



## JEAN PAUL SARTRE (1905-1980)\*

*Alain Badiou*

[Comienza en la página 19]

SARTRE PARTICIPÓ EN TRES GRANDES COMBATES POLÍTICOS. Es a través de ellos como se convirtió en esta figura del intelectual progresista del que cada uno lleva el duelo si es del movimiento, y, si es de la reacción, denuncia lo que llama el error, la perversión o el crimen. En los años 1950, frente al anticomunismo desencadenado, frente a la adhesión americana, Sartre se comprometió del lado del PCF, estimando que solamente ahí se encontraba la expresión obrera. En los años 1960, Sartre se une al campo anti-imperialista. Combate contra la guerra colonial en Argelia. Descubre la potencia popular de los pueblos del tercer mundo. A principios de los años 1970, después de Mayo del 68, Sartre experimenta el carácter reaccionario del PCF. Con los maos de la época, se pone al lado de los inmigrantes, de los OS<sup>1</sup>, de los mineros del Norte, de las revueltas anticapitalistas y antisindicalistas.

Treinta años de exactitud en la revuelta, de justa metamorfosis en las posiciones, de cóleras ajustadas. Y ello, por otra parte, en una gloria mundial incontestada. Sólo es comparable, en nuestra historia literaria, a Voltaire, príncipe literario del siglo XVIII, defensor de Calas, Sirven, el caballero de la Barre; a Rousseau, novelista de inmensas tiradas, entre las que aún resquema el *Contrato Social*; a Víctor Hugo, monumento histórico vivo que, casi completamente sólo entre los artistas y los intelectuales, se dirige contra el golpe de Estado del 2 de diciembre, y después contra la represión de la Comuna. Son estos nuestros grandes escritores nacionales. Combinan una audiencia inmensa, un estatuto glorioso, un rechazo a que los dobleguen, una movilidad de revuelta jamás quebrada. Son, estos, escritores que no ceden.

Si hay un enigma en Sartre no es, como se dice hoy, que caminara junto a los stalinistas en los años 50. Muy al contrario: para él, aquel fue el tiempo de una auténtica conversión. Sin verdaderas ilusiones sobre el PCF, Sartre, comprendió que, en esa época existía para la intelectualidad una opción históricamente situada. Que quienquiera que pretendiese mantenerse fuera de los campos existentes no hacía más que reforzar el de la conservación social. Cuando dice "todo anticomunista es un perro", no hace más que inscribir la necesidad de una auténtica política, de una política real. En 1950 era muy cierto que todo anticomunista no hacía sino claudicar, no hacía sino preferir, para él y para los otros, la servidumbre y la opresión. Es este carácter histórico, delimitado, de la decisión, de la elección, el que arranca a Sartre de la metafísica de la salvación individual.

---

<sup>1</sup> Obreros especializados [N. del T.].

De esta conversión, comprenderemos el momento puro y confuso a la vez, en la pieza *Le diable et le bon Dieu*<sup>2</sup>. Goetz ha querido ser el héroe del Mal, y después el héroe del Bien. Pero esta ética formal conduce al desastre, en la realidad de la Alemania de la [Pág. 19] guerra de los campesinos. Goetz va a reunificar al ejército campesino, en la precisión de una tarea: ganar la guerra. Sobre este ejército al que la división campesina amenaza, él reinará –como Stalin– por el terror, en la estricta preocupación de la victoria. He aquí como concluye Goetz:

No flaquearé. Los horrorizaré ya que no tengo otra manera de gustarlos, les daré órdenes, ya que no tengo otra manera de obedecer, me quedaré solo con este cielo vacío sobre mi cabeza, ya que no tengo otra manera de ser entre todos ellos. Hay que hacer esta guerra y yo la haré.

A partir de ahora, Sartre estará convencido de que siempre hay UNA guerra por hacer; todavía piensa, en 1950, que la soledad es el medio de estar con todos, lo que es el trazo de su pasado. Pero cambiará. Lo esencial es que Sartre se convierte en 1950 en el hombre de la precisión de los compromisos, el hombre de los conflictos históricos concretos. Son los tres grandes combates de los que ya hemos hablado. Es la lógica, la profunda lógica de Sartre.

El enigma de Sartre es anterior. Hay un combate que falta, y que verdaderamente no transformó su actitud práctica, ni su filosofía: es el combate de la resistencia antinazi. Sartre llega a política entre 1945 y 1950. Primero su celebridad estuvo forjada en la metafísica y el arte. Y es que, en la época de la guerra, Sartre, elabora su primera filosofía. *El Ser y la Nada*<sup>3</sup> aparecía en 1943. Entre esta filosofía y el compromiso político hay una distancia enorme. La relación con el Otro (*Autrui* = prójimo) ciertamente es un dato constitutivo de esta conciencia. Pero mi relación con el otro [*autrui*] es aquella a través de la cual yo me comprendo, en su mirada, como una cosa vergonzosa, como reducida al ser que sin embargo, siendo libre, yo no soy. E inversamente, no puedo escapar a ese destino de ser que me inflige el Otro [*l'Autre*] que al negarlo niega, por tanto, al otro [*autre*]. La relación inmediata con el Otro [*Autri*] oscila así entre el masoquismo, por el cual yo me hago ser para el otro [*autre*], y el sadismo, donde es el otro [*autre*] el que se hace ser para mí. En ambos casos la libertad se aplica a estar pegado, manchado, en el otro, ya sea que yo la niego en mí mismo, ya sea que yo la niego en el otro. Esta reversibilidad en que las libertades se escapan la una y la otra no proporcionan ningún terreno para una reciprocidad, para una solidaridad combatiente. El Sujeto es la fuga infinita de la libertad ante el ser, y el hombre es el infierno del hombre. Sobre este horizonte ninguna causa política puede venir a unificar las conciencias en un proyecto colectivo. Toda unificación es exterior: es una forma del ser, que reenvía ella misma a un gran Otro [*Autre*], a una mirada invisible por la cual nosotros somos cosas, y aceptamos libremente el ser(lo). Así, todo proyecto colectivo sólo puede ser pasivo. Sólo el individuo es un centro activo. Todavía

---

<sup>2</sup> Jean Paul Sartre, *El Diablo y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

<sup>3</sup> Jean Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.



en 1960, Sartre llamará “colectivo” a una multiplicidad de individuos cuya unidad es una síntesis pasiva.

Sin embargo, a partir de los años 40, el inmenso esfuerzo de Sartre gira alrededor de una sola cuestión: ¿cómo la actividad, cuyo modelo único es la conciencia individual libre, puede ser un dato colectivo? ¿Cómo escapar a la idea de que toda realidad histórica y social es obligatoriamente pasiva? El resultado de este esfuerzo es la aparición, en 1960, de la *Crítica de la razón dialéctica*<sup>4</sup>. [Pág. 20]

La paradoja es que entre tanto las cosas tomaron un camino totalmente otro. Althusser quiso regenerar el filo del marxismo eliminando, a contrapelo de la tentativa sartreana, toda referencia a un sujeto histórico. Insistiendo sobre el carácter estructural de los análisis marxistas. Poniendo siempre por delante la científicidad, a la que Sartre sólo se aproxima por circunspección. Y es, muy en primer lugar, en esta vía que el marxismo vivo va a comprometerse, y no en la de Sartre. Los maoístas del final de los años 60 van a fusionar el rigor marxista con la experiencia histórica de la Revolución Cultural en China. Van a reivindicar el filo de la ciencia como equivalente teórico del filo de la revuelta.

Pero, retrospectivamente, se puede decir que desde Mayo del 68, y hoy aún más todavía, es la subjetivación política la que aparecería como central en el balance del marxismo, bajo la forma de una doble cuestión.

¿De qué actividad revolucionaria independiente son capaces las masas? ¿Pueden ellas, como lo dice el maoísmo, “contar con sus propias fuerzas”? ¿Cuál es la relación del movimiento de masas con las grandes instituciones políticas inertes del imperialismo: el parlamento y los sindicatos?

¿De qué partido político tiene la clase necesidad a día de hoy? ¿Cuál es la esencia del sujeto político constituido?

De ahí un retorno, si se quiere, a la preocupación fundamental de Sartre. Como quiera que sea, dando un rodeo de más, se puede igualmente decir: el Sujeto del que es necesariamente cuestión hoy día no es el sujeto de la Historia. La idea de una totalización histórica no es útil. Es el sujeto político, sujeto del todo particular, el que está en cuestión. Por tanto, la cuestión de Sartre no es, exactamente, la buena. Todo eso conduce a un balance complejo de su tentativa.

En primer lugar, hay en Sartre asombrosas descripciones históricas y concretas de los conjuntos sociales. Distingue tres especies principales: la serie, que es el conjunto inerte; el grupo que es libertad colectiva y reciprocidad; la organización, que es la forma serial interiorizada por el grupo.

La serie es la forma colectiva de la inercia social. Lo que Sartre llama los “seres sociales inorgánicos”. La serie es un conjunto de hombres donde cada uno está solo porque es intercambiable por cada uno de los otros. El ejemplo de Sartre es el de la cola en una parada de autobús: cada uno está ahí por la misma cosa, pero este interés común une a la gente desde el exterior. Esta exterioridad es interiorizada como indiferencia de cada uno para (por) todos: yo

---

<sup>4</sup> Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, precedida de Cuestiones de método, Losada, Buenos Aires, 1970.

no hablo con los otros, no hago más que esperar como ellos. Si se quiere, en la serie los hombres son reunidos (ordenados) por el objeto. La unidad del conjunto se constituye a partir del hecho de que la relación de cada uno con el objeto es la misma. Pero esta identidad exterior se convierte en una alteridad interior. Si yo estoy hecho por el objeto lo mismo que el otro, es que yo soy otro que yo. Como lo dice Sartre: “Cada uno es el mismo que los Otros en tanto que es Otro que sí mismo”. La ley de la serie es, finalmente la unidad por separación. Sartre amplía esta fórmula casi a la totalidad de los colectivos: ya sea el trabajo en cadena, las grandes administraciones, el escuchar la radio, en todos los casos el objeto produce una unidad indiferente, una unidad de separación. Ésta es, típicamente, la síntesis pasiva. El momento en que la producción material se vuelve sobre las praxis individuales para totalizarlas en la inercia. La unidad humana de la serie es una unidad de impotencia: [Pág. 21] cada uno, idéntico al Otro, es exterior a sí mismo, por tanto, cesurado de la libertad práctica. La serie es el reino del Otro. Punto en el que Sartre reencuentra una gran idea marxista: la impotencia del pueblo, es siempre su división interior, su separación consigo mismo. Y es eso lo que asegura el reino del Otro, el reino de la burguesía. El rasgo aquí mantenido del pesimismo sartreano es que, para él, la serie es el tipo fundamental de la socialidad. Es, si se puede decir, la estructura ordinaria de la vida de las masas.

En cambio, la marca de su tentativa optimista, es la emergencia, contra la inercia social, del grupo en fusión. Esta ruptura, hay que decirlo, es un punto de oscuridad dialéctica en el planteamiento. ¿Cómo es que los hombres, reunidos pasivamente en la impotencia y la separación en los grandes colectivos sociales, de repente pueden hacer advenir una unidad activa, en la que van a reconocerse los unos y los otros? Es relevante que retomando una expresión de Malraux, Sartre llame a este acontecimiento el apocalipsis. El apocalipsis es la disolución de la serie en el grupo en fusión. La mediación obligada es ella misma, en parte, exterior: lo que permite la disolución de la serie y crear una reciprocidad nueva es la conciencia de su carácter insoportable. Si, por ejemplo, el autobús que nosotros esperamos en la indiferencia pasiva, no llega, va a haber protestas, murmullos. La gente va a hablarse a partir de la inhumanidad del condicionamiento exterior. Ya en este estadio, aparecería un elemento de fusión: la unidad de separación es practicada como unidad interiorizada: me dirijo al otro en tanto que, como yo, encuentra la espera insoportable. Lo que era “yo soy lo mismo que el otro en tanto que otro que yo” se convierte en “el otro es lo mismo que yo que ya no soy más mi otro”. Como lo dice Sartre: en la serie la unidad se hace fuera, en otro lugar, en el objeto. Es una unidad pasiva. En el grupo en fusión la unidad está inmediatamente aquí, en mí y en todos los otros. Es una unidad activa y una unidad de ubicuidad: en la serie, lo Otro está por todas partes. En el grupo, lo Mismo está por todas partes.

Lo que va a manifestar esta unidad nueva es la posibilidad para todos y cada uno de indicar a cada uno de los otros su unidad práctica con (a, en) todos los otros. Si, por ejemplo, alguno dice: “¡Vamos a protestar todos juntos!”, todo el mundo lo sigue, porque esta llamada práctica es la mediación entre cada uno y todos los otros. Es la disolución de la serie verdaderamente efectuada. Este



personaje que lo dice no tiene ningún estatuto institucional o exterior. Es este anónimo por el cual cada uno es el mediador posible de la reciprocidad de todos. Es lo que Sartre llama el tercero regulador. El tercero regulador es el estatuto de cada uno en una relación práctica con (a, en) la reciprocidad de todas las praxis individuales. Un grupo en fusión consta de terceros en bucle que totalizan en la acción la interioridad del grupo en fusión. No es ni un jefe, ni un cabecilla, ni un líder, es cada uno que hace posible para los otros, por indicaciones y directivas espontáneas, que el grupo disuelva la inercia serial. "Cada uno es medio del tercero en tanto que el tercero es medio del grupo". Sartre aplica este esquema a brillantes análisis de las jornadas de motín o de insurrección. Muestra el funcionamiento específico de colectivos seriales (la Bastilla). Muestra como lo insoportable (la miseria, el miedo) hace presión sobre la inercia. Muestra la emergencia de la fusión (el grito: "a la Bastilla"). Pero lo hace –nótese– en el cuadro de las revoluciones burguesas, el de 1789 muy especialmente. Es decir, en el cuadro de las jornadas de motín sin dialéctica constituida con fuerzas políticas institucionales, sin partido popular presente en las masas. La fusión, desde este punto de vista, es un concepto histórico-revolucionario, no es un concepto político.

De hecho, la política es abordada en la tercera especie de agrupación: la organización. La matriz de la organización, lo que hace pasar de la fusión a la institución (que es, de nuevo un colectivo serial), es el juramento. El juramento surge cuando la posibilidad de dispersión del grupo es interiorizada. Al ser cada uno el tercero para todos los otros se teme la soledad dispersiva a la vez a causa de los otros pero también por causa propia. La reciprocidad no puede bastarse con ser inmediata. Debe recibir una mediación estable. El juramento es por lo que todos se comprometen a seguir siendo los mismos. De ahí, yo recibo la garantía de que el tercero no se convertirá en el Otro, al mismo tiempo que doy la garantía de que yo no me convertiré en el Otro para el tercero. El juramento, cualquiera que sea su forma, es, en realidad, la lucha interna en el grupo contra la inmanencia de la traición. La traición amenaza necesariamente, dado que la separación es la forma normal de la socialidad. Contra el retorno de la serie, el grupo debe ejercer una contra-presión sobre él mismo, en un elemento subjetivo crucial, que es el miedo del traidor en los otros, pero también en mí mismo.

El pesimismo sartreano se comprueba aquí en que el fundamento del proceso organizativo es el miedo, el miedo a la traición. El juramento será necesariamente sostenido por un ambiente de terror. ¿Por qué? Porque cada uno ignora si el otro tiene realmente miedo a la traición. Para igualar el miedo debe establecer en su seno una reciprocidad terrorista: el traidor al juramento será castigado por todos, tal es la nueva interioridad del grupo. El optimismo es que el terror va a la par con el advenimiento de la fraternidad. Puesto que el grupo se decide él mismo en el juramento, cada uno tiene conciencia de ser su propio hijo y cada uno mantiene con todos los demás obligaciones de ayuda mutua recíproca. La fraternidad es el modo por el cual uno respecto a los otros su nacimiento como individuo común en el grupo.

La vida juramentada del grupo tiene por resorte la fraternidad-terror. Por lo que el grupo establece la dialéctica entre la libertad práctica y la serie: determinando, una, la fraternidad, y la otra, interiorizada por el miedo, determinando la necesaria opresión interna de cada uno por todos. A partir de ahí, Sartre estudia el proceso que permite comprender la organización, y después la institución. Cada vez más, la parte inerte aumenta, la memoria de la fusión se desvanece. La opresión predomina sobre la fraternidad. La división permanente de las tareas reemplaza a la función del tercero regulador. La institución nos devuelve al punto de partida: es un colectivo serial, y la unidad no es más que una unidad de separación. La institución suprema es el Estado.

Lo que quizás haya de más interesante en este aparataje es la manera en la que permite volver a dar vida al concepto marxista de clase. Sartre, desde 1955 se bate con vigor contra una definición puramente objetiva, puramente social, de la clase obrera. La clase es para él un conjunto cambiante que se articula en series, grupos, instituciones. La pura realidad objetiva obrera, en el nivel de la producción, es una unidad de separación, una unidad serial y pasiva. La división, la competencia, es ahí la ley. Toda resistencia obrera, toda revuelta de taller, es una fusión local de la serie. Desde este nivel, tenemos un principio de reciprocidad subjetiva. Sartre [Pág. 23] lo analiza al detalle. A propósito del flujo de los ritmos de trabajo, de las cadenas, indica que hay en ello una especie de moral dialéctica, orientada hacia el rechazo de la competencia serial.

Aquel que dice: “Yo no haré más que ninguno de los Otros para obligar a los Otros a hacer más que lo que puedan y para que ningún Otro me obligue a hacer más que lo que yo pueda”, ése es ya un maestro del humanismo dialéctico.

Cuando se piensa en las grandes consignas obreras de después del 68, en Francia o en Italia, como “trabajar a su ritmo natural”, se debe rendir homenaje a Sartre por haber percibido que allí había algo esencial para la política, pero también, hay razón para decirlo, para la Ética.

La clase es, pues, serie, éste es su ser social; es fusión, éste es su ser práctico de masas; es organización, y éste es su trabajo sobre ella misma en la modalidad más o menos estable de la fraternidad-terror, llegando hasta la institución para-estatal, como son los grandes sindicatos. Y su historia concreta como subjetividad histórica es el movimiento articulado de estas tres dimensiones, y jamás es el desarrollo lineal de una de ellas. Por lo que Sartre anticipa la necesaria distinción entre la clase como ser social y la clase como ser histórico y político. En la Historia concreta la clase existe de manera atomizada en la serie social; disuelve la serie en las revueltas; estructura el sujeto de la revuelta, contra la traición, por lo que Sartre llama dictadura de la libertad y que es el grupo de la fraternidad; engendra organizaciones que detentan “en frío” la capacidad de fusión, y especializan tareas; y, en fin, se invierte, completamente, en instituciones, que realizan una serie de tipo nuevo, una división institucional, que redobla de alguna manera la división por el trabajo.

Todas estas formas de existencia coexisten, se desreglan unas a otras en una Historia abierta. Hay una circularidad de existencia de clase, entre la serie y la institución, que es su vida orgánica. Sin embargo, se distinguirán las formas activas o totalizantes en esta circularidad: la praxis individual por una parte, el



grupo en fusión por otra. Y las formas pasivas o totalizadas: la serie de un lado, la institución del otro. Filosóficamente eso quiere decir que el movimiento histórico no es homogéneo, que no depende de una dialéctica unitaria. Hay momentos que son momentos anti-dialécticos: por un lado el de la pura materia, frente a la praxis individual. El de la institución, frente al grupo insurreccional. Así, Sartre, se esfuerza en pensar, contra Hegel, la discontinuidad dialéctica. La libertad práctica es en todo momento vuelta contra ella misma por la inercia natural e institucional, aunque el producto material y la institución sean efectos de la práctica. La transparencia del hombre libre es(tá) investida por su contrario: este contrario que Sartre llama lo práctico-inerte. De ahí que no se parezca a ella misma sino en un tiempo muy particular: el de la disolución de la serie, el de la revuelta unificadora.

Ahí está, incontestablemente, la clave de bóveda de la lógica de Sartre. Si el hombre no es verdaderamente humano –es decir, capaz de reciprocidad con el Otro– sino en la revuelta, que disuelve la serie, no hay unidad humana sino en el antagonismo, en la violencia. La forma exclusiva de la actividad colectiva es el movimiento de masas contra la inercia social, inercia protegida por el adversario y por la institución suprema: el Estado. La forma normal de la socialidad es la pasividad. ¿Está la historia orientada hacia una liquidación ampliada de la pasividad? Éste es el sentido de la idea comunista. Pero, para Sartre, la pasividad serial es condición de la [Pág. 24] actividad colectiva. En efecto, el hombre no es el hombre sino en la disolución de la serie. La actividad y la reciprocidad tienen por contenido la destrucción de la pasividad. Ahora bien, si el fundamento social de la pasividad es limitado, ¿qué existencia espera al hombre? Brevemente, para Sartre, lo Humano no es más que la disolución práctica de lo inhumano. ¿Cómo esperar su advenimiento estable, o incluso ampliado? De hecho, se tiene el sentimiento de que el hombre no existe más que por destellos, en una discontinuidad salvaje, siempre reabsorbida al final de cuentas en la inercia y la separación. La actividad colectiva es el tiempo puro de la revuelta. Todo lo demás procede de la necesaria inhumanidad del hombre, la cual es pasividad.

De ahí que la política sartreana sea una política del movimiento de masas, es decir, en muchos aspectos, una infra-política. Es característico que, cuando examine la cuestión de las organizaciones obreras, sea el sindicato el que le sirva de hilo conductor, como si desde su punto de vista la lógica del sindicato fuera la misma que la de los partidos políticos. En el fondo, el Sujeto que Sartre quiere restituir al marxismo, es un sujeto histórico. Es, si se puede decir, un sujeto-masa. La *Crítica de la razón dialéctica* desarrolla una lógica formal considerable para hacer inteligible el principio: “las masas hacen la Historia”. Es, de algún modo, el saber-hacer histórico de las masas. Pero, ¿las masas, que hacen la Historia, hacen ellas también bajo el mismo título, sobre el mismo plano, la política?

Sartre ve muy bien que la organización es un término absoluto de la política, y que, desde este punto de vista, no se puede identificar Historia y política. Pero busca enteramente la razón dialéctica de la organización del lado de las masas. Una organización es, en el fondo, para él, la revuelta cristalizada.

Cristalizada porque ha sido forzada a interiorizar la pasividad contra la que el grupo surge. El partido político sigue siendo para él un instrumento: es la necesidad en el interior de la libertad. Es la pasividad instrumental de la actividad.

Para nosotros, la lógica del Sujeto político, la lógica de clase, no está en continuidad con el movimiento de masas. El partido es un proceso particular, interno a las masas, pero que efectúa una ruptura particular, la de la política, la del comunismo. De hecho, el Partido es más y muy otra cosa que un instrumento. El Partido integra en su presencia en las masas aportes heterogéneos: en particular aportes de carácter ideológico y teórico. La lógica de su desarrollo no se inscribe únicamente de los motines. Hay una continuidad particular, que no es tampoco la inercia de la institución, sino que es la continuidad de la política proletaria. Y para pensar hasta el final la continuidad de esta política es preciso pensar que hay, en las masas, algo más que la disolución de las series. Es preciso pensar que la actividad y las ideas de las masas tienen una justeza interior, que no está solamente presente en el grupo en fusión. En suma, es preciso pensar que la actividad popular no es solamente el retorno, o la inversión de la pasividad. Brevemente, hay que pensar que, en todo momento, las ideas y las prácticas populares son divisibles, contradictorias, y que la experiencia colectiva no puede ser nunca tomada únicamente en la contradicción actividad/pasividad. Si tenemos confianza en las masas es porque precisamente sus ideas producen también procesos que cambian de terreno, que afirman lo nuevo, en el exterior de la oposición actividad/pasividad.

Sartre, a fin de cuentas, fusiona la política y la Historia, porque tiene por resorte único a la contradicción entre la praxis individual transparente y la materia [Pág. 25] inerte. Y él saca de ello todo lo que se puede sacar, y bastantes cosas apasionantes. Pero se comprende también que, después del 68, fuera el compañero de ruta de la Izquierda Proletaria. La Izquierda Proletaria no tenía otra consigna que: “Hay razón para rebelarse”. La *Crítica de la razón pura* es la razón de esta razón.

Para nosotros, el Sujeto político, del que en efecto el marxismo debe rehacer, no coincide con el sujeto en rebelión, incluso si lo supone. Que el proletariado haga su política no se confunde con el hecho, siempre verdadero, de que las masas hacen la Historia. Hay en el Sujeto político, en el proceso del partido político de tipo nuevo, un principio de consistencia que no es ni la serie, ni la fusión, ni el juramento, ni la institución. Un principio irreductible, que escapa a la totalización sartreana de los conjuntos prácticos. Un principio que tampoco está fundado sobre la praxis individual.

Hay dos realidades maoístas de las que Sartre no puede fundar la exigencia. En primer lugar, la confianza en las masas, como principio permanente, que no está solamente referido a la violencia insurgente, sino también al devenir comunista. Y a continuación, el Partido de tipo nuevo que es portador, más allá de la idea revolucionaria, de una lógica de la unidad del pueblo que vale para ella misma, afirmativa, creadora, y no solamente guerrera o disolvente.





Sin embargo, Sartre, se queda en un despertar del marxismo. Precisamente nos invita a reflexionar sobre la política y sobre la Historia, porque llevó a su cumbre una concepción histórica y revolucionaria del marxismo. Ahora que necesitamos, además de lo histórico y lo revolucionario, lo político y lo comunista. Sartre nos invita a volver sobre la cuestión del Sujeto político, y trazar la vía de una filosofía materialista-dialéctica centrada sobre esta cuestión. He ahí por qué Sartre no es sólo un gran compañero de nuestras acciones. Sino también un gran compañero de nuestros pensamientos.

**[Finaliza en la página 26]**

---

\* Este texto ha sido extraído del libro de Alain Badiou *Pequeño panteón portátil*, Brumaria, Madrid, 2008, con traducción y establecimiento al español de A. Arozamena. Como señala el propio Badiou en el capítulo "Origen de los textos" (Págs. 89-92):

"**Sartre.** Este texto es el de una conferencia reclamada por la UCFML (Unión de los Comunistas de Francia marxista-leninista), la organización a la que yo pertenecía y en la que era uno de sus militantes, tuvo lugar en la facultad de Jussieu, algunas semanas después de la muerte de Sartre. El objetivo anunciado de esta conferencia era, a contracorriente de los discursos vagos y de las coberturas sacadas de sí, el proponer una evaluación un poco rigurosa del debate filosófico entre Sartre y el marxismo, y quizás, aún más, entre Sartre, la Historia y la Política.

Fomo parte de la convicción de que la obra maestra de Sartre sobre este punto (*Crítica de la razón dialéctica*) era ampliamente ignorada por la gente –sobre todo estudiantes– presente en la conferencia. De ahí la voluntad de ser simple, de ir a lo esencial, situando con exactitud las intenciones de Sartre. Se trataba de un punto de partida obligatorio para evitar que Sartre, cuyas declaraciones dominaron a la intelligentsia progresista durante un largo período, no quedase en las memorias como una simple institución indistinta.

Entre 1981, año de este texto, y hoy, he rendido regularmente homenaje a aquel que fue, cuando tenía diecinueve años, mi maestro absoluto, mi iniciador en todas las delicias de la filosofía. Todavía muy recientemente, en *Lógicas de mundos*, en el libro VI, un ejemplo esencial de la teoría abstracta de los "puntos" (*id est*, los momentos de formalización, por un sujeto, de una elección radical) fue sacado del teatro de Sartre."