosos textos posteriores. La libertad, estos proyectos de la praxis, en las antípodas de toda robinsonada, desarrollan siempre ya una relación compleja con otras praxis: las dos determinaciones de la situación se cristalizan de manera explosiva en la experiencia siempre contrastada de la limitación y del reconocimiento recíproco de las libertades. La “situación” no es solamente singularización de lo universal y materialidad ofrecida a la acción, ella es también intrínsecamente: conflictualidad interindividual atravesada por la normatividad difundida por

la estructura de proyecto de todo actuar de la praxis. Y el problema de esta normatividad en situación es la relación medios-fines que lo concentra, problema que justamente existe en el corazón de la reflexión en los *Cahiers pour une morale*, en virtud de una serie de desplazamientos conceptuales que hay que identificar.

### **3. *Cahiers pour une morale*: “En la historia también, la existencia precede a la esencia”**

*El ser y la nada* permanece tanto en el umbral de la moral (explícitamente) como en el umbral de la historia (implícitamente), y deja de alguna manera flotar esta cuestión del ser-en-común en el cielo etéreo de las fórmulas sentenciosas (razón por la cual Marcuse<sup>5</sup> afirmaba el carácter aún burgués de este texto -lo que no habría recusado Sartre, en parte al menos), a pesar del centrado progresivo del discurso sobre la categoría de *acción*. Desde los *Cahiers pour une morale*, mucho antes de la *Crítica de la razón dialéctica* entonces, se encuentra el problema de la relación entre moral e historia que deviene ya central para Sartre con la cuestión de la acción como punto básico. Ahora bien, en los *Cahiers*, cuando está por lo demás ya entrado en el debate con el marxismo ortodoxo en *Materialismo y revolución* de 1946, su interlocutor privilegiado no es ni Heidegger, ni Marx, sino efectivamente *Hegel*. La cuestión de *la moral concreta* que predomina entonces emparenta su investigación a una reflexión sobre la *Sittlichkeit*, entendida (tanto por Hegel como por él mismo) como *esfera-proceso de realización social e histórica de la idea de libertad, en fin, emparenta explícitamente el propósito de Sartre a una interrogación continua sobre la constitución del espíritu objetivo de la libertad*.

#### **3.1 “Principio esencial de la historicidad”, “totalidad destotalizada” y “dilema de la moral”**

El vínculo principal entre *El ser y la nada* y los *Cahiers*, en resumen, es el proceso de “internalización” del problema, inicialmente exterior, de la historia, que le permite a Sartre reformular sus grandes tesis de 1943, en un plan más amplio. Por una parte, “[...] No habría moral si el hombre no estuviera en cuestión en su ser, si la existencia no precediera a la esencia” (Sartre, 1947-48, p. 39). Por otra parte “La aparición del para-sí [por lo tanto del

---

<sup>5</sup> Cf. Marcuse (1948).

Otro, es decir de la “totalidad destotalizada” en su *ambivalencia*<sup>6</sup>] es propiamente hablando la irrupción de la Historia en el mundo. (Sartre, 1947-48, p. 18); [en fin] En la Historia también la existencia precede a la esencia” (Sartre, 1947-48, p. 38).

En otras palabras, lo que hace que haya moral (y *derecho*, lo veremos) es lo que hace que haya historia: no advienen sino debido a un desfase entre ser y deber-ser. El cual no surge sino por el para-sí (de donde, dicho sea de paso, la absurdidad de un derecho de o en la naturaleza) que es por lo tanto debido a aquel en virtud de esta escisión originaria entre ser y deber-ser, *proyecto* de sí y de mundo *contra una condición sufrida no elegida*. Una cuestión surge entonces: ¿Qué es superable, qué se puede abolir, y qué no? Para responder a esto primero hay que volver al hecho de que el para-sí, en virtud de este “ser-situado” abordado más arriba, es *incapaz de salirse de su situación al punto de pretender un punto de vista de sobrevuelo consistente sobre el problema de la libertad y su realización*. Tal es el “Principio esencial de la historicidad [...] nada puede actuar sobre la Historia sin estar en la Historia y en cuestión en la Historia” (Sartre, 1947-48, p. 50); “[en fin] la Historia no tiene afuera” (Sartre, 1947-48, p. 59).

De este hecho, ni un sabio individual, ni un filósofo ni ningún “partido” pueden pretender ser el intérprete objetivo de la historia, pretensión naturalmente fundada sobre una pretendida, pero ilusoria, exterioridad al objeto concernido. Las “colectividades históricas” son por esto unas “totalidades destotalizadas” (Sartre, 1947-48, p.26), afirmación a partir de la cual marxismo dogmático y Hegel son remitidos uno junto al otro. Sin embargo, dice Sartre, “la Historia tiene un sentido si el Espíritu es Uno” (Sartre, 1947-48, p.27); “Si hay una historia, es esta de Hegel, no puede haber otra” (Sartre, 1947-48, p.31). La condición, el doble “si” no es de la menor importancia, y Sartre no lo suscribe: al contrario, él enuncia esta crítica recurrente del “mito hegeliano” (Sartre, 1947-48, p. 27), es decir de “la hipótesis mítica del Espíritu Uno” (Sartre, 1947-48, p.33<sup>7</sup>), correlativa del doble “optimismo” ya evocado. Sin embargo, ¿Sartre rechaza en bloque la filosofía hegeliana de la historia? En

---

<sup>6</sup> Así Sartre ve lógicamente que el *trabajo*, que es entorno a lo cual gira la relación amo-esclavo, es también aquello entorno a lo cual se arraiga la *historicidad/historización [historialización]*, como dialéctica de la objetivación y de la alienación. Ver también *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* (1932) de Marcuse sobre este punto.

<sup>7</sup> La fórmula del “Espíritu-substancia” aparece en *Cahiers pour une morale* p.100.

absoluto: en ningún caso él rechaza “el espíritu objetivo” hegeliano: lo que rechaza es su pretendida *unidad* (ilusoria repite él, (Sartre, 1947-48, p.39)), correlativa de esa pretendida “sustancialidad”. En fin, Sartre rechaza lo singular y pasa a lo plural.

[La] Totalidad destotalizada [...] no es la Totalidad concreta, incluso si ella *interpreta* la Totalidad. Porque la única totalidad, Hegel lo ha visto bien, sería el Absoluto-sujeto. Pero esto quiere decir justamente *un solo sujeto* o, si se quiere, la fusión *real* y ontológica de todas las consciencias en una. Así, la realidad de la Historia está velada. Porque su móvil esencial es en efecto la desigualdad entre la Totalidad y la singularidad. Pero esta desigualdad es por principio insuperable. El fin de la Historia sería el advenimiento de la moral. [...] La moralidad no es, por otra parte, fusión de las consciencias en un solo sujeto, sino la aceptación de la Totalidad destotalizada y decisión al interior de esta desigualdad reconocida de tomar por fin concreto cada consciencia en su singularidad concreta (y no en su universalidad kantiana) (Sartre, 1947-48, p. 94-95).

De ahí lo que Sartre llama el “dilema de la moral”:

El dilema de la Moral: si el fin está *ya* dado, deviene un hecho y del ser, no un valor; si el fin *no está* dado, entonces es gratuito, es objeto de un capricho. Es esto lo que se ha comprendido mal [...] Hay [...] aquí el surgimiento original no de fines sino de preguntas. Las respuestas no están dadas. No hay en absoluto respuestas: no hay que *encontrarlas* sino que inventarlas (Sartre, 1947-48, p. 494).

Dilema que hay que formular como “antinomia” de la moral (repliegue sobre sí de la disposición-de-espíritu subjetiva) y de la historia (o reino de la exterioridad, centrado sobre la eficacia permitiendo producir el “medio exterior” objetivo):

[...] Así se entrevé, más allá de la antinomia de la moral y de la Historia [torno de la moral subjetiva-abstracta (Kant) y del maquiavelismo objetivo: (Sartre, 1947-48, p. 15)], una moral concreta que es como *la lógica de la acción efectiva* (Sartre, 1947-48, p. 109-11).

### **3.2 De la ecuación “Moral = teoría de la acción” al regreso de la “Idea”**

No obstante, superar esta antinomia, tal era exactamente el propósito de *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. Sin embargo, para Sartre, la solución de la antinomia no puede ser ninguna *Aufhebung*: es entonces la primacía de la praxis lo que se impone. “Moral = teoría

de la acción. Pero la acción es abstracta si no es trabajo y lucha” (Sartre, 1947-48, p.25). Pero la acción misma, al revés, se impone como categoría central de la filosofía de la historia misma:

Una filosofía de la Historia y una Historia, una moral histórica, deberían en primer lugar interrogarse sobre la naturaleza de la *acción*. Hay que retomar al nivel mismo de la ontología porque la Historia estudia la acción de los hombres sobre el mundo, la acción del hombre sobre los hombres, la reacción de los hombres y del mundo sobre la acción primera. Es entonces una categoría esencial de la Historia tanto como de la moral. [...] (Sartre, 1947-48, p. 56).

Trabajo y lucha son así, como lo indicaba la *Fenomenología del espíritu*, los modos prácticos matrices de realización de un proyecto de sí y del mundo, proyectos que no se elaboran sino por la recuperación de los posibles ya existentes, al menos de forma abstracta, de objeto de pensamiento *-de ideas*. Ahora bien, es alrededor de esta cuestión de la idea-fin que Sartre junta tanto al joven Marx como a Hegel, pero desplegando los problemas a través de la discusión con Trotsky.

#### **4. La idea-fin del socialismo revolucionario y la discusión con Trotsky**

##### **4.1 La idea como “proposición” en espera de materialización-pluralización**

Esta idea-fin, este objetivo (ejemplo de la camaradería tomado de *Cahiers pour une morale* p.213), es el “ideal del reconocimiento recíproco de las libertades” (Sartre, 1947-48, p.280) que Sartre, ya lo vimos, reformulaba a partir de su retoma crítica de Hegel. La idea-fin requiere la compenetración mutua de la interioridad de consciencias “convertidas” y la exterioridad de instituciones universalistas, pero sobre la base de un rechazo radical de toda presuposición de unidad sustancial. Un aspecto clave de esta “filosofía de la Historia”, que por eso no sabría reducirse a una *ciencia* de la historia, cualquiera que sea, es, dice Sartre, que para realizarse efectivamente, una idea debe en principio hacerse “proposición”, algo realmente “extendido, pasivo abierto” (Sartre, 1947-48, p.43), que debe ser “retomado” (Sartre, 1947-48, p.43); “toda retoma es superación, antes incluso de la invención consciente y dirigida” (Sartre, 1947-48, p.44), encontrándose la idea entonces “comprometida en el mármol de la exterioridad” (Sartre, 1947-48, p.54). Esta “exterioridad”, esta objetivación,

*se aliena*: se difunde, se comparte, se pluraliza, se adapta, deviene *otra que lo que era como idea* (Sartre, 1947-48, p.20-21).

Uno *no adopta* una idea: uno se hunde en ella. Considerando que la idea no es una bola que uno mete en una bolsa sino un inmenso complejo de pensamientos, de actos, de sentimientos, una hipoteca sobre mi futuro y una aclaración de mi pasado (Sartre, 1947-48, p.21).

¿Cuál es esta objetividad, nueva para ella? Es esta de la “acción de hábitos, costumbres, religión, ideología, etc.: en fin, el Espíritu objetivo” (Sartre, 1947-48, p. 31). Hegel por lo tanto. Desde entonces la pregunta: ¿cómo unos fines morales pueden objetivarse, hacerse “espíritu objetivo”, es decir, cómo la idea de libertad deviene *wirklich*, deviene la pregunta - evitando al mismo tiempo la fórmula de la utopía a lo kantiano del reino de los fines? -: ¿cómo el socialismo es realizable?

#### **4.2 Trotsky, Su moral y la nuestra, y las dos caras antinómicas de la “idea”**

De cierta manera, la discusión con Trotsky, además del contexto histórico-político donde Sartre está en aquel entonces comprometido con unas relaciones estrechas con el trotskismo<sup>8</sup>, es anticipada en los *Cahiers* por toda una serie de tesis, y en primer lugar una según la cual “La moral *hoy* debe ser socialista revolucionaria” (Sartre, 1947-48, p.20). Sin embargo, por otra parte, en virtud de la ausencia de un totalizador trascendente como lo hemos visto, “La Historia es un tipo de realidad tal que nada exterior a la Historia puede actuar sobre la Historia. La única forma de acción de una idea o de una ley, es surgir en la historia” (Sartre, 1947-48, p.46).

Así, la pregunta no es otra que: ¿cómo la idea-fin revolucionaria puede hoy enunciarse, surgir y hacerse historia, *apoderarse de las masas para devenir una fuerza material*? He ahí de qué manera Sartre encuentra muy precisamente el cuestionamiento de Marx en la *Einleitung* a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843, pero poniendo de inmediato la pregunta sobre el terreno de la *relación entre los fines y los medios*, lo que vuelve a plantear el problema de una moral *concreta* más allá del “dilema de la moral”, es

---

<sup>8</sup> Cf. Birchall (2004; 2011) sobre las cuales me apoyo directamente. Véase en particular la interpretación de *Las manos sucias* y las resonancias mayores que la figura de Trotsky encuentra allí.

decir de un pensamiento de la moral situación que sea de entrada un pensamiento estratégico. Retomemos esta cita: “Moral = teoría de la acción. Pero la acción es abstracta si no es trabajo y lucha” (Sartre, 1947-48, p.25). Trabajo, lucha, acción concreta-moral, son proyectivamente animados por la idea de libertad. Y esto de que “la única forma de acción de una idea o de una ley, es surgir en la historia”; *la cuestión histórica, la cuestión moral y la cuestión de la acción se fusionan*. Es en esto que la moral de la situación es de cabo a rabo la forma que toma la dimensión de la intersubjetividad del punto de vista del proceso revolucionario, la cual, por lo tanto, se desgarrar dice Sartre, entre “dos exigencias antinómicas que hay que conservar”:

La primera es definir *con los oprimidos* un Bien positivo a la luz del cual el Mal aparece como mal y que es necesariamente hipostasiado como objetivo en el Futuro. Es la *máxima directriz de la Acción*, es la *idea reguladora*. Esta idea es el Socialismo que hay, por otra parte, que definir [...] a partir de la obra y de la libertad -por lo tanto del movimiento [...]

Elemento *abstracto* entonces, que hay que “concretizar”, pero no desplegando mecánicamente unos medios que serían adaptados a tal fin propuesto como dado y fijo:

La segunda es *no tomar en serio* ésta Idea infinita [en oposición de todo imperativo categórico], porque ella permanece necesariamente en suspenso en la libertad de los hombres por venir [es decir, primacía de la libertad sobre la ley], y ella no puede ser para ellos un Fin absoluto que tendríamos inscrito por nuestra acción en las cosas sino solamente una *proposición*. Tenemos que *imponer* nuestro Bien a nuestros contemporáneos y *proponerlo* a nuestros descendientes. (Sartre, 1947-48, p.109-111).

Cuando Sartre dice que el *fin* hay que imponerlo, pero *que no hay que tomarlo en serio*<sup>9</sup> a riesgo de volver inesencial la libertad de los hombres que buscan alcanzarla (Sartre, 1947-48, p.109), él rechaza, entre otros, al estalinismo; cualquier puro y simple “maquiavelismo”. La relación fines-medios no es al tiempo naturalmente exterioridad (mecánica, puramente instrumental). Pero al mismo tiempo no es pura interioridad, es una relación *contradictoria*.

---

<sup>9</sup> Sartre encuentra aquí la dialéctica propia de los “dos rostros del comunismo” según el acento sea puesto sobre éste como *movimiento real*, o como *fin a alcanzar*, dialéctica que he tratado de describir en Barot (2011 a).

El fin a la vez se encuentra y no se encuentra en el medio, y el medio a la vez está y no está en el fin. Es exactamente en este punto que Sartre conduce su discusión con Trotsky.

### 4.3 Los fines y los medios

El ritmo de la acción y de la historia permite “estructurar” esta relación entre los dos rostros de la idea de socialismo en términos, la mayoría de las veces, problemáticos pero inevitables, de “etapas”, lo que significa sobre todo aquí que no hay fines *absolutos* o *categoricos*, sino relatividad e historicidad de los fines. Sartre cita varios pasajes claves de Trotsky<sup>10</sup>. Por una parte “el medio no puede justificarse sino por el fin. Pero el fin tiene también necesidad de justificación” (Sartre, 1947-48, p.169). Por otra parte (“excelente” ejemplo de la democracia adoptada por Trotsky dice Sartre) “todo fin deviene medio según el proceso dialéctico” (Sartre, 1947-48, p. 168<sup>11</sup>). “Lo que Trotsky reitera al final de su texto: “El materialismo dialéctico desconoce el dualismo de medios y fines. El fin se deduce naturalmente del devenir histórico. Los medios están orgánicamente subordinados al fin. El fin inmediato se convierte en medio del fin ulterior...” (Trotsky, 1938)<sup>12</sup>.

Pero mientras Trotsky dice que “el fin se deduce”, Sartre señala lo que estima es un residuo kantiano ((Sartre, 1947-48, p.169), a través de un argumento por cierto poco convincente), algo así como una posible *absolutización*. El fin para Sartre no se “deduce”, se *propone*, lo hemos visto: está a medio camino entre lo regulador y lo constitutivo, el *puedes* y el *debes*. Esta ambivalencia, estos dos rostros del fin, son los dos rostros de un fin aún abstracto que busca pasar a lo concreto. He ahí por qué debe *ser impuesto y no tomado en serio al mismo tiempo*, es objeto de una lucha a muerte pero no debe prejuzgar la libertad de los hombres venideros: de ahí el hecho de que el fin no tolera cualquier medio -como lo dice Trotsky:

¿Eso significa que para alcanzar tal fin todo está permitido? -nos preguntará sarcásticamente el filisteo, revelando que no ha comprendido nada. Está permitido- responderemos- todo lo que conduce realmente a la liberación de la humanidad. [...] ¿Eso significa, a pesar de todo, que en la lucha de clases contra el capitalismo todos los medios están permitidos: la mentira, la falsificación, la traición, el asesinato, etc.? -insiste todavía el moralista. Sólo son admisibles

<sup>10</sup> Trotsky (1938), ch. XVI: “Interdependencia dialéctica de los fines y de los medios”.

<sup>11</sup> Sartre estima que el ejemplo de la democracia adoptado por Trotsky es, en este punto, “excelente”.

<sup>12</sup> Versión electrónica sin paginación tomada de: [www.marxist.org](http://www.marxist.org)

y obligatorios -le responderemos- los medios que acrecientan la cohesión revolucionaria del proletariado, inflaman su alma con un odio implacable por la opresión, le enseñan a despreciar la moral oficial y a sus súbditos demócratas, le impregnan con la conciencia de su misión histórica, aumentan su bravura y su abnegación en la lucha. Precisamente de eso se desprende que no todos los medios son permitidos. Cuando decimos que el fin justifica los medios, resulta para nosotros la conclusión de que el gran fin revolucionario rechaza, en cuanto medios, todos los procedimientos y métodos indignos que alzan a una parte de la clase obrera contra las otras; o que intentan hacer la dicha de las demás<sup>13</sup> sin su propio concurso; o que reducen la confianza de las masas en ellas mismas y en su organización, sustituyendo tal cosa por la adoración de los "jefes". Por encima de todo, irreductiblemente, la moral revolucionaria condena el servilismo para con la burguesía y la altanería para con los trabajadores, es decir, uno de los rasgos más hondos de la mentalidad de los pedantes y moralistas pequeño-burgueses (Trotsky, 1938).

Desde entonces, dice Sartre, “Mientras Trotsky rechaza algunos medios, plantea por lo mismo la existencia de los valores y de la libertad” (Sartre, 1947-48, p.176) y encontramos la posición dialéctica del problema ya presentada:

Si el fin está *por hacer*, si es elección y riesgo para el hombre, entonces puede ser alterado por los medios, porque es lo que lo *hacemos ser*, y se transforma en la medida en que el hombre se transforma a sí-mismo por el uso que hace de los medios. Pero si el fin es a *alcanzar*, si en cierto sentido es suficiente que sea, entonces es independiente de los medios. En ese momento se puede elegir todos los medios para alcanzarlo (Sartre, 1947-48, p. 191).

El fin está en hacer más que en alcanzar, pero aún queda por alcanzarlo en la medida en que sólo será alcanzado en tanto es necesario hacerlo. Al final de *Su moral y la nuestra*, “libro fuerte pero corto” (Sartre, 1947-48, p.167) decía Sartre, Trotsky escribe: “Los problemas de la moral revolucionaria se confunden con los problemas de la estrategia y de la táctica revolucionarias. Respuesta correcta a esos problemas, únicamente puede encontrarse en la experiencia viva del movimiento, a la luz de la teoría” (Trotsky, 1938).

---

<sup>13</sup> (Sic). Tradujeron “masses” por “demás”. La frase sería: “...o que intentan conquistar la felicidad de las masas sin su propio concurso”. [N. del T]

Sartre no dice, y no dirá otra cosa, en virtud de las implicaciones de su concepto de situación, que converge totalmente con las razones mencionadas por Trotsky justo antes de la precedente afirmación: “Esos criterios no dicen, naturalmente, lo que es permitido y lo que es inadmisibles en cada caso dado. Semejantes respuestas automáticas no pueden existir” (Trotsky, 1938).

He ahí por qué encontramos, sea en el plano *epistemológico* de la comprensión de las “situaciones”, o en el plano ético-político del compromiso que estas requieren para su transformación, el requerimiento leninista del análisis *concreto* de las situaciones *concretas*, y de paso de los problemas globales de la estrategia y de la táctica de la transición revolucionaria (de los problemas de todo “programa de transición”) -lo que Sartre hará en cada una de las “situaciones”.

Desde un punto de vista marxista, a falta de ir más lejos en lo normativo, incluso si éste será su objetivo en sus estudios de los años 60 sobre el tema<sup>14</sup>, al menos en un plano diagnóstico, “clínico”, se podría profundizar el asunto, y mostrar en cada ocasión que toda elección concreta, en materia moral, es la expresión consciente, asumida, eventualmente rebelada, etc., de una posición de clase atravesada por los estratos neuróticos acumulados en proporción de las patologías constitutivas entre otras de la esfera familiar -como en las miles de páginas del *San Genet* y de *El idiota de la familia*- y nunca un azar, ni una necesidad, ni una pura auto-determinación<sup>15</sup>.

#### 4.4. Regreso a Hegel: Estado, moral e historia

Pero la historia no termina ahí. ¿Cómo los *Cahiers* toman posición, más precisamente, sobre la cuestión de la teoría hegeliana del Estado? Hemos visto, en principio, que la escisión entre ser y deber ser, constitutiva del para-sí, estaba al principio de toda moral y de todo derecho. Pero simultáneamente, Sartre consagra grandes desarrollos a la idea de que las formas históricas milenarias de esta escisión permanecen contingentes y superables. La existencia del derecho, en tanto manifestación de la libertad (Hegel, Sartre), lo es del mismo modo

<sup>14</sup> Cf. Sartre (2005; 2013; 2016). Ver también Basso (2016) sobre estas cuestiones.

<sup>15</sup> Cf. Birchall (2011). Ver también el breve desarrollo de Bensaïd (1990) sobre esta discusión de Trotsky y de Sartre, § “Les morales de l’Histoire” (Morales de la historia), p. 219 y siguientes.

manifiestamente de la opresión: *una sociedad de derecho es una sociedad de opresión, lo que Hegel había perfectamente visto y dicho (Principios de la filosofía del derecho, §243 y siguientes.)*. El derecho, dice Sartre, “no surge sino mientras es negado y como negación de eso que lo niega” (Sartre, 1947-48, p.145).

La moral formal y el derecho abstracto son esencialmente *negativos* (de ahí la referencia en apoyo de los *Principios* hegelianos sobre este punto, (Sartre, 1947-48, p.148)) si bien sobre el Estado, como sobre los conceptos de Historia o de Espíritu, Sartre toma posición contra la vulgata hegeliana. Lo que resulta particularmente sorprendente es sin embargo el argumento tomado: él afirma (Sartre, 1947-48, p.50) que si la colectividad se constituye en Estado para recuperarse como Sujeto (tesis mayor de Hegel), desde entonces el Estado se pone al lado de la colectividad como su *alienación*. Ésta es exactamente la tesis de Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: ahora bien, es tanto más interesante que esta crítica sartreana de Hegel, en los *Cahiers*, no es efectuada, explícitamente al menos, desde el punto de vista de Marx. La aproximación no es sino más fuerte. Sartre conecta de nuevo entonces la cuestión del Estado, de la moral y de la historia como sigue:

La Historia estará *siempre* alienada [...] Si, no obstante, imaginamos una utopía donde cada uno trata al otro como un fin, es decir, toma la empresa del otro como fin, podemos imaginar una Historia donde la alteridad es retomada por la unidad, aunque permanezca siempre ónticamente. Pero ningún *Estado* como mediador entre los individuos puede realizar esta situación porque el Estado no puede tratar a los individuos en libertad. Es necesaria una determinación moral de la persona para tratar como fin a las otras personas; así, el paso de la pseudo-Historia a la Historia verdadera está sometida a esta determinación a-histórica de todos de realizar la moral (Sartre, 1947-48, p. 54).

Por lo que encontramos (i) la necesidad de la compenetración y de la coincidencia de las condiciones “objetivas” y de las condiciones “subjetivas” que define la praxis revolucionaria en la tercera “Tesis sobre Feuerbach” de Marx, pero igualmente, con el trasfondo, sin embargo, de un aparente (e interrogante) cripto-pantragismo de la alienación perpetua; (ii) la tesis hegeliana de la necesidad de tal compenetración-adequación del “medio-exterior” y de la “disposición-de-espíritu”, adecuación que fue el problema principal, decía Hegel, de la revolución francesa.

En la letra, hay que reconocer que es por lo menos tanto el estilo hegeliano como el de Marx lo que Sartre moviliza. Hegel, en la sección consagrada al “mundo germánico” de su curso sobre la filosofía de la historia de 1822-1823 afirmaba así que “Sin cambio religioso [disposición-de-espíritu subjetiva], ningún verdadero cambio político, ninguna revolución puede triunfar” (Hegel 1822-23, p.537 (p.516)<sup>16</sup>). Sartre escribe que

*La revolución histórica depende de la conversión moral* [subrayado nuestro]. La utopía es que la conversión de todos a la vez, siempre posible, es la combinación menos probable (debido a la diversidad de situaciones). Conviene por lo tanto igualar las situaciones para hacer esta combinación menos improbable y dar a la Historia una oportunidad de salir de la pseudo-Historia. En ese momento, henos ahí agentes históricos, en el seno de la pseudo-Historia, porque actuamos sobre las situaciones con la esperanza de preparar una conversión moral (Sartre, 1947-48, p.54-55).

“Igualación de las situaciones” y “conversión moral” entonces, tal es el doble objetivo del revolucionario, en tanto que es igualmente el régimen de *acción* que el *fin a alcanzar*, el “movimiento real” que lleva a la idea-fin en tanto que él la forma y la realiza en la medida exacta en que es guiado por ella -los dos polos definitorios del “comunismo” en Marx. De ahí las dos “exigencias antinómicas” relativas a la idea del socialismo ya abordadas, pero que Sartre aborda de nuevo vía Lenin.

Un revolucionario, como lo decía Lenin, no tiene moral porque su objetivo es concreto y sus obligaciones se hacen anunciar por el fin que se propone. Y Hegel ha mostrado bien que en la pequeña polis antigua el vínculo concreto del ciudadano con la ciudad reemplazaba la moral. La moral es por definición un hecho abstracto: es el objetivo que uno se da cuando no hay objetivo. (Sartre, 1947-48, p.109-11).

De Lenin a Hegel, esta vez, por lo tanto.

---

<sup>16</sup> Aquí realizamos la traducción del francés que el autor cita. La primera paginación corresponde a la edición en francés y la segunda, en español. No obstante, aclaramos, en el párrafo de la edición en español (*Filosofía de la historia universal*, Buenos Aires: Editorial Losada, 2010) se omite la traducción de seis líneas, entre las cuales se encuentra la frase aquí citada. [N. del T.]

#### 4.5 La unión de los oprimidos y la tarea de los revolucionarios: crear nuevas instituciones de la libertad

Los contornos del espacio político-teórico de los *Cahiers* son aún imprecisos, densos y en ocasiones retorcidos, lo hemos visto. Pero el texto es retrospectivamente prometedor, y antes de llegar a la *Crítica de la razón dialéctica* que va a abordar todo esto más a fondo, volvamos nuevamente sin embargo por última vez a esta sección sobre Hegel pasando por otro lugar de su aproximación a Sartre —es decir invirtiendo la mirada:

La unión de los oprimidos se hará entonces por la violencia y contradirá *siempre* el derecho existente. En un sentido será por lo tanto *siempre* censurable y castigable. Si es victoriosa, establecerá otro derecho o, más exactamente, la situación se transformará automáticamente en situación de derecho, porque el hombre es por esencia jurídico, es decir que él no es solamente una fuerza sino también una libertad, y lo que opera por la fuerza debe poder ser considerado también como expresión de la libertad. (Sartre, 1947-48, p.151).

La moral concreta es la de las condiciones de realización de la libertad contra una sociedad de opresión: este sentido de la esencia “jurídica” del hombre, ¿no es con exactitud el del concepto hegeliano de *derecho*? La moral concreta aquí es por definición *violenta* (Sartre, 1947-48, p.151) porque contradice siempre el derecho existente. Aquí Sartre está sobre la línea de Marx (en *La guerra civil en Francia* por ejemplo), mientras que Hegel tiene la mayoría de las veces cuidado de defender la idea según la cual la racionalidad de una transformación jurídica reposa sobre la constitucionalidad, su conformidad a la constitución.

Y sin embargo, en §350 de los *Principios de la filosofía del derecho*, mientras se preserva el principio de un progreso por simples reformas, Hegel (1820, p.436 (p.494)<sup>17</sup>) afirma el “derecho absoluto de la idea de hacer irrupción, sea como legislación nueva o como violencia y negación del derecho”, y, agrega él, este derecho es el “derecho de los héroes de fundar los Estados” (Maquiavelo en filigrana, aquel cuya voz se mantuvo sin eco decía ya Hegel en 1802 en *La Constitución de Alemania*). No simplemente el Maquiavelo teórico de la construcción de la unidad nacional, sino el del libro VI del *Príncipe*, de la innovación radical, de la *virtud* que realiza la política revolucionaria, a la imagen de los Moisés, Rómulo y Teseo

---

<sup>17</sup> Por claridad realizamos la traducción del francés que el autor cita. La primera paginación corresponde a la edición en francés y la segunda, en español. [N. del T.]

– el Maquiavelo de los creadores de una nueva racionalidad política e histórica de la libertad, para quien las buenas armas solas hacen posibles las buenas leyes; es decir el Maquiavelo de los semidioses que, si son “grandes hombres” son dichos *héroes*. *A título de sugestión, diremos entonces que, al salir de la maquinaria sartreana, la realización de la idea que funda su derecho a hacer irrupción es de ahora en adelante el socialismo, y sus héroes son los revolucionarios*<sup>18</sup>.

Como testimonia entre otros *Morale et Histoire*<sup>19</sup>, Sartre no ha cesado de reflexionar *de hecho* sobre esta *Sittlichkeit*, prolongando la *Crítica* que se centra sobre la cuestión de la institución y de la soberanía. Este texto se interroga a lo largo sobre la “dialéctica de las costumbres y de las instituciones” (Sartre, 1964, p.308)<sup>20</sup>, las modalidades de articulaciones de un radicalismo ético con lo político revolucionario, partiendo de esta caracterización (Sartre, 1964, p.310).

La pirámide de las instituciones y de las costumbres y su condicionamiento recíproco... es el objeto real de la experiencia ética”; en fin, que “... el conjunto ético real, constituido por los imperativos y los valores directamente ligados a lo práctico-inerte sostenido por el conjunto social está fundamentalmente ligado (por las numerosas mediaciones que sabemos) a la necesidad, a la praxis, al campo práctico y a lo práctico-inerte, el vínculo fundamental imperativos-valores reflejando la lucha de clases (Sartre, 1964, p.407).

Complejidad temible de este conjunto ético real que se refracta, se condensa y se pierde en parte creyendo solucionarse, en la cuestión de las formas institucionales de soberanía especificada (explícita) titular de los medios de fuerza, el Estado y sus aparatos, en sus lógicas contradictorias. De ahí la temible, inhumana dirán algunos, tarea de la revolución hoy: reflexionar sobre las instituciones de la libertad, tanto en el plano del proceso in(con)stituyente, como de las realidades in(con)stituidas, es decir, tanto en el plano de la lucha como de un poder revolucionarios.

<sup>18</sup> Hay ahí naturalmente un punto de contacto con la relectura de Maquiavelo propuesta por Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, y la cuestión del partido comunista revolucionario como “príncipe moderno”.

<sup>19</sup> Sartre (2005).

<sup>20</sup> El libro *Morale et Histoire* (Moral e Historia) no se encuentra traducido al español. Todas las citas de este libro son traducciones propias. [N. del T.]

Son estas últimas cuestiones -a través del famoso concepto de *fraternidad-terror* en particular- las que se encuentran en el corazón de la *Crítica*. Pero no desarrollaremos ese punto aquí, nos es necesario mejor mostrar cómo la *Crítica*, en razón misma de la naturaleza de la proximidad y de la fidelidad a Marx que Sartre reivindica, y en la prolongación de este último, alcanza a encontrar bajo formas de constataciones de hecho lo que Hegel afirma *de derecho* con respecto a la relación entre sociedad y Estado, punto de incandescencia compartido de la dialéctica de las instituciones de la libertad, tanto por Hegel, Marx, Lenin, Trotsky, como por Sartre (por citar sólo algunos).

## 5. Nota final sobre la *Crítica de la razón dialéctica*

¿Cómo opera la maquinaria hegeliana aquí, más allá de las referencias críticas convenidas al “idealismo” de Hegel?

### 5.1 Recuerdo de la crítica de Hegel por el joven Marx

Partamos nuevamente del joven Marx según el cual Hegel ha expresado correctamente una realidad falseada enunciando al mismo tiempo esta realidad (empírica-histórica) falseada (alienada) *como si fuera razonable (racional)*<sup>21</sup>. Su mérito es haber esbozado el secreto del Estado moderno (la sociedad civil como guerra de todos contra todos, el egoísmo privado como contenido del patriotismo de los burgueses<sup>22</sup>), haber mostrado de hecho que en los *Stände*, esos elementos mediadores entre Pueblo y Estado, “todas las contradicciones de las modernas organizaciones estatales”, “coinciden”, “median” en todas las direcciones, porque son en todo una “cosa intermedia” (Marx 1843, p.101), y sobre todo, “Lo notablemente profundo en Hegel es que sienta como una *contradicción* la separación entre sociedad burguesa y sociedad política” (Marx 1843, p.107). Pero Marx explica que debido al “misticismo” Lógico y de la inversión del Sujeto y del Predicado, expresando de esta manera la realidad más profunda del capitalismo naciente, Hegel se fuga en la falsa *Aufhebung* de esta contradicción que es el Estado. De ahí la necesidad de revertir la inversión S-P: la

<sup>21</sup> Marx (1843, 95): “A Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la esencia del Estado...”.

<sup>22</sup> Cf. Marx (1843, 69)

democracia como enigma resuelto de todas las constituciones, cada constitución siendo legitimación de una figura de la separación entre pueblo y poder político.

Sartre suscribe *de hecho* esta crítica. Pero la cosa es más sutil: para decirlo rápidamente, Marx explica que la teoría hegeliana de la relación sociedad-Estado está *falseada*, pero está *falseada en la exacta medida en que la realidad histórica de la sociedad burguesa está falseada*, es la expresión conceptual correcta de una alienación real, cuyo error profundo es que *no se sabe tal*, y tiene pretensiones de una universalidad y de una necesidad que hacen del discurso hegeliano legitimación de la soberanía imparcial de un Estado que, en realidad, no es sino un aparato de la dominación de clase, una mistificación. Hegel, por lo tanto, el más grande pensador burgués. Sartre no dice solamente que la sociedad burguesa está falseada, y no se contenta con decir cómo históricamente ésta se ha constituido como alienación: él expone en la *Crítica* las estructuras mismas de toda sociedad en *tanto hacen genéricamente posible esta alienación, y las formas por las cuales esta alienación (de la sociedad a sí-misma en el Estado) se opera*. Y se encuentra que, haciendo esto, en la *Crítica*, Sartre *da razón de los factores que permiten la realización efectiva de la ficción de la soberanía*, en fin, de las razones estructurales *que hacen posibles la eficacia real de la tesis hegeliana*.

Dicho de otra manera, Sartre muestra que la universalidad y la soberanía del Estado *no son una simple mistificación*: la inversión del Sujeto y del Predicado a la cual procede Hegel, y que denuncia Marx, *es un proceso real* (lo que dice Marx, de la misma manera que el “fetichismo de la mercancía” no es una pura ilusión, sino un proceso completamente real), pero sobre todo, *no es un proceso contingente sino necesario en la lógica concreta de constitución histórica de las instituciones, en virtud de una estructura dialéctica de la cual* el tomo I de la *Crítica* se esfuerza por engendrar progresivamente las categorías constitutivas (siguiendo por demás un modelo análogo al proceso de la *Fenomenología del espíritu*: tanto como ésta parte de la certeza sensible para desembocar en el espíritu absoluto, la *Crítica* parte de la praxis individual del organismo movido por sus necesidades, para llegar al Estado y al proceso de la Historia). Sartre describe el proceso formal de constitución de una soberanía (lógica de la institución de soberanía especificada) como alienación practico-inerte de la unidad de las praxis. Él describe las estructuras lógicas-genéricas del proceso de inversión-

alienación (donde lo colectivo se aliena en un Uno-tercero trascendente) que Marx ha puesto de manifiesto en el plano histórico-empírico para el Estado moderno-capitalista, y que afirma ser la realidad teórica de la operación hegeliana de los *Principios de la filosofía del derecho*. En otras palabras, Sartre se esfuerza por elucidar un elemento mediador entre las dos críticas de Marx: entre la realidad histórica y la expresión conceptual de la alienación del pueblo en el Estado, Sartre expone las estructuras formales de la lógica concreta, practico-inerte, que puede *producir efectivamente* este tipo de inversión, y hasta produce necesariamente esta inversión, en tanto, justamente, se opera necesariamente en un “medio de circulación para las significaciones” (Sartre, 1960, p.495), “significaciones-totalidad”, “totalidad insuperable” como “sentido profundo” del cual “todo pequeño evento” es una “actualización particular” (Sartre, 1960, p.495-496). Y es este “medio del Otro” que asegura una “permeabilidad de todos los productos y de todas las manifestaciones a todos los individuos” (Sartre, 1960, p.496), que él nombra de nuevo, si bien sin “resonancias espiritualistas” y a través de una definición materialista, “Espíritu objetivo”.

## 5.2. Más allá de la inversión marxista de la inversión hegeliana

Para Marx el “paralogismo” de Hegel consiste en invertir el Sujeto (el pueblo) y el Predicado (el Estado) hipostasiando y absolutizando indebidamente el segundo; en avalar en el plano conceptual el advenimiento histórico del Estado burgués moderno. Para Sartre, “el sofisma” de Hegel consiste, lo hemos visto, en darse en principio lo que hay justamente que conquistar: la unidad. La *Crítica* explica, al tiempo prolongando a Marx y reencontrando a Hegel, por qué la lógica de las praxis mediada por la materia social engendra *necesariamente* la ficción real, la *Erscheinung* de tal Sujeto, es decir la apariencia de esta unidad orgánica a la cual toda comunidad aspira (la Grecia arcaica y no solamente clásica lo muestra, Roma o Esparta igualmente, las sociedades burguesas o de dirección colegial tanto como las sociedades de soberanía encarnada, bien sean monarquía o la URSS estalinista) al punto de renunciar, en la persona de cada persona, cada individuo, a su libertad de obrar en el campo práctico en beneficio de un tercero soberano.

*Invertir la inversión hegeliana no sabría por lo tanto ser suficiente*, Marx lo sabía, pero la *Crítica* lo administra sistemáticamente: la acción colectiva, incluso radicalmente democrática-revolucionaria, no produce *nunca* un Sujeto colectivo *real* en el sentido de una

variante “hiper-orgánica” del “sujeto” metafísico. *Sin embargo, aspira a ello con tanta fuerza que llega a creerlo*, y tal es la verdad del paralogismo hegeliano: la lógica de la acción parece tener irremediamente necesidad de ello, y Hegel de reconducir, ahí incluso, el mismo tipo de argumentos y de posición que Maquiavelo (mucho más que Hobbes, por ejemplo, del cual está tan lejos), de la misma manera que la Historia parece tener, por las mismas razones, necesidad de un sofisma para darse la unidad de un sentido.

Doble verdad: sofisma y paralogismo hegelianos en su conjunto revelan por los espectros y los fantasmas que manifiestan mucho más lúcidamente que lo que quisiéramos reconocer, tanto las aspiraciones como los arduos caminos de las *instituciones de la libertad* que las soberanías revolucionarias han tenido, tienen y tendrán sin duda que asumir.

La contradicción real del Estado es que es un aparato de clase que persigue sus objetivos de clase [Marx] y que, al mismo tiempo, se pone para sí como unidad soberana de todos, es decir, como este Ser-Otro absoluto que se llama la nación [Hegel] (Sartre, 1960, p.343)

El carácter real de esta contradicción (es decir el sentido del “a medio-camino entre Hegel y Marx” de Sartre) lleva, implícitamente, toda la dificultad de *las instituciones de la libertad* que una soberanía revolucionaria ha tenido, tiene y tendrá sin duda que asumir.

### **Apertura**

Como la *Crítica* más generalmente muestra por un mismo movimiento por qué esta lógica de la acción colectiva al tiempo no produce *nunca* un Sujeto colectivo real en el sentido metafísico del término, sea este revolucionario -por lo que invertir la inversión hegeliana no sería suficiente-, y a la vez engendra *necesariamente* la ficción e incluso la *Erscheinung* de tal Sujeto; la apuesta del asunto no sabría escapar a cualquiera que quisiera participar activamente del marxismo revolucionario del cual el siglo XXI tiene necesidad: la idea de “sujeto colectivo” es perfectamente viable mientras se base no en las ficciones estalinistas o aparentes de la clase obrera, sino sobre la comprensión de que esta subjetividad colectiva está fundada sobre la posibilidad de unificar una clase heterogénea por medio de una estrategia, en condiciones materiales e históricas dadas atravesadas por innumerables contradicciones móviles. He ahí por qué más allá de la letra, la ambición hegeliana y la revolución teórica encarnada por Marx se prolongan con Sartre en una investigación

perfectamente compatible, sobre estos puntos y sobre la cuestión relativa a los medios y los fines, con el legado de los marxistas revolucionarios del siglo XX.

Nos parece entonces vital, para concluir, reiterar en este sentido la necesidad para todo marxismo del siglo XXI de hacer de nuevo del terreno estratégico su centro de gravedad, es decir, de poner en el centro de sus preocupaciones los principios fundamentales condicionando el enfrentamiento victorioso de los proletarios (en las dimensiones serial, institucional e integradora de la clase obrera examinada por Sartre en la *Crítica*, cruzadas con las actualizaciones de su composición económica-sociológica actual) contra sus explotadores y opresores de hoy. Lo que exige poner en el centro la cuestión de un “sistema combinado de acciones que, en su relación, en su sucesión, en su desarrollo deben llevar al proletariado a la conquista del poder”, como lo formulaba Trotsky en *La Tercera Internacional después de Lenin* (Trotsky, 1928, p.70), y que el “programa de transición” será adaptado a este proyecto. Es solamente sobre estas bases que las cuestiones de moral revolucionaria, como las elaboraciones de Sartre de los años 60 posteriores a la *Crítica*, encontrarán plenamente las condiciones de su despliegue concreto, es decir el paso de fórmulas “algebraicas” a sus traducciones “aritméticas” que son las únicas mediante las cuales la política revolucionaria se lleva verdaderamente a lo cotidiano.

## Referencias

- Barot, E. (2011a). *Marx en el país de los soviets o los dos rostros del comunismo*. Buenos Aires: Ediciones IPS-CEIP, 2017.
- \_\_\_\_\_. (2011b). *Sartre et le marxisme*. Paris: La Dispute.
- Basso, L. (2016). *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*. Verona: Ombre Corte.
- Bensaïd, D. (1990). *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- Birchall, I. (2004). *Sartre et l'extrême-gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses*. Paris: La Fabrique.
- \_\_\_\_\_. (2011). “Sartre, Trotsky et le trotskysme” en: Barot, E. (2011b). *Sartre et le marxisme*. Paris: La Dispute.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.

- \_\_\_\_\_. (2003). *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (2009). *La philosophie de l'histoire*. Paris: Librairie Générale Française (Le livre de Poche).
- \_\_\_\_\_. (2010). *Filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Marcuse, H. (1970). "L'existentialisme (à propos de L'être et le néant de Sartre)" en: *Culture et société*. Paris: Minuit.
- Marx, K. (2010). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Sartre, J.-P. (1947). *La náusea*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_. (1960). "Cuestiones de método" en: *Crítica de la razón dialéctica, tomo I*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_. (1964). "Morale et histoire" en: *Les Temps Modernes*, n°632, pp. 99-121.
- \_\_\_\_\_. (1965). "Les racines de l'éthique" en: *Etudes sartriennes*. Paris: Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1993). *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- \_\_\_\_\_. (2014). "Marxismo y subjetividad" en: *New Left Review*, pp. 99-121.
- Trotsky, L. (1928). *La Tercera Internacional después de Lenin*. Ediciones internacionales Sedov. Tomado de: [www.grupgerminal.org](http://www.grupgerminal.org).
- Trotsky, L. (1938). *Su moral y la nuestra*. Madrid: POSI, edición en línea: <https://www.marxists.org>.