

I Introducción a la crítica del concepto de derecho en Jean-Paul Sartre

*Enán Arrieta Burgos*¹

Vivre sans droit. Perdre tout espoir de se justifier. Vivre injustifiable

Jean-Paul Sartre

Introducción

Existen muchas formas de abordar la relación entre el pensamiento de Jean-Paul Sartre (1905-1980) y el derecho. Lamentablemente, en nuestra lengua, esta relación ha sido poco explorada. Recientemente, se publicó uno de los estudios más interesantes sobre el tema, *Sartre et le question du Droit* (Kail, 2013). En él se presenta, en líneas generales, la concepción sartreana del derecho, paradójica e incoherente, según este autor, cuya riqueza demanda, por veces, pensar en *contra* del mismo Sartre (p. 30)². El texto de Michel Kail

1 Abogado con estudios en Filosofía, especialista en Derecho Procesal y estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Investigador adscrito al Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la misma Universidad. El presente artículo es resultado del proyecto de investigación: *Del juzgar al Otro: ensayo desde la mirada sartriana*, aprobado por el CIDI/UPB. Correo electrónico: enan.arrieta@upb.edu.co

2 Afirmaba Simone de Beauvoir (1982): “A lo largo de toda su existencia, Sartre no dejó nunca cuestionarse, una y otra vez; sin negar lo que él llamaba sus «intereses ideológicos», no quería verse afectado por ellos, razón por la que a menudo escogió «pensar contra sí mismo», haciendo un difícil esfuerzo para «romper huesos en su cabeza» (p. 11). En *Las palabras* (2005), Sartre sostenía: “me vi llevado a pensar

es, hoy por hoy, una guía imprescindible para todo aquél que desee aproximarse al tema, aunque debamos, también, tomar distancia respecto de él. De igual modo, la tesis doctoral de Silvio Luiz Almeida, *Sartre: Direito e Política* (Almeida, 2011), y la disertación doctoral de Thomas Burton Spademan, *Sartre, Marx and legal theory* (Spademan, 1996), constituyen, en sus respectivos idiomas, valiosos esfuerzos por identificar los puntos de intersección entre el derecho y la obra filosófica de Jean-Paul Sartre.

Una forma específica de esta relación pertenece al campo de la “filosofía” del derecho. Coincidan o no con la filosofía sartreana, algunos juristas se han preocupado, más que nada, por estudiar las implicaciones del existencialismo en la filosofía del derecho³. Los estudios dogmáticos del derecho han hecho lo propio⁴. Asimismo, algunas construcciones teóricas han fundamentado su concepción del derecho en la ontología sartreana⁵.

Sobre todo, los análisis consignados en manuales de filosofía y de dogmática del derecho se han dado a la tarea de teorizar las consecuencias que el concepto existencialista de libertad humana reviste para lo jurídico. De una manera reducida e inundada de lugares comunes, se ha cometido el error de entender de forma unívoca y estática el concepto de libertad humana⁶, desarrollado por Sartre a lo

sistemáticamente contra mí mismo hasta el punto de medir la evidencia de una idea por el desagrado que me causaba” (p. 213).

- 3 Cf. al respecto: (Bobbio, 1949, p. 78); (Herrera, 2009, p. 131); (García, 1965, p. 543); (Brufau Prats, 1967). Ver nota 5.
- 4 (Cf. Quintano Ripolles, 1952, p. 432; Blas Zuleta, 1960, p. 5). Un texto interesante sobre la fundamentación de los derechos humanos en un sujeto impersonal o prepersonal, desprovisto de un yo trascendental, tal y como sostiene Sartre en *La trascendencia del Ego* (1968, p. 17), puede consultarse en: (Romano, 2010, p. 217).
- 5 En este sentido, un texto de capital importancia y que, lamentablemente, carece de traducción al castellano, es *Nature des choses et droit* de Nicos Poulantzas (1965a). En éste se ilustra, magistralmente, una concepción del derecho fundamentada en el tránsito del existencialismo fenomenológico al existencialismo marxista (Poulantzas, 1965a, p. 74). Sin embargo, Poulantzas abandonaría el existencialismo marxista para adherirse, inicialmente, al marxismo estructuralista y, posteriormente, a las tesis foucaultianas (Tobón Sanín, 2011, p. 38).
- 6 Las lecturas parciales de la obra de Sartre conducen, básicamente, a dos grandes lugares comunes y errores. Estos, en su mayoría, parten de interpretaciones asistemáticas de *El existencialismo es un humanismo* y de *El ser y la nada*. Primer lugar común y por ende errado por parte de los juristas con relación a la filosofía sartreana: se trata de una filosofía pesimista o decadentista (Cf. Picado Sotela, 1965). Segundo lugar común y por ende errado por parte de los juristas con relación a la filosofía sartreana: se trata de una filosofía subjetivista. A este respecto pueden consultarse: (Gómez Duque, 1980, p. 21); (Kaufmann, 1999, p. 320); (Kaufmann & Hassemer, 1992, p. 41); y (Pacheco, 1990, p. 35). No es posible aceptar, sin matices, ninguno

largo de su obra. Juliette Simont resume, magistralmente, las distintas formas que asume la libertad en el itinerario de la filosofía sartreana:

Sartre, finalmente, no escribió nunca la moral que proyectaba y, en su búsqueda, la desmitificó radicalmente. El hecho es que toda su obra, en cierto sentido, es moral, atravesada por la preocupación moral. Y esto, a través de la perpetua afirmación de la libertad. Libertad de lucidez, libertad de la tabula rasa, la libertad corrosiva de Roquentin. Libertad que se arranca de su facticidad y que le da sentido en *El ser y la nada*. Libertad del acto, optimismo constructivo de *El existencialismo es un humanismo*. Libertad generosa y amorosa, que se adentra en la facticidad y que se encarna en los *Cuadernos por una moral*. Libertad revolucionaria, de la *Leyenda de la verdad* a la *Crítica de la razón dialéctica*. Esta libertad, paradójicamente, es, al mismo tiempo, el sople moral que atraviesa toda la obra y lo que impide que se la comprenda como un tratado moral: pues es precisamente porque la libertad es libre, que es refractaria al registro prescriptivo de la moral (Simont, 2005, p. 23).

Hacer notar qué implicaciones tiene para el derecho asumir una u otra concepción de la libertad humana, en el través de la filosofía de Jean-Paul Sartre, no sólo es interesante, sino, en todo caso, urgente. Pese a ello, ésta es una empresa que debe ser aplazada para un momento posterior y un espacio más amplio.

Con este panorama, quisiera, desde otra perspectiva, aportar a la discusión crítica⁷ que concierne a la noción del derecho, partiendo, *con* Sartre, del sentido y alcance del derecho, expresado en las propias palabras del filósofo francés. Con la intención manifiesta de marcar el tránsito entre visiones, a mi juicio, complementarias del derecho, considero que la concepción sartreana del derecho como instrumento de control del poder político y, en este sentido, con un claro potencial emancipatorio, expresado en la justicia popular, tiene su base en la crisis del derecho, entendido como negación del ser, destotalización del hombre e institución opresiva de la clase dominante.

de estos lugares comunes, pues la complejidad del pensamiento sartreano exige precisiones y complementaciones que hay lugar a rastrear en la totalidad de su obra.

7 Se entiende por crítica “la investigación de la posibilidad y límites” (Kant, 2007, p. 87), en este caso, del concepto de derecho. En términos similares, Sartre define la crítica como un estudio sobre la validez y los límites (Sartre, 1963a, p. 12).

1. Anotaciones preliminares sobre las fuentes principales

El pensamiento de Sartre, en términos generales, no siempre se mantuvo bajo un mismo punto cardinal⁸. El existencialista francés no se preocupó por aclarar la unidad temática de su filosofía, pese a que la presuponía (Sartre, Astruc, & Contat, 1979, p. 80)⁹. En consecuencia, el concepto de derecho, en Sartre, no es ajeno a estos cambios de paradigma. Sin embargo, esto no implica una barrera epistemológica, sino, más bien, un camino bien delimitado que permite identificar las intersecciones en que los distintos senderos de su pensamiento se entretajan.

Hay que decirlo, a diferencia de Hegel, autor de los *Principios de la filosofía del derecho* (1968) —cita ineludible de nuestro autor en algunas de sus reflexiones sobre lo jurídico—, Sartre no escribió nunca un tratado de filosofía del derecho (Almeida, 2011, p. 60). Sus reflexiones sobre el derecho se encuentran dispersas en algunas de sus obras y, por demás, éstas no ocuparon un papel central en su filosofía. No obstante, uno de los primeros escritos de Sartre, fechado en 1927 con apenas veintiún años, es, curiosamente, referido al derecho: *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui*¹⁰. Respecto a este escrito y con la distancia propia de los años, Sartre referiría el malestar que éste le produjo:

8 Es de vital importancia recordar que la literatura filosófica suele diferenciar al menos dos etapas en la obra de Sartre. Como el mismo autor francés reconocería a los setenta años, el punto de inflexión en su vida lo marcó la Segunda Guerra Mundial (Sartre, 1977, p. 88). De otro lado, algunos, con alguna resistencia, identifican un tercer momento del pensamiento sartreano, de dudosa procedencia, debido a la condición de salud de Sartre y a la influencia que se le atribuye a su secretario, Benny-Levy, en la obra del existencialista francés. Así, pues, hasta comienzos de la década del cincuenta se asocia a Sartre con la tradición fenomenológica, tributario de una especie de idealismo romántico (Murdoch, 2007). A partir de allí se le vincula al materialismo dialéctico de corte marxista. A este respecto, Foucault calificará a Sartre como un hombre del Siglo XIX que se atrevió a pensar el Siglo XX (Foucault, 1989, p. 40). Con todo, vale la pena señalar que aunque Sartre adhiere, a partir de este momento, de forma expresa al marxismo, no rechaza por completo el punto de partida que le ofrece la fenomenología (Theunissen, 2013, p. 261). De hecho, siguiendo a Hartmann y a Seel, María del Rosario Zurro (2003) sugiere que es necesario problematizar la distinción entre un primer Sartre fenomenólogo y un segundo Sartre ligado al materialismo dialéctico, pues ya desde *El ser y la nada* es posible advertir el uso de la dialéctica por el supuesto Sartre fenomenólogo.

9 Aunque puede ser objeto de discusión, la pregunta por la libertad humana, presente en toda la obra del francés, da cuenta de esta unidad.

10 De este escrito, en francés, existen dos versiones. La versión original, rescatada recientemente en 1997 por Jennifer Mergy y copublicada en el texto *Quand le jeune Sartre réfléchissait à la théorie de l'État dans la pensée française: Présentation du texte de Sartre: «La théorie de l'État dans la pensée française d'aujourd'hui»*, y una versión, retraducida del inglés al francés, que encontra-

Recuerdo que uno de mis primeros textos impresos fue un texto sobre el derecho, en una revista de derecho donde un camarada me había pedido que hiciera un artículo sobre los autores de libros de derecho contemporáneo. Hice este artículo y he sido impreso. Recuerdo el ligero disgusto que tuve al leerme impreso, porque yo no pensaba que esa fuera ni debiera ser una de mis primeras publicaciones: debía ser, mucho más, una obra novelesca y acabada (Sartre; en Sicard, 1989, p. 348).

Algunas de las ideas sugeridas en este artículo de juventud serían retomadas en los *Cahiers pour une morale* (1983) y, de una u otra forma, estarían presentes en todas las reflexiones posteriores sobre lo jurídico. Los *Cahiers* se componen de notas inacabadas que fueron redactadas entre 1947 y 1948, las cuales se sumarían a los escritos póstumos publicados por Arlette Elkaïm-Sartre. Se trata de anotaciones inacabadas, oscuras, poco desarrolladas y en algunos casos sin revisión, cuya publicación fue rehusada, en vida, por el filósofo existencialista (Sartre, 1977, p. 112-113). Es una obra que presenta errores de redacción y edición, con lo cual las licencias interpretativas suelen ser amplias, en ausencia de un aparato crítico que la acompañe (Tursini, 2004).

En 1960 Sartre publicaría la *Crítica de la razón dialéctica*, conocida parcialmente en castellano tres años más tarde. Específicamente, en el Tomo I, Libro II, *Del grupo a la historia*, se presentarían, a nuestro juicio, las consideraciones sartreanas más elaboradas sobre el derecho, desde la vera del materialismo dialéctico. Es importante reconocer el valor de esta fuente en la medida en que las referencias del texto de Michel Kail a esta obra son apenas tangenciales. Sin embargo, como es sabido, la *Crítica de la razón dialéctica* no pudo ser concluida por Sartre, quedando inacabado el Libro III del Tomo II, *L'intelligibilité de l'histoire* (1985), obra póstuma que, por demás, carece de traducción al castellano.

En esta línea de pensamiento, en 1972 se publicaría en francés el volumen número ocho de *Situaciones. Alrededor del 68* (1973). A partir de aquí Sartre comienza a desarrollar una noción propia de la justicia popular, ejemplificada, por excelencia, en el Tribunal Russell¹¹, del cual Sartre fue, en su primera versión, presidente ejecutivo (1966-1967). Sin embargo, buena parte de la defensa que Sartre hizo

mos en J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse. Chronologie. Bibliographie commentée. Textes rassemblés et présentés par Michel Contat et Michel Rybalka avec la collaboration de M. Sicard pour l'Appendice II* (Paris, Gallimard, 1990, p. 517). En efecto, el texto original se encontraba extraviado (Contat, Rybalka, & Sartre, 1970, p. 29), por lo que el hallazgo de Jennifer Mergy es de un valor notable, en tanto que el sentido de las dos versiones, en algunos apartes, realmente varía.

11 Las memorias del Tribunal Russell, como obra colectiva, pueden ser consultadas en los dos tomos editados bajo la dirección de Vladimir Dedijer y Jean-Paul Sartre, con redacción de Arlette el Kaïm Sartre: (*Tome I: le jugement de Stockholm*, 1967) y (*Tome II: le jugement final*, 1968).

de la justicia popular se consignó en entrevistas, cartas y discursos inaugurales, mas no, si se quiere, en un tratado elaborado, exclusivamente, con esta finalidad. Pocos años después, Sartre pronunciaría, en Bruselas, la conferencia *Justicia y Estado* (1972), que apareciese consignada en el volumen número diez de *Situaciones: Autorretrato a los setenta años* (1977).

De esta suerte, seis fuentes principales constituyen el marco de reflexión. Tres de ellas carecen de traducción al castellano, por lo que requerirán un esfuerzo adicional a la hora de su análisis. Se trata, sin embargo, de escritos que le causaron malestar a Sartre, que contienen errores de redacción y edición, que se encuentran inacabados o que, por su propia composición, no consiguen elaborar una idea sistemática de la visión sartreana del derecho. Con estas limitaciones, se pretende, aquí, identificar el movimiento del concepto de derecho en Sartre.

De cualquier manera, valga decirlo, aun cuando perfectamente se podría hacer un ejercicio intelectual que se comprometa, a profundidad, con sola una de estas fuentes, el presente escrito constituye apenas una introducción general a la crítica sartreana del derecho. Por ello, confío en que el lector comparta estas modestas pretensiones y sepa disculpar que, si algo se pierde en profundidad, es sólo con miras a dar cuenta, en el estudio, de una mayor extensión de la obra sartreana. A futuro será necesario abordar, de manera pormenorizada, cada una de estas obras y su relación con el concepto de derecho.

2. Las primeras intuiciones

En *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui* (1997)¹², Sartre coincide con Georges Davy en que la Primera Guerra Mundial (1914-1918) puso sobre la mesa un nuevo matiz a la pregunta por la concepción del derecho: ¿es el derecho una fuerza o una idea?, esto es, un hecho o un valor (Sartre & Mergy, 1997, p. 26).

Nuevos peligros surgieron con ocasión de la guerra, tanto para la soberanía de los Estados (concepción ideal) como para los derechos naturales de los individuos (afirmados como hechos). Para hacerle frente a estas amenazas se creó la Sociedad de Naciones (1919), originada en el Tratado de Versalles, principal antecedente de la hoy conocida Organización de Naciones Unidas (ONU). La Sociedad de Naciones era, pues, a juicio de Sartre, una asociación en la que los contratantes renunciaban, definitivamente, a sus derechos (Cf. Sartre & Mergy, 1997, p. 27).

¹² El lector excusará, en lo sucesivo, que estudiemos con algún detalle, sobre todo, aquellos textos que carecen de traducción al castellano, de los cuales aportamos nuestra propia traducción.

Paradójicamente, anotaba Sartre, el principio de soberanía del Estado, que había dado lugar al Tratado de Versalles, suponía, asimismo, un riesgo para su cumplimiento. En opinión de Sartre, la Gran Guerra, como hecho histórico, condujo a que fuese necesario pensar en una redefinición del concepto de soberanía del Estado y de Derecho natural (p. 28). Sin embargo, una nueva paradoja se advertía: al tiempo que la Primera Guerra Mundial demandaba una reflexión teórica del derecho a partir de lo *sucedido*, también hacía patente el anhelo de los estados en encontrar una noción *ideal* de “buen derecho” (p. 28), superior y trascendente a lo *acontecido*.

Con estas premisas, Sartre explora, de un lado, las tesis que pretendían conciliar una respuesta, entre realismo e idealismo, a los retos planteados por la Primera Guerra Mundial de cara al problema de la soberanía del Estado. Para tal efecto estudió las principales obras de Hauriou y Davy. De otra parte, Sartre se da a la tarea de examinar el pensamiento realista de Duguit, referido también a este tema. Así pues, el dilema teórico suscitado en el pensamiento jurídico francés, con ocasión de la Primera Guerra Mundial, se circunscribe, según Sartre, a la oposición entre idealismo y realismo: considerar lo sucedido (realismo) pero pensar, al mismo tiempo, en una idea de buen derecho (idealidad). En palabras del joven pensador, “el idealismo del derecho será la actitud del espíritu que descubre juntos el hecho y la idea, y la idea como sustento del hecho. El realismo del Derecho se atenderá al hecho: de ahí la noción alemana de Fuerza, porque la Fuerza es un hecho” (Sartre & Mergy, 1997, p. 28).

A juicio de Sartre, el pensamiento de Maurice Hauriou (1856-1929)¹³ sobre el derecho se podía catalogar como una especie de “idealismo experimental” (Sartre & Mergy, 1997, p. 29). El Estado, entonces, era para Hauriou: “una institución nacida de una necesidad: es un gobierno. Unos hombres son llamados a ese gobierno y otros se lo representan: el Estado se vuelve entonces la idea común. En cuanto tal, es soberano” (p. 30). Pero, como bien señala Sartre, pensar un hecho no es transformarlo en derecho¹⁴, por lo que Hauriou tendrá que modificar por completo sus premisas, y hacer del Estado un sujeto moral, esto es, una idea social que se piensa a sí misma como voluntad común. Al querer construir el deber ser a partir del ser, denuncia Sartre, Hauriou termina confiriéndole al deber ser una entidad autónoma, por manera tal que, en su teoría, se evidencia

13 La obra de Hauriou, utilizada por Sartre, es *Principes de Droit Public*. Puede ser consultada en el archivo digital de la Biblioteca Nacional de Francia (Hauriou, 1916).

14 Esta idea será una constante en el pensamiento sartreano. En el primer libro de la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre (1963a) dirá: “Porque tan absurdo es reducir la significación de un objeto a la pura materialidad inerte de este objeto como querer deducir el derecho del hecho” (p. 132). En el segundo libro de la *Crítica* retomará este planteamiento, con relación a la institución del matrimonio (1963b, p. 165).

un desorden: “hecho y derecho coexisten sin relaciones inteligibles” (p. 30). Por esta razón, Hauriou se ve en la obligación de volver sobre sus planteamientos iniciales, y debe “darle prioridad sobre la institución objetiva a una voluntad libre al servicio de una idea pura” (p. 31), de modo que la “Idea” y la libertad constituyen el fundamento último de la soberanía estatal. En realidad, más que un idealismo experimental, dirá Sartre, se está en presencia de un idealismo absoluto, que deshecha por completo el ser. Con esta confusión, afirma el joven filósofo, la teoría de Hauriou no permitía inferir una respuesta práctica a los retos demandados por la Primera Guerra Mundial.

En otro intento de conciliar realismo e idealismo, Georges Davy (1883-1976)¹⁵, sociólogo francés, alumno de Durkheim, partía de reconocer los valores como representaciones colectivas, hechos sociales que no por ser tales perdían su carácter axiológico, y que, por tanto, eran susceptibles de estudio científico (Sartre & Mergy, 1997, p. 32)¹⁶. En consecuencia, el derecho “Es un valor que la colectividad asigna a ciertos hechos, a ciertas personalidades, y la soberanía del Estado no es otra cosa que un valor asignado a esta institución” (p. 32). Los derechos naturales y la soberanía no se justifican *per se*; sin embargo, como valores colectivos, como expresiones del poder colectivo, se imponen al individuo. Es así como Davy consigue conciliar el idealismo con el realismo (p. 33). Sostiene Sartre que Davy puede al menos dar una respuesta, a su modo de ver insatisfactoria, a los problemas suscitados con ocasión de la Primera Guerra Mundial: aunque la Sociedad de Naciones no puede limitar obligatoriamente la voluntad de los estados, es cuestión de que la conciencia colectiva de un pueblo transforme de tal modo sus valores para que sea posible la adhesión del Estado a la Sociedad de Naciones (p. 33).

En esta medida, aun cuando la teoría de Davy significa un progreso en comparación con los planteamientos de Hauriou, ésta, en palabras de Sartre, adolece de un defecto en sus términos, por dos razones. En primer lugar, el método sociológico aplicado por Davy, tributario de Durkheim, pese a que se ofrece como una especie de neorrealismo (el valor es un hecho social, pero, al mismo tiempo, una idea), implica en su base un postulado metafísico. Al afirmar la existencia de representaciones colectivas, los sociólogos se ven forzados a aceptar la noción de “síntesis creadora” (Sartre & Mergy, 1997, p. 33), puesto que entienden la sociedad como un ente aparte, superior a la suma de sus individuos. La explicación sociológica se soportaría en el principio de que “el todo es superior a la suma de

15 Sartre se vale del escrito de Davy, *L'idéalisme et les conceptions réalistes du Droit*, que apareció en 1920 en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (Davy, 1920). El escrito puede ser consultado en el archivo digital de la Biblioteca Nacional de Francia.

16 Recordemos que, para Durkheim (1986), las reglas del método sociológico exigían entender los hechos como cosas (p. 51).

sus partes”, lo cual supone que es posible realizar una suma de tal naturaleza y comparar su resultado con la totalidad. Esto, claramente, no es realizable: “la sociología francesa es idealista” (p. 33). En segundo lugar, a pesar de este postulado metafísico, Davy fracasa en su intento de conciliar el realismo con el idealismo, toda vez que su explicación sociológica del derecho de los contratos será soportada en el concepto de “fe jurada”¹⁷, manifestación innata, evidente, dada y factual de una moral “normal”. Es así como la explicación de Davy, aunque bien puede admitirse como teoría descriptiva, carece de valor normativo: “Pese a sus esfuerzos por conservar el idealismo, Davy hace desaparecer la noción de “valor” de los hechos que él estudiaba. No quedan más que hechos: esto significa que él no pudo —a pesar del postulado metafísico que vicia su idealismo— hacerle el menor sitio en su tesis al idealismo” (p. 34).

En este orden argumentativo, si las tesis que intentan conciliar el realismo y el idealismo no están en capacidad de ofrecer una respuesta adecuada a los problemas teóricos planteados, a partir de la Primera Guerra Mundial, en el seno de la noción del derecho y del concepto de soberanía del Estado, Sartre demostrará que la teoría realista del derecho, defendida por Léon Duguit, tampoco lo consigue. Oponiéndose al idealismo representado por Adhémar Esmein (1848 -1913) y en contra de cualquier tipo de explicación sobrenatural del derecho, Duguit afirmará, en el prefacio de la décima edición del *Traité de droit constitutionnel* (1921), que “El Estado es simplemente el producto de una diferenciación natural” (VII)¹⁸. En este orden de ideas, es una función social que persigue un interés común (Cf. Sartre & Mergy, 1997, p. 35).

De manera que, para Duguit, la soberanía estatal, entendida como el poder de hacer las leyes, responde a una necesidad social que encuentra en la solidaridad el hecho fundante (Cf. Sartre & Mergy, 1997, p. 35). Esta solidaridad condiciona las funciones individuales y grupales, precedidas, en su creación, por tal necesidad. Por esta razón, exagerando un poco, los seres humanos, más que derechos, cumplen funciones o roles, de manera tal que la violación a sus “derechos” no tiene nada que ver con la noción de dignidad, sino que ella se asume como un afectación en contra del organismo social: “Mi libertad no es un derecho sino un deber” (p. 35). La propuesta de Duguit renuncia a un yo ideal o noumenal para afirmar un yo orgánico, caracterizado en el Estado o, más bien, en la función estatal, y en el reconocimiento del ser humano como organismo numéricamente diferenciado, en

17 Puede consultarse en su versión digital en la Biblioteca Nacional de Francia: *La foi jurée: Étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel* (Davy, 1922).

18 El texto que Sartre lee de Duguit (1921), esto es, el *Traité de droit constitutionnel*, puede accederse a él en el archivo digital de la Biblioteca Nacional de Francia.

otras palabras, como un engranaje (p. 36). De allí que las relaciones entre estados se construyan, únicamente, a partir de las diferencias naturales entre naciones (suelo, raza, lengua), en tanto que no existe algo así como una personalidad noumenal o espiritual inherente a los estados y, por ende, no tiene sentido hablar de soberanía estatal. A las preguntas que la Primera Guerra Mundial plantea a la teoría del derecho, Duguit podrá responder, según Sartre, que era sólo cuestión de tiempo para que la evolución política de Europa integrase todas las diferencias naturales entre estados en un organismo erigido a título de “nueva fórmula de acuerdo internacional” (p. 37).

En esta medida, Sartre concluirá su artículo señalando, entonces, que el problema de la soberanía estatal, si bien se analiza, comúnmente, aplicando el método realista, también obliga, a quienes piensan por esta vía, a buscar conclusiones idealistas que salvaguarden la idea o el anhelo del “Buen derecho”, surgido con posterioridad a la Primera Guerra Mundial (Cf. Sartre & Mergy, 1997, p. 37). No obstante, la complejidad y fragilidad de las construcciones teóricas analizadas (Hauriou, Davy y Duguit), sostiene Sartre, conducen a que, rápidamente, sean abandonadas como objeto de reflexión. Finalmente, inclinándose a favor del realismo, sentenciará: “el futuro es de aquellos que, en estas materias, se resignarán a no esperar de los métodos realistas más que resultados realistas, y que sabrán que quien parte de los hechos no llegará nunca más que a hechos” (p. 37).

A diferencia de Michel Kail (2013, p. 18), creo que *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui* es de vital importancia para comprender las reflexiones que, posteriormente, Sartre realizará sobre el derecho. Este artículo de juventud le permite a Sartre identificar la paradójica dualidad en que se mueve el derecho, esto es, en la tensión entre idealismo y realismo. En otros términos, Sartre reconoce que el derecho se debate, dialécticamente, entre el anhelo o el sentimiento de un “Buen derecho” o, para nuestros efectos, de un “derecho justo” —objeto de estudio de la filosofía del derecho—, y la descripción de su estatuto como hecho social, determinado, como tal, por las circunstancias que condicionan su proceso de formación —objeto de estudio de la sociología del derecho—. Esta idea que será retomada en los *Cahiers pour une morale* es fundamental para entender no sólo la crítica que Sartre formulará en contra del derecho burgués, sino, también, para comprender la noción de justicia popular, apoyada en esta base teórica, como una crítica realista (materialismo dialéctico) y al mismo tiempo idealista (liberación) del derecho.

3. Derecho y ontología

Antes que nada, es preciso realizar una aclaración. El lector podría preguntarse por qué, si se habla de ontología y derecho, este estudio no se centra en *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Se dispensará cualquier omisión. Sin embargo, estimo que las reflexiones contenidas en *El ser y la nada*, alusivas al derecho, se encuentran mejor desarrolladas en los *Cahiers pour une morale* (1983), texto menos conocido en castellano y que, por ello mismo, resulta interesante analizar. No obstante, algunas indicaciones a *El ser y la nada* podrán ser advertidas como notas marginales a los planteamientos aquí esbozados.

Así, pues, en los *Cahiers pour une morale*¹⁹, Sartre recordará las dos grandes teorías que definen el marco conceptual del derecho, a saber, la teoría espiritualista (idealismo) y la teoría realista. El derecho tiene, según Sartre (1983), un doble aspecto: “el de *no ser* (valor, negación de lo real), y el de *ser* (sistema jurídico real de una sociedad)” (p. 145). Será precisamente esta caracterización del derecho lo que le permitirá elaborar su crítica ontológica del derecho abstracto, idealista y burgués. Refiriéndose al derecho, dirá:

Es la pura negatividad formal. Pero el derecho aparece —como toda formación del espíritu— con un contenido concreto del cual no se distingue originalmente. Ese contenido es precisamente el estado presente de la sociedad considerado como deber-ser. Aquí el derecho es el *statu quo* como negación de la temporalidad. En este caso: 1) el ser es considerado como deber-ser. 2) el tiempo es negado (152).

Veamos cómo Sartre llegó a esta conclusión. A título de hipótesis central, se sostiene que el derecho es la “destrucción generalizada de todo lo que es”, “la destrucción del ser o mi propia destrucción”; “el derecho es originalmente la negación de toda la realidad” (Sartre, 1983, p. 145). El argumento de Sartre es simple y atractivo²⁰. Ser un sujeto de derechos es, al mismo tiempo, no ser un

19 Una propuesta distinta a la aquí consignada, pero de gran valor para comprender la relación entre el pensamiento de Sartre y el derecho en los *Cahiers pour une morale*, se encuentra en el texto de Bruno Romano, intitulado “Sartre: los otros y el derecho” (2001). En este artículo, el escritor italiano se propone analizar la concepción del derecho en cada uno de los tres órdenes de la relación recíproca con la alteridad: la pretensión, el llamado y el ruego (Romano, 2001, p. 33). Si se quiere, en la propuesta de Romano, el presente estudio se circunscribe en la dimensión de la pretensión.

20 Así, por ejemplo, en *El ser y la nada*, refiriéndose al mozo de café que se reconoce como sujeto de derechos, dirá Sartre: “Conoce los derechos que lleva consigo: el derecho a la propina, los derechos sindicales, etc. Pero todos estos conceptos, todos estos juicios, remiten a lo trascendente. Se trata de posibilidades abstractas, de derechos y deberes conferidos a un «sujeto de derecho». Y precisamente es éste el sujeto que yo debo-de-ser y que no soy” (Sartre, 1993, p. 94).

sujeto de hecho: es la alienación pura como exigencia de un otro (Sartre, 1983, p. 497), el paso hacia una existencia humana *de* derecho (p. 577), en otras palabras, hacia la esclavitud²¹. Cuando el derecho afirma al hombre como sujeto de derecho, no hace nada distinto a negar lo que es, efectivamente, de hecho: “yo soy mi muerte” (p. 145). De allí que la apuesta de Sartre (1983) sea: “vivir sin derechos. Perder toda esperanza de justificarse. Vivir injustificable” (p. 22)²².

De cualquier modo, la destrucción del ser implica la emergencia del derecho como una exigencia, esto es, como una manera particular de dirigir la libertad humana (Sartre, 1983, p. 146). En este sentido, la exigencia, a diferencia de la proposición, le impone al ser humano una finalidad, lo hace dependiente e inesencial con relación a ella, en tanto que el cumplimiento del deber no admite excusa circunstancial de ningún orden. La exigencia, y con ella el derecho, se presenta como “la libertad puramente negativa que se afirma contra el hombre concreto que soy” (Sartre, 1993, p. 132)²³. Curiosamente, se trata de una libertad que se afirma a sí misma en nombre de la libertad de otro, de suerte tal que sólo persiguiendo el fin impuesto por la exigencia, en otras palabras, cumpliendo el derecho, el ser humano se cree libre (Sartre, 1983, p. 146).

De esta manera, en abierta crítica a la concepción kantiana del derecho, Sartre (1983) denuncia cómo en ésta la existencia humana se vuelve exigencia de ser reconocido como un sujeto libre, creado como tal mediante la destrucción del mundo real por la libertad de otro ser humano exigente (p. 146). El hombre desaparece al ser transformado en una exigencia puramente formal, en una libertad universal²⁴ idéntica a todos y para todos; el hombre es, por tanto, el resultado de una totalidad destotalizada (p. 147). El fin que persigue la exigencia del derecho

21 La relación entre esclavitud y derecho es ampliada en el Libro II de la *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 1963b, p. 441). En los *Cahiers*, dirá Sartre, si suprimimos a los esclavos, a los sujetos de derecho, no quedan más que los hombres de hecho (p. 589).

22 La existencia auténtica, injustificable, debe ser bien entendida, pues supone, para Sartre que: “Así, puedo decir también que no habrá nunca nadie que testimonie por mí y que yo soy mi propio testimonio. Soy yo, a quien nada justifica, el que me justifico en la interioridad” (p. 498).

23 Habría que decir también que el derecho convierte al hombre en una simple posibilidad, como bien lo denunciaba Sartre en *El ser y la nada* (1993): “Hay posibilidad cuando, el lugar de ser pura y simplemente lo que soy, soy como el derecho de ser lo que soy. Pero este mismo derecho me separa de lo que tengo el derecho de ser” (p. 132).

24 En *El ser y la nada* (1993), para hacer notar que lo universal no tiene sentido sino a propósito de lo individual, Sartre expresará: “Sin duda, los *derechos* que reclamo al prójimo ponen la universalidad del sí mismo; la respetabilidad de las personas exige el reconocimiento de mi persona como universal. Pero lo que se vuelca en este ser universal y lo llena es mi ser concreto e individual” (p. 268).

se sostiene y se impone a manos de una libertad que nos es ajena²⁵. Luego, la libertad negativa de que trata el derecho no es una libertad verdadera, toda vez que no se hace *ocasión* para las otras libertades, sino que es una libertad *exigida* por la libertad de un otro (p. 147). La libertad formal y destotalizadora del derecho (todos somos libres e iguales ante la ley) olvida que la verdadera libertad es “una empresa infinitamente concreta y calificada que es necesario reconocer *en su empresa*” (p. 147).

Esta libertad negativa²⁶, propia del derecho, se edifica, señala Sartre, sobre una base kantiana: el hombre debe ser tratado como un fin en sí mismo, y no sólo como un medio²⁷. Por lo anterior, la libertad del derecho es una libertad pura y abstracta, abstraída por un otro. Este tipo de libertad, a juicio de Sartre, coincide con la definición de derecho abstracto, sugerida por Hegel (1968): “La necesidad de este Derecho, en base de su abstracción, se limita a la prohibición: no perjudicar la personalidad y lo que le atañe. Por ello sólo son prohibiciones jurídicas y la forma afirmativa de las normas jurídicas debe tomar como base a la prohibición de acuerdo a su contenido último” (p. 68). De allí que la libertad negativa se constituya en un tipo de violencia. El ser-para-otro se cosifica cuando se exige que el sujeto sea tratado como fin (Sartre, 1983, p. 148).

En otros términos, la libertad que refiere el derecho, esto es, el poder hacer todo aquello que no se encuentra limitado por la libertad de los demás (mi libertad llega hasta donde comienza la libertad del otro), hace de la empresa concreta de la libertad una abstracción formal, reconocida y objetivada como tal por los otros²⁸. En el ejercicio del reconocer y ser reconocido como fin en sí mismo, el hombre se vuelve un “cualquiera”, de suerte tal que poco importa su realidad concreta

25 En términos similares, Sartre referirá, en la *Crítica de la razón dialéctica*, cómo el derecho del grupo se impone sobre la *praxis* individual (1963b, p. 108).

26 En *El ser y la nada* (1993) ya se había esbozado la libertad negativa que supone el derecho, al referirse, específicamente, al derecho de propiedad como forma negativa. Dirá Sartre: “noto que el derecho es puramente negativo y se limita a impedir al prójimo destruir o usar lo que es mío” (p. 360). En esta misma obra también expresará: “El derecho de propiedad no aparece sino cuando se me disputa mi propiedad; cuando ya, de hecho, en algún sentido dejó de ser mía” (p. 132).

27 “El imperativo práctico será así pues el siguiente: obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (Kant, 1996, p. 189). Con relación al malentendido y lugar común entre abogados, que suele mezclar, impunemente, el pensamiento de Sartre con el de Kant, para fundamentar una concepción equivocada de la dignidad humana (el hombre entendido, *únicamente*, como fin en sí mismo), puede consultarse la aclaración, pertinente y necesaria, formulada por Solano Vélez (2012, p. 132-138).

28 En términos más sencillos, el derecho se vanagloria en reconocer en el hombre un sujeto abstracto de derechos y un objeto concreto de explotación (Sartre, 1963a, p. 74).

(Sartre, 1983, p. 148). Esto le permite al derecho legitimar las injusticias de la burguesía: “Si todo hombre tiene el derecho de poseer, poco importa lo que él posea. La esfera de las conductas particulares, de los bienes y de las obras es dejada a la jurisdicción de la religión y de la moral” (Sartre, 1983, p. 149)²⁹. Así, la justicia deviene meramente en una posibilidad formal, de modo tal que las injusticias materiales se vuelven objeto de la caridad.

Por esta razón, el derecho, asegura Sartre, se justifica a sí mismo en la disconformidad entre lo que es y lo que debe ser. Concretamente, surge en la resistencia que las clases oprimidas (proletariado y pueblos colonizados) le realizan al derecho y reconocen en él. Esta resistencia se presenta en tanto que las clases oprimidas consideran que el derecho es sólo un instrumento de la clase dominante (Sartre, 1983, p. 145). Por consiguiente, el sistema jurídico se constituye en exigencia por parte de los opresores (p. 152). El derecho responde a las clases oprimidas que, al hacerle frente a las injusticias, chocan contra él, es decir, no con una fuerza, sino con aquello que justifica, *a posteriori*, el uso de la fuerza por parte de la clase dominante: “el derecho parte siempre de un *statu quo* que se compromete en no cambiar” (p. 150). Dicho de otro modo, el derecho emana del vencido que reconoce la violencia del vencedor (p. 275): “es un orden dado, por la violencia del vencedor, al vencido, es el orden impuesto con un sentido producido por alguno para otro” (Romano, 2001, p. 24).

La libertad exigida por el derecho se ejerce al interior de ese *statu quo*, en el cual las clases oprimidas, a la vez que son tratadas como sujeto abstracto de derechos, son explotadas como objeto concreto (Sartre, 1983, p. 150). El derecho le sirve a las clases opresoras para apaciguar a las clases oprimidas, para que reconozcan en el *ser* un forma prometida de *deber ser* (p. 152), es decir, un no ser. La esperanza del deber ser, prometida por el derecho, acalla el hambre de las condiciones materiales de existencia.

En consecuencia, Sartre (1983) defenderá el uso de la violencia como forma de resistencia al *statu quo* de opresión, puesto que no es posible que el derecho le haga frente al mismo derecho (p. 150, 155). En términos más sencillos, el derecho sólo es funcional al opresor, porque a él le preceden las circunstancias económicas de inequidad y de violencia que le dan origen (p. 151). Dirá Sartre, la violencia es la negación de la legalidad, la destrucción del mundo que erige el fin

²⁹ Sartre analizará, posteriormente, la relación entre derecho y religión en los *Cahiers pour une morale* (p. 154 y 155). Asimismo, puede consultarse la *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 1963a, p. 499).

en un absoluto, precisamente, porque son los medios los que justifican los fines y los que le otorgan a la violencia su valor (p. 181)³⁰.

De allí entonces que los oprimidos sean criminalizados permanentemente por el derecho. En todo caso, si en el ejercicio de la violencia revolucionaria la clase oprimida resulta victoriosa, “ella establecerá otro derecho, o, más exactamente, la situación se transformará automáticamente en situación de derecho, porque *el hombre es por esencia jurídico*” (Sartre, 1983, 151)³¹. Esto quiere decir, sin más, que toda situación, incluso la creada por la violencia, es humana, es vivida por los hombres, por lo que todo estado de hecho da lugar a la creación de un estado de derecho (p. 275)³². La violencia de los vencedores es reconocida por los vencidos como un derecho (p. 276). Para Sartre (1983), sin importar de quien provenga, la fatalidad del derecho consiste en que en todo caso se encuentra viciado por la existencia del esclavo (p. 153). En términos más sencillos, la existencia/exigencia del derecho implica, correlativamente, la existencia de un esclavo, a quien el derecho le reconocerá en abstracto una libertad formal, y éste, en ejercicio de su libertad concreta, se alzarán, violentamente, en contra del derecho (p. 276, 277, 579).

Ahora bien, el éxito o no de este nuevo establecimiento de cosas jurídicas depende del concepto de libertad que se asuma. Se debatirá, pues, entre una libertad formal y abstracta y una libertad entendida como empresa concreta y calificada. Sólo en una sociedad perfecta, armoniosa e igualitaria, en donde todo sucede como debe ser, el derecho desaparece, se hace implícito, en tanto que no existe ninguna realidad que pueda ser negada en nombre del deber ser (Sartre, 1983, p. 145).

De esta manera, el análisis detallado de los *Cahiers pour une morale* nos permite, por lo pronto, dos conclusiones que nos ayudan a delimitar la crítica sartreana al concepto de derecho y que serán fundamentales para entender nuestra tesis. En primer lugar, como sugiere Michel Kail (2013), en los *Cahiers pour une morale*

30 Esta idea será, posteriormente, bien desarrollada en la *Crítica de la razón dialéctica*. El análisis de la violencia, como forma de resistencia, escapa del objeto de estudio de la presente investigación. Para una visión detallada, Cf. Wormser, 2006.

31 Es necesario, aquí, problematizar el sentido del término *esencia*. Recordemos que los *Cahiers* son, en gran medida, apuntes inacabados. No es tanto, pues, que el derecho defina, previamente, el ser del hombre, sino que, en todo caso, lo condiciona. Esta afirmación no puede leerse aisladamente: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada” (Sartre, 2009, p. 30-31).

32 La idea sartreana dice: “Es precisamente porque toda situación, incluso la creada por la violencia, es humana, y por ser vivida por los hombres, que todo estado de hecho crea un estado de derecho” (p. 275).

Sartre describe y ratifica —pues ya lo había hecho en su artículo de 1927— la estructura paradójica del derecho: “En una estructura paradójica, los aspectos opuestos coexisten, y la tensión que esta coexistencia produce es el principio mismo de la estructura concernida” (Kail, 2013, p. 20). Esta estructura paradójica es, por ello mismo, dialéctica. Por consiguiente, la estructura dialéctica del concepto de derecho hace que éste se defina en el movimiento entre idealismo (espiritualismo) y realismo.

En segundo lugar, es importante realizar un breve apunte referido al potencial emancipatorio del derecho. Si en los *Cahiers* Sartre sólo legitimaba la violencia como forma de resistencia al derecho, en sus obras posteriores, como se verá, incluirá, adicionalmente, la *justicia popular* como forma *jurídica* de resistencia al derecho. En otras palabras, de la completa negación del potencial emancipatorio del derecho, Sartre cambiará de postura para encontrar en la justicia popular una forma de resistencia y de control al poder político. La justicia popular partirá de la estructura paradójica del derecho, es decir, se elaborará de una crítica al derecho sobre la base del realismo, pero, a la par, aspirará a una noción de derecho que contribuya a la liberación de las clases oprimidas. En este punto, si se quiere, se juega nuestra tesis.

4. Derecho y materialismo dialéctico³³

En el Tomo I, Libro II de la *Crítica de la razón dialéctica: Del grupo a la historia*, se encuentra, quizás, la construcción sartreana más elaborada sobre el derecho. El espacio que brinda este escrito no es suficiente para abordar, con la precaución necesaria, una concepción dialéctica del derecho. Esta empresa, como tantas otras aquí sugeridas, deberá ser aplazada so pretexto del carácter introductorio del presente escrito. Pese a ello, algunas anotaciones son necesarias como bosquejo general de la configuración dialéctica del derecho.

La dialéctica o, más bien, la razón dialéctica, es circular, pues, como afirmaba el mismo Sartre: “El descubrimiento capital de la experiencia dialéctica, prefiero recordarlo ya, es que el hombre está “mediado” por las cosas en la medida en que las cosas están “mediadas” por el hombre” (Sartre, 1963a, p. 230; 1963b, p. 307). La razón dialéctica se sitúa, se descubre y se funda en y por la *praxis* de los hombres, instalados en un momento y lugar históricamente determinados

³³ Una referencia indispensable para comprender el derecho en la *Crítica de la razón dialéctica* y que aquí, lamentablemente, por espacio y tiempo no es posible tratar, se encuentra en *La critique de la raison dialectique de J.-P. Sartre et le Droit* (Poulantzas, 1965b).

(Sartre, 1963a, p. 180). Esta *praxis* se confecciona correlativamente entre la *praxis* del individuo y la *praxis* del colectivo (García 2005, p. 145).

De este modo, la *praxis* colectiva puede asumir la forma de una unidad serial o de un grupo. En palabras de Sartre (1963a): “se puede distinguir a la *praxis* serial (como *praxis* del individuo en tanto que es miembro de la serie y como *praxis* de la serie total o totalizada a través de los individuos) de la *praxis* común (acción de grupo) y de la *praxis* constituyente individual” (p. 446). Así, la *praxis* serial, que Sartre ejemplifica magistralmente en la escena de quienes esperan en la fila para el autobús, no permite que las *praxis* individuales constituyentes se integren en un proyecto común, sino que, por el contrario, conlleva a la cosificación del individuo en lo práctico-inerte (Sartre, 1963a, p. 522). A diferencia de la *praxis* serial, la *praxis* del grupo es, en este sentido, una superación de la serialidad, en tanto que establece un proyecto de libertad común a las *praxis* individuales constituyentes (Sartre, 1963a, p. 505, 512, 519).

La supervivencia del grupo se garantiza a través de la formalización de la libertad como *praxis* común, de suerte tal que las *praxis* individuales ven en ella una reciprocidad en su propia inercia. Aparece aquí el concepto de juramento (Sartre, 1963b, p. 92). El juramento no debe confundirse con el contrato social, toda vez que nace del miedo que emerge al interior del grupo (traición) y con relación a los peligros externos que éste enfrenta, de modo tal que debe entenderse, simplemente, como un hecho histórico, como el paso de un forma grupal inmediata, con peligro de disolución, a otra forma reflexiva y permanente (Sartre, 1963b, p. 81, 89). El juramento se estatuye como derecho de vida y de muerte con relación a los individuos que integran el grupo y frente a aquellos que no lo componen³⁴. El juramento se impone a la fuerza sobre las *praxis* individuales de los miembros del grupo, en tanto que han brindado su consentimiento en él a costa de sus propias libertades (Sartre, 1963b, p.107, 108, 109). De esta manera, en la base del juramento hay un derecho/deber para el grupo (Sartre, 1963b, p.114, 116).

En este nivel de abstracción (el grupo) y, justamente, en el medio de la relación dialéctica entre constreñimiento y libertad, nace del grupo un producto sintético: el derecho o, más exactamente, el poder difuso de la jurisdicción (Sartre, 1963b, p.117). Aunque, como Sartre admitirá, no tiene sentido rastrear la génesis histórica del derecho, éste no puede ser fundamentado a partir de la libertad individual, el contrato social, el constreñimiento de un órgano ajeno al grupo o la costumbre. El derecho resulta ser expresión, más bien, de la libertad (individual en lo colec-

³⁴ Una reflexión sobre el derecho de vida y de muerte, en la filosofía contemporánea, puede consultarse en: (Ruíz Gutiérrez, 2012, p. 57).

tivo) libremente limitada como mutilación consentida de un grupo superviviente que pretende convertirse en grupo estatutario (Sartre, 1963b, p. 117).

Ante la imposibilidad interna y externa de que el grupo se totalice en cuanto tal, el derecho surge como “una nueva forma de totalizador que trata de compensar la imposibilidad de que se acabe la totalización” (Sartre, 1963b, p. 117). Esta forma de totalización hace que el derecho se homologue, fácilmente, con un régimen de terror. Por tanto, esto supone, para el grupo, “que la libertad en cada uno, en tanto que estructura común, sea violencia permanente de la libertad individual de alienación” (Sartre, 1963b, p. 118).

En su afán de estatuirse, el grupo define funciones concretas que se traducen en el derecho de cada uno de cumplir su deber particular, de modo tal que, como dirá Sartre, en este nivel, derecho y deber se confunden (Sartre, 1963b, p. 127, 129, 137, 165)³⁵. Expresado de otro modo, el grupo reconoce en sus miembros el derecho de cumplir con su deber (Sartre, 1963b, p. 303). De esta suerte, el derecho y el deber sostienen la existencia del grupo a través de una especie de inercia (Sartre, 1963b, p. 173). La pareja derecho/deber se ofrece como una dimensión concreta de la alteridad. En palabras de Sartre (1963b): “El derecho y el deber, en su evidencia sin transparencia, se presentan a la experiencia dialéctica —y a la conciencia práctica— como mi libre alienación de la libertad” (p. 242). En resumidas cuentas:

El derecho y el poder nacen del juramento y de la función, luego *en el grupo*. Pero *a partir* de la libre inercia juramentada y en el marco de la *praxis* común, éste se ha dado la posibilidad de conferir un poder sobre él mismo a individuos no agrupados o a grupos exteriores, ya sea con la forma de reciprocidad contractual (por inercia jurada en el Otro desde fuera), ya sea con cualquier otra forma (Sartre, 1963b, p. 259).

De otra parte, el establecimiento de funciones y de una estructura se caracteriza, también, por la constitución de una autoridad, entendida aquí como una relación de uno solo con todos. Esta autoridad se desarrolla en las instituciones³⁶, cuya

35 Como quedó visto, ésta es una idea que se encuentra ya enunciada en los *Cahiers pour une morale*.

36 En *Détermination et liberté* (1966), Sartre distingue tres tipos de objetos sociales: las instituciones, las costumbres y los valores. Podríamos decir, por tanto, de acuerdo con esta clasificación, que el derecho es una institución: “Los objetos sociales tienen en común una estructura ontológica que nosotros llamaremos norma. Estos objetos son diversos: las instituciones, en particular las leyes, que prescriben la conducta y definen la sanción; las costumbres, no codificadas pero difusas, que se manifiestan de manera objetiva como imperativos sin sanción institucional o con una sanción difusa (el escándalo); por último, los valores normativos, que se refieren a la

inercia en la serialidad se garantiza por el derecho como poder constituido (Sartre, 1963b, p. 305) e institucionalizado (p. 326). La fuerza, como expresión de la autoridad y concentración del terror, es a su vez un derecho y un deber para la autoridad (p. 327). Se sigue de aquí una concepción particular del Estado.

El Estado pasa a ser una categoría de los grupos institucionalizados con soberanía especificada (Sartre, 1963b, p. 341). Como tal, surge en una determinada serialidad llamada clase dominante, que se mantiene, deliberadamente, separada de la clase dominada, y cuya fuerza tiene origen en la apropiación del poder y la impotencia de la clase dominada en liberarse, de modo pues que esta relación es interiorizada y transformada en derecho (p. 342). Así, por ejemplo, en los procesos de colonización, la clase oprimida, los súperexplotados, son aniquilados “en la negativa práctica de tratarlos como sujetos de derecho, cualquiera que sea el derecho” (Sartre, 1963b, p. 441). En términos similares, en la opresión fundada por el capitalismo industrial, esto es, en el ejercicio opresivo de vida y de muerte, “despedir a obreros porque se cierra un taller es un acto soberano que actualiza sin palabras el derecho fundamental a matar” (Sartre, 1963b, p. 484).

Podría concluirse, en líneas generales, que la concepción del derecho que se dejaba entrever en los *Cahiers pour une morale* se ve ratificada, desde otra perspectiva, en la inacabada *Crítica de la razón dialéctica*, como un poder, una estructura y una función³⁷ o, en términos más sencillos, como una institución de opresión al servicio de la clase dominante, que hace uso de ella para asegurar la inercia que mantiene su supervivencia como grupo estatuido. La autoridad estatal se instituye sobre el consentimiento libre que los miembros del grupo dan a la propia alienación de su libertad en nombre del derecho. Éste transforma e interioriza en el Estado la apropiación del poder por parte de la clase dominante, el cual se produce y reproduce en la impotencia de las clases dominadas. El derecho es, entonces, un régimen de terror que se funda en el reconocimiento de los explotados y en la fuerza de los opresores o, lo que es lo mismo, se consolida en la relación dialéctica entre derecho/deber de vida y de muerte de la *praxis* individual constituyente de la *praxis* colectiva.

conducta humana o a sus resultados y que constituyen el objeto del juicio axiológico” (Contat, Rybalka & Sartre, 1970, p. 537).

37 En *El ser y la nada*, a propósito del reconocimiento de la alteridad, Sartre demostraría cómo en las relaciones en que el otro me concibe como un fin, esto es, con una existencia legitimada por dicho fin, se da, pues, un reconocimiento de derecho, mas no de hecho, de mi existencia. Surge aquí el concepto de función: “No nos atenemos a nuestros derechos individuales sino en el marco de un vasto proyecto que tendería a conferirnos la existencia a partir de la función que cumplimos” (Sartre, 1993, p. 510).

5. Derecho y justicia popular

Desde una perspectiva que aquí prefiero llamar emancipatoria, Sartre desarrolla, en *Alrededor del 68* (1973) y *Autorretrato a los setenta años* (1977), una concepción del derecho ligada a la justicia popular. De entrada, conviene indicar que, en el contexto en que Sartre escribe, la justicia popular se concibe como una estrategia de la lucha revolucionaria de corte marxista (Santos, 1980, p. 243) y, especialmente en el caso francés, con fuertes influjos maoístas (Foucault, 1979, p. 45). En este sentido, “Los Tribunales de Camaradas Soviéticos, los Tribunales Laborales Yugoslavos (Hayden, 1984) y los *Konfliktskommissionen* de la Alemania del este son ejemplos de experiencias de justicia popular socialista en países europeos” (Engle Merry, 2004, p. 51)³⁸.

En la primera parte de *Alrededor del 68 (Situación ocho)*, intitulada “Vietnam: el Tribunal Russell”, Sartre hace una férrea defensa de la justicia popular. Una premisa es, siempre, necesaria, para comprender el pensamiento sartreano de esta época: “la apreciación crítica es un deber del intelectual” (Sartre, 1973, p. 15). Por esta razón, a solicitud de Bertrand Russell³⁹, en la navidad de 1966, Sartre es convencido por John Gerassi de participar en el naciente Tribunal (Gerassi, 2012, p. 13). La experiencia de Sartre en el Tribunal Russell o Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra en Vietnam (1966-1967) será su último compromiso con los pueblos del tercer mundo (Cohen-Solal, 2005, p. 588).

El Tribunal Russell fue una iniciativa creada a instancias de Bertrand Russell, con la finalidad de juzgar, en términos estrictamente jurídicos (no políticos)⁴⁰, el comportamiento de las fuerzas armadas norteamericanas y sus aliados en Vietnam, de conformidad con la legislación internacional que tipificaba los crímenes de guerra (Sartre, 1973, p. 23, 33). El fundamento teórico de la justicia popular era simple:

38 El estudio de Sally Engle Merry, *Una clasificación de la Justicia Popular* (2004), resulta de todo nuestro interés por cuanto expone, en primer lugar, el carácter polisémico del concepto de justicia popular y, adicionalmente, analiza las principales tradiciones de justicia popular que se han configurado.

39 Sobre Russell, Sartre diría en 1972: “Vaya pájaro. Un aristócrata que, con la edad, fue mejorando, como el buen whisky. Creó el Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra por pura convicción, a los noventa y cinco años” (Gerassi, 2012, p. 254).

40 Sartre ilustra esta posición cuando diferencia: “Hay aspectos profundamente nefastos del capitalismo monopolístico que no son, sin embargo, crímenes en el sentido jurídico del término (...) Pero en la guerra de Vietnam hay actos, hay agentes responsables, hay leyes relacionadas con esos actos. Nuestra posición política no cuenta más que nuestra indignación ética, se trata de enunciar un juicio de derecho” (Sartre, 1973, p. 68-69).

En concreto: si el desarrollo de la historia no es dirigido por el derecho y la moral —que por el contrario son sus productos—, esas dos superestructuras ejercen sobre ese desarrollo una acción de retorno. Eso es lo que permite juzgar a una sociedad en función de criterios que ella misma ha establecido (Sartre, 1973, p. 24).

Se trata, pues, del reconocimiento del carácter dialéctico del derecho. De esta manera, ante la ausencia de un tribunal internacional que juzgase los crímenes de guerra⁴¹, como había sido el tribunal *ad hoc* y *pro tempore* de Núremberg, la propuesta del grupo de intelectuales, encabezados por Russell y Sartre, era crear un tribunal de extracción popular, que juzgase las conductas que se pudiesen calificar como crímenes de guerra, empleando como referentes las leyes de Núremberg, el pacto Briand-Kellogg (1928), la Convención de Génova y otros instrumentos internacionales: “nuestro tribunal no se propone hoy sino aplicar al imperio capitalista sus propias leyes” (Sartre, 1973, p. 25). Naturalmente, Sartre no era ingenuo, ni era éste un experimento idealista (p. 28). El Tribunal Russell no se proponía condenar a nadie. Ni siquiera era de su interés juzgar a individuos. Buscaba, sí, constatar, objetivamente, la correspondencia o no de la política bélica internacional de los Estados Unidos en función de determinadas categorías jurídicas establecidas en las leyes internacionales (p. 50). Bastante insistió Sartre en que no se trataba de realizar un juicio político o moral, sino, técnicamente, de llevar a cabo un juicio jurídico (p. 26, 27, 28).

Desde su origen, el Tribunal Russell no recibió pocas críticas. ¿Qué sentido tiene un tribunal que carece de poder coercitivo para condenar? ¿Qué impacto tiene un tribunal de este tipo en la política internacional? ¿No es éste un ejercicio de legalismo pequeño-burgués? Para nuestro interés, es suficiente con citar, *in extenso*, la defensa de Sartre al ser acusado de incurrir en legalismos pequeño-burgueses. Digámoslo desde ya, aquí se revela el potencial emancipatorio del derecho en el pensamiento sartreano:

Se nos ha reprochado que estamos haciendo legalismo pequeño-burgués. Es verdad y acepto esta objeción. Pero, ¿a quién queremos convencer? ¿A las clases que están en lucha contra el imperialismo, o a ese sector bastante ancho de la clase media que está hoy vacilante? Son a las masas pequeño-burguesas a las que es necesario hoy despertar y sacudir, porque su alianza —incluso en el plano interno— con la clase obrera es deseable. *Y es por el legalismo que se les puede abrir los ojos*. Por otra parte, tampoco es malo recordar a las clases trabajadoras, que han sido a menudo entrenadas para no considerar más que la eficacia, que *hay una estructura ético-jurídica en toda acción histórica*. En el

41 Hoy existe la Corte Penal Internacional (1998). Sin embargo, no todos los países reconocen el Estatuto de Roma en sus ordenamientos internos.

período post-estaliniano que vivimos, es muy importante tratar de poner en evidencia esta estructura (Sartre, 1973, p. 29)⁴².

Dicho de otro modo, tal y como Sartre expresaría en *De Núremberg a Estocolmo*, sede del Tribunal Rusel: “habría que aceptar ese reproche y asumir nuestro legalismo. Si el pequeño burgués es legalista, después de todo, ¿por qué no ganarlo para la unión de las masas contra el imperialismo haciéndole saber que está cubierto por la legalidad?” (Sartre, 1973, p. 71). La base teórica es una sola: paradójicamente, las leyes burguesas sirven o pueden servir a los intereses populares (p. 73). Así, pues, cuando los estados potencia decidieron juzgar y condenar al régimen nazi en Núremberg, lo hicieron “sin darse cuenta de que se condenaban a sí mismos, con esa iniciativa, por sus prácticas en las colonias” (p. 56). A Hitler y al nazismo se les condenó, sugiere Sartre, por haber llevado a Europa la misma barbarie que las potencias europeas y Estados Unidos ejercían sobre los pueblos de sus colonias. Por tanto, ante estos hechos iguales o similares, cabría, en ambos casos, la aplicación de las mismas normas jurídicas con que se juzgó al nazismo.

Bajo este entendido, el derecho es una forma de resistencia útil para despertar a la pequeña burguesía. Ello es así por cuanto, pese a la propaganda política y aun en contra de la alienación, la barbarie cometida por los Estados Unidos en Vietnam se podía juzgar desde un nivel ético elemental y profundo por parte de las masas: “Hay una moral de las masas, simple y revolucionaria, que, antes de toda educación política, exige que las relaciones entre los hombres sean humanas y condena la explotación y la opresión como acciones radicalmente malas” (Sartre, 1973, p. 71)⁴³.

Adicionalmente, deben considerarse no sólo las críticas sino también los obstáculos que se alzaron en contra del funcionamiento del Tribunal. Su segunda sesión, prevista a realizarse en París, fue impedida por el gobierno de Charles de Gaulle. En un hecho inesperado, el Estado francés le negó el permiso de ingreso a quien debía presidir las sesiones, Vladimir Dedijer (1914-1990). Este suceso motivó a que Sartre le escribiese al Presidente de la República de ese entonces, Charles de Gaulle, para que levantase la restricción de ingreso a Dedijer. La respuesta del presidente francés a Sartre no se hizo esperar, dando pie a una fuerte discusión sobre la naturaleza de la justicia:

42 Las cursivas son nuestras.

43 Hay que agregar que se trata de una base moral mínima, que garantiza la fuerza y la cohesión de los movimientos sociales, y que no responde a una configuración superestructural (Sartre, 1973, p. 72).

No es a usted a quien debo enseñar que *toda justicia, en su principio como en su ejecución, pertenece sólo al Estado* (...) Por eso el gobierno cumple en oponerse a que se mantenga en nuestro territorio una reunión que, por la forma que reviste, sería contraria a lo que precisamente debemos hacer respetar (Sartre, 1973, p. 36).

Para el General de Gaulle, el Tribunal Russel era una muestra desorbitada del derecho y sus usos internacionales, por lo que el Estado debía impedir su funcionamiento en territorio francés.

En entrevista a *Le Nouvel Observateur*, Sartre responde públicamente a De Gaulle, denunciando el error que comete el presidente al creer que el gobierno está por encima del Estado y de su pueblo, puesto que, tal y como Sartre la concebía, la verdadera justicia debía extraer su poder de las masas (Sartre, 1973, p. 41). Sartre le aclara a De Gaulle que la intención del Tribunal Russell nunca fue reemplazar a ningún órgano de justicia ya existente, como quiera que sólo pretendía concluir, luego de la recepción de testimonios y de la apreciación de documentos por parte de un jurado, si determinadas acciones del ejército norteamericano podían o no calificarse como crímenes de guerra y, de ser así, indicar la sanción que por ese mismo tipo de crimen se había impuesto en Núremberg. El Tribunal surge, sí, de un vacío y de un llamamiento, pero su legitimidad deriva, precisamente, de su impotencia y universalidad (Sartre, 1973, p. 58, 74, 75 76).

En efecto, como señalaba despectivamente De Gaulle, el Tribunal Russell fue una organización de particulares, particulares cualquiera, perfectamente fungibles por cualquier ser humano (Sartre, 1973, p. 62, 66), “que han tomado una iniciativa y que informan mientras se informan, para recordar a los gobiernos que las masas son la fuente de toda justicia” (p. 43); en resumen, particulares investidos del “simple poder humano de decir sí o no con conocimiento de causa” (p. 62).

Por ello, a diferencia de la justicia estatal, el Tribunal Russell fincaba sus raíces en el pueblo: “los jueces existen en todas partes, son los pueblos” (Sartre, 1973, p. 60). Las masas reclaman en la justicia popular la “universalización y objetivación de sus indignaciones éticas. Porque la ética, en este caso, encuentra su finalidad y su plena realización en la jurisdicción” (p. 75). La justicia popular da cuenta de una jurisdicción revolucionaria, en donde son las masas las que juzgan y en nombre de quienes se juzga, de modo tal que el juicio, en su objetividad, pertenece sólo a el pueblo (p. 76): “nadie está excusado de ignorar la ley del pueblo” (Sartre, 1973, p. 249)⁴⁴.

⁴⁴ En *Alrededor del 68* (1973) aparece, también, otro ejemplo de la justicia popular, en el escrito intitulado *Primer proceso popular en Lens*.

En este punto, en la distinción entre justicia estatal y justicia popular, suscitada, principalmente, con ocasión de la discusión con De Gaulle, Sartre escribe *Justicia y Estado*, texto que apareciese publicado en *Autorretrato a los setenta años* (1977). Se trata de un artículo que le sirve de defensa frente a las acusaciones del gobierno francés de haber cometido un “delito de prensa”, en su opinión, por la simple dirección de un periódico popular de filiación maoísta: *La cause du peuple*. La justicia burguesa, dice Sartre, es, por esencia, justicia estatal:

El cuerpo judicial ha sido —y siguen siendo hasta hoy— una burocracia nombrada por el estado y a la cual el estado proporciona sus “fuerzas del orden”, la policía y, si es necesario, el ejército. La justicia burguesa —como afirma De Gaulle— parece pertenecer al estado tanto en su principio como en su ejecución (Sartre, 1977, p. 170).

En la génesis de esta concepción de la justicia como justicia estatal, Sartre advierte dos problemas básicos. En primer lugar, ella supone la distinción entre gobierno y Estado, la cual no en todos los casos es posible de trazar, al punto que, por veces, parece absurdo hablar de independencia judicial. En segunda instancia, la justicia burguesa olvida que la justicia “en su origen, no viene del estado sino del pueblo” (Sartre, 1977, p. 171) y se expresa como sentimiento profundo de la conciencia popular.

Como ya había escrito en *Alrededor del 68*, para Sartre (1977), “el fundamento de la justicia es el pueblo” (p. 171), puesto que mientras que la justicia burocrática burguesa perpetúa las condiciones de explotación, la justicia popular “salvaje, es el movimiento profundo a través del cual el proletariado y la plebe afirman su libertad contra la proletarización” (p. 172). La justicia popular es, en el caso de Sartre, la elección de una justicia profunda y verdadera (p. 172)⁴⁵. De esta manera, teniendo en cuenta que la justicia es un producto cultural, es preciso distinguir entre dos trasfondos culturales: de un lado, la cultura burguesa, basada en la explotación, y, de otra parte, la cultura popular “tosca, violenta y poco diferenciada, es sin embargo la única válida, porque se basa en el reclamo de la libertad plena” (p. 175).

Asimismo, a diferencia de la justicia burguesa, en donde “el juez cree merecer su poder por su propia diferencia” (Sartre, 1977, p. 184), en la justicia popular el poder no emana de ningún tipo de jerarquía. La justicia burguesa trata a quienes comparecen ante ella “como objetos y no buscará conocer las motivaciones subjetivas de sus actos tal como aparecen en cada uno de ellos” (p. 185). Más aún, no sólo el sujeto de la justicia burguesa se objetiva para fingir el juicio, sino que, adicionalmente, el juez también se objetiva para hacer cumplir leyes que, por

45 “Se trata de elegir y de permanecer fiel a su elección: es lo que he hecho” (Sartre, 1973, p. 22).

veces, ni él mismo aceptaría (p. 187). A fe de verdad, dirá Sartre (1977), “el hecho es que deben [los jueces] juzgar casos cuyo conocimiento *real* les está vedado” (p. 187)⁴⁶. En este sentido, se preguntará: “*¿en qué piensa el juez cuando condena? ¿Es realmente abstracto, como he afirmado, e ignora la verdad, o se ha dejado ganar por la política del régimen?*” (p. 190).

De esta manera, la fingida imparcialidad judicial es, a lo sumo, imparcialidad de clase (Sartre, 1977, p. 185), aun cuando existan pocos jueces que resisten y conservan su independencia frente al Gobierno. Los jueces burgueses están culturalmente predispuestos a condenar a los revolucionarios (p. 192). Y, en el peor de los casos, la justicia burguesa llega al punto del descaro cuando ignora, deliberadamente, las propias garantías que en ella se consagran, mediante un falseamiento de las leyes (p. 186).

Poco importan, por lo pronto, las conclusiones a las que llegó el Tribunal Russell sobre la responsabilidad jurídica (genocidio⁴⁷, armas prohibidas, tratos crueles e inhumanos, tortura de rehenes) de la política bélica norteamericana en Vietnam⁴⁸. Si bien es relevante indicar los efectos producidos por el Tribunal, es posible decir, en términos generales, que éste sirvió, como afirmó Sartre, para hacer surgir una izquierda joven que se cristalizó en Mayo del 68. En 1972 Sartre recordaría que se trató de “una especie de tribunal popular, pero de campanillas, por los grandes nombres implicados (...) En el fondo, defendíamos que la legislación que los capitalistas proclamaban a los cuatro vientos era una farsa, una forma de subyugar a los pobres, los necesitados, los débiles, los justos” (Gerassi, 2012, p. 316).

Con todo, lo que sí interesa, para la empresa de este capítulo, es sentar las bases de una tesis que, a mi juicio, merece toda la importancia: el potencial emancipatorio del derecho se expresa en la justicia popular, como forma de legalismo que facilita el despertar de la pequeña burguesía, la toma de conciencia y el compromiso

46 En términos similares, dirá Ortega y Gasset (1983): “El que juzga no entiende. Para ser juez es preciso hacer previamente la heroica renuncia a entender el caso que se presenta a juicio en la inagotable realidad de su contenido humano” (p. 343). El conocimiento del juez se encuentra limitado, adicionalmente, toda vez que pretende reducir a un momento específico el conocimiento de la verdad: “Decir toda la verdad sobre un instante infinitesimal es una pura contradicción. La verdad se desarrolla en el tiempo. En un instante preciso, limitado a sí mismo, no hay verdad (...) Hay algo aún más grave: los hechos han vuelto abstractos a los jueces” (Sartre, 1977, p. 189).

47 “En este sentido, el genocidio imperialista no puede sino radicalizarse: porque el grupo al que se quiere llegar y aterrorizar, a través de la nación vietnamita, es el grupo humano en su totalidad” (Sartre, 1973, p. 95).

48 Las conclusiones del Tribunal Russell pueden verse en: (Russell, 2009, p. 697; y Duffet, 1968).

de ésta con la liberación. Es útil, asimismo, para recordarle a quienes a diario luchan por esa liberación, que detrás de toda acción histórica es posible advertir una estructura y, por tanto, un modo de juzgamiento, de carácter jurídico.

6. Consideraciones finales

A lo largo de este escrito se ha intentado bosquejar la crítica al concepto de derecho en la obra de Jean-Paul Sartre. Ha sido éste un esfuerzo de carácter introductorio. Por ende, la profundización en algunos aspectos ha sido aplazada. Sin embargo, conviene, en este momento, formular algunas consideraciones finales que, lejos de cerrar la cuestión, pretenden abrirla a investigaciones posteriores.

En primer lugar, si bien no es posible afirmar que exista un concepto unívoco del derecho en el itinerario del pensamiento sartreano, tampoco se puede concluir que se trata de un desarrollo conceptual incoherente y contradictorio. En *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui* (1927), luego de un análisis minucioso de las principales corrientes teóricas del derecho en Francia, Sartre reflexiona sobre los retos del derecho y de la soberanía del Estado desde una perspectiva realista. Este escrito de juventud constituye una primera intuición que le permitió a Sartre comprender el carácter paradójal y dialéctico del derecho en el marco de la relación entre idealismo (deber ser) y realismo (ser). La pista de esta dicotomía fue continuada en los *Cahiers pour une morale* y, sobre todo, fue retomada en la década del sesenta en la concepción de la justicia popular como criterio de “buen derecho”. De esta suerte, la justicia popular es una visión realista y, al mismo tiempo, “idealista” del derecho. Realista en tanto que asienta sus bases teóricas en el materialismo dialéctico y en la crisis del derecho burgués. Pero, también, se trata de una mirada idealista del derecho, puesto que la justicia popular se ofrece como un instrumento de liberación de las clases oprimidas. En este sentido, quizás, sea más preciso entender la justicia popular como una concepción realista y utópica (no idealista) del derecho: “Pero, como en una ocasión apuntó Sartre, las ideas, antes de materializarse, poseen una extraña semejanza con la utopía. Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe” (Santos, 2010, p. 116).

En segundo lugar, los *Cahiers pour une morale* (1983) constituyen una crítica ontológica a la constitución del derecho. Reflexiones de este rigor filosófico son escasas en nuestra literatura. Se abordan, desde esta perspectiva, temas capitales para la filosofía y la filosofía del derecho: la libertad, la dignidad, la esclavitud, la configuración de la subjetividad para el derecho, la violencia, los derechos del hombre, el ser y el deber ser. Se trata, pues, de asuntos aún hoy vigentes en tanto debatibles. De este modo, sugieren repensar el derecho a contrapelo haciendo uso de conceptos filosóficos de profundo calado. La crítica al derecho, como libertad negativa, negación del ser y destotalización del hombre, da cuenta

de la crisis de la noción del derecho, que no del derecho mismo. Es, en suma, una mirada al derecho desde la sana y crítica distancia de la filosofía.

Aunado a lo anterior, los *Cahiers* evidencian un tránsito entre paradigmas que, como tal, exige ser delimitado, y que contribuye a la discusión inscrita en la dialéctica del cambio y la regulación social. Mientras que en los *Cahiers* la violencia resulta ser la única forma de liberación por parte de la clase oprimida, en la concepción del derecho como justicia popular se adiciona a ésta el legalismo pequeño burgués. Dicho en otros términos, si en la década del cuarenta Sartre le negaba al derecho cualquier potencial emancipatorio, veinte años después se lo reconocería en la justicia popular. De este modo, los *Cahiers* anticipan, desde una ontología fenomenológica, lo que posteriormente se desarrollaría desde un punto de vista dialéctico materialista. Definen con detenimiento una serie de premisas que en la *Crítica de la razón dialéctica* se esbozan con mayor rapidez.

En tercer lugar, de forma sistemática, la *Crítica de la razón dialéctica* (1963) explica el proceso histórico de formación del derecho en la dialéctica entre *praxis* individual y *praxis* colectiva. En esta relación, el derecho es un producto histórico y social que ejerce una acción de regreso sobre la sociedad, toda vez que, entre derecho y sociedad, se confecciona una relación de incidencia mutua. El valor social del derecho como institución de terror estatuida para garantizar la supervivencia inerte del grupo es correlativo con el valor jurídico de la sociedad como mutilación consentida de las libertades individuales. Se concretan, en términos históricos, anotaciones que se dejaban leer en los textos anteriores. Así pues, el concepto de función, de vital importancia en la teoría de Duguit y tan criticado por Sartre, será nuevamente analizado en la pareja indisoluble derecho/deber, tanto en los *Cahiers* como en la *Crítica de la razón dialéctica*. El derecho de cumplir el deber, esto es, la función, destotaliza al hombre en un engranaje. Para garantizar el funcionamiento del aparato social, la fuerza del derecho se impone por parte de una autoridad a través de un régimen de terror aplicable a todo aquel que deje de cumplir su función, esto es, que traicione al grupo. La institucionalización del derecho, es decir, la prescripción de una conducta ligada a una sanción, encuentra en su base el derecho/deber de vida y de muerte, del cual se vale la clase dominante para producir y reproducir la situación de opresión ante la impotencia de la clase oprimida que se ve forzada a reconocer el derecho de la clase opresora.

En cuarto lugar, la justicia popular se erige, en respuesta a dicha impotencia, como una forma de empoderamiento de las clases oprimidas. Se hace patente aquí el potencial emancipatorio del derecho (legalismo pequeño burgués), tema de sumo interés para la sociología jurídica. Según Sartre, el derecho puede ser útil a las masas oprimidas, que encuentran en él una forma de lucha o de resistencia en contra de los opresores. La justicia popular busca, de esta suerte, que la clase

dominante se arrepienta de las concesiones formales otorgadas a los oprimidos. Se trata, entonces, de luchar contra el derecho a través del mismo derecho para develar lo que en él se oculta: la imparcialidad burguesa de los jueces, la objetivación del juicio, la imposibilidad de juzgar, el falseamiento de las leyes. Esta afirmación, sin lugar a dudas, supone un cambio de paradigma en comparación con la posición sustentada por Sartre en los *Cahiers*.

Podría afirmarse, en consecuencia, que el potencial emancipatorio del derecho, para Sartre, reviste un carácter fuerte y cerrado, a diferencia de la tendencia contemporánea que se inclina a la asunción de una concepción amplia y débil de este potencial: “El derecho no hace las revoluciones; más bien es lo contrario lo que ocurre: el derecho impide que las revoluciones se hagan. No obstante, puede haber usos del derecho que, bajo ciertas circunstancias, produzcan cambios sociales importantes y hasta revolucionarios” (García Villegas, 2014, p. 215), básicamente, puesto que la “lucha por el derecho y por los derechos no es una lucha destinada a la victoria ineluctable de aquellos que dominan” (García Villegas, 2014, p. 231). En este sentido, en el caso de Sartre, se trata de un potencial abierto porque, además de las victorias parciales, la utilidad del legalismo pequeño burgués consiste en conseguir la liberación de las clases oprimidas, despertando a la pequeña burguesía y recordándole a las masas el carácter jurídico de los acontecimientos históricos. Sin embargo, es un potencial fuerte, porque asociado con la violencia, el legalismo pequeño burgués no se reduce a pequeños triunfos sino que, por el contrario, pretende lograr la liberación absoluta de los oprimidos.

Cabría preguntarse: ¿qué sentido tiene hoy para nosotros esta caracterización del potencial emancipatorio del derecho? ¿Cómo podría reinventarse este potencial para dar respuesta a los retos que la configuración actual de la sociedad nos plantea? En todo caso, hoy no podría aceptarse el pensamiento sartreano en términos acrílicos y ahistóricos. Pese a ello, para pensar en contra de Sartre es necesario pensar con Sartre, aun cuando no como Sartre. De esta manera, instalados en situación (histórica y dialéctica), hoy se rechaza la violencia como instrumento para el cambio social y suele aceptarse, por su parte, la presencia de la regulación jurídica en casi la totalidad de las esferas de la vida social (Santos, 2009, p. 476). Asimismo, sería necesario sospechar de las categorías sociales de burguesía y de masa, pues, si es necesario conservarlas, éstas deben ser resignificadas

¿Qué nos queda de todo esto? Mucho. Un intento (el Tribunal Russell) y una reflexión (la justicia popular) que se traduce hoy en una invitación, quizás la misma de 1927, de pensar la realidad a partir de la realidad, sabiendo, en todo caso, que ésta es insuficiente. Un anhelo, de buen derecho, alternativo, popular y emancipatorio. Finalmente, en un horizonte de tanto apocamiento, entre tantos profetas de calamidades (S.S. Juan XXIII, 1962), vale la pena que el derecho sea, al menos, un anhelo.

Referencias

- Almeida, S.L. (2011). Sartre: Direito e Política. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Blas Zuleta, L. (1960). "Presencia existencialista en el campo jurídico". *Anuario de Derecho Civil*, 476: 1-7.
- Bobbio, N. (1949). *El existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brufau Prats, J. (1967). *Moral, vida social y derecho en Jean-Paul Sartre*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Cohen-Solal, A. (2005). *Sartre: 1905-1980*. Barcelona: Edhasa.
- Collectif. (1967). *Tribunal Russell, Tome I: Le jugement de Stockholm*. (V. Dedijer, Ed.) Paris: Gallimard.
- Collectif. (1968). *Tribunal Russell, Tome II: le jugement final*. Paris: Gallimard.
- Contat, M., Rybalka, M., & Sartre, J.-P. (1970). *Les Écrits de Sartre. Chronologie et bibliographie commentée*. Paris: Gallimard.
- Davy, G. (1920). "L'idéalisme et les conceptions réalistes du droit". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. PUF. 234-349.
- Davy, G. (1922). *La foi jurée: Étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel*. Paris: Librairie Félix Alcan. Disponible en: <https://archive.org/details/lafoijuretud00davy>
- De Beauvoir, S. (1982). *La ceremonia del adiós* (J. Carbajosa, Trad.). Barcelona: Edhasa.
- Duffet, J. (1968). *Against the Crime of Silence: Proceedings of the Russell International War Crimes Tribunal*. Stockholm, Copenhagen. New York: O'Hare Books and Bertrand Russell Peace Foundation.
- Duguit, L. (1921). *Traité de droit constitutionnel*. Paris: Fontemoing.
- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Engle Merry, S. (2004). "Una clasificación de la justicia popular". *El otro derecho*, 30: 39- 74.
- Foucault, M. (1979). "Sobre la justicia popular. Debate con los Maos". En: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, pp. 45 - 76.
- Foucault, M. (1989). *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta.
- García, G. (2005). "Praxis, totalización e historia en la *Crítica de la razón dialéctica*". *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 109/110: 143-149.

- García, S. M. (1965). "Moral y derecho en la filosofía existencialista". *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, 113: 543-575.
- García Villegas, M. (2014). *La eficacia simbólica del derecho. Sociología política del campo jurídico en América Latina*. Bogotá: IEPRI, Debate.
- Gerassi, J. (2012). *Conversaciones con Sartre*. Madrid: Sexto Piso.
- Gómez Duque, L. F. (1980). *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Hauriou, M. (1916). *Principes de droit public à l'usage des étudiants en licence (3e année) et en doctorat en sciences politiques*. Paris: L Tenin. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k553439/f34.table>
- Hegel, G. W. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Herrera, D. A. (2009). "¿Es posible una fundamentación del derecho y de los derechos sin referencia a la metafísica y a Dios?" *Prudentia Iuris*, 66/67: 127-152.
- Kail, M. (2013). "Sartre et le question du droit". *Annales de l'Université de Craiova. Serie de Philosophie*, 32: 15-30.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kaufmann, A. (1999). *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Kaufmann, A., & Hassemer, W. (1992). *El pensamiento jurídico contemporáneo*. Bogotá: Debate.
- Murdoch, I. (2007). *Sartre un racionalista romántico*. Barcelona: De Bolsillo.
- Ortega y Gasset, J. (1983). "Prólogo a una edición de sus obras". En: Ortega y Gasset, *Obras completas (Vol. VI)*. Madrid: Alianza y Revista de Occidente.
- Pacheco G, M. (1990). *Teoría del derecho*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.
- Picado Sotela, S. (1965). "Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 15/16: 301-322.
- Poulantzas, N. (1965a). *Nature des choses et droit*. Paris: Librairie Générle de Droit et de Jurisprudence.
- Poulantzas, N. (1965b). "La critique de la raison dialectique de J.-P. Sartre et le Droit". *Archives de Philosophie du Droit*, 10: 83-106.
- Quintano Ripolles, A. (1952). "Posibles consecuencias penales del existencialismo". *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, 5: 432-456.

- Romano, B. (2001). "Sartre: los otros y el derecho". AA.VV. *Sartre contra Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Romano, B. (2010). *Derechos del hombre y derechos fundamentales. Vías alternativas: Buber y Sartre*. Bogotá: Doctrina y Ley.
- Ruíz Gutiérrez, A. (2012). "La nuda vida: entre el poder soberano y una analítica del biopoder". *Logos*, 22: 55-73.
- Russell, B. (2009). *The Autobiography of Bertrand Russell*. New York: Routledge.
- Santos, B. d. (1980). "Justicia popular, dualidad de poderes y estrategia socialista". *Revista de Sociología*, 13: 243-263.
- Santos, B. D. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B. D. (2010). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso, Prometeo.
- Sartre, J.-P. (1963a). *Crítica de la razón dialéctica*. Precedida de *Cuestiones de método. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I. De la praxis individual a lo práctico inerte*. (M. Lamana, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1963b). *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro II. Del grupo a la historia*. (M. Lamana, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1968). *La trascendencia del Ego*. (Ó. Masotta, Trad.) Buenos Aires: Calden.
- Sartre, J.-P. (1973). *Alrededor del 68. Situación ocho*. (E. Gudiño Kieffer, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1977). *Autorretrato a los setenta años*. (J. Schwartzman, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. (J. Valmar, Trad.) Buenos Aires: Altaya.
- Sartre, J.-P. (2005). *Las palabras* (M. Lamana, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. (V. Praci de Fernández, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Sartre, J.-P., & Mergy, J. (1997). "Quand le jeune Sartre réfléchissait à la théorie de l'État dans la pensée française: Présentation du texte de Sartre: *La théorie de l'État dans la pensée française d'aujourd'hui*". *Revue Française de Science Politique*, 1: 89- 106.

- Sartre, J.-P., Astruc, A., & Contat, M. (1979). *Sartre por él mismo*. (J. Schwartzman, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Sicard, M. (1989). *Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre (1975-1979)*. Paris: Galilée.
- Simont, J. (2005). “La morale de Sartre, entre humanisme et anti-humanisme”. *Daimon. Revista de Filosofía*, 35: 11-24.
- Solano Vélez, H. (2012). *Pulimento raciovitalista del concepto de derecho*. Medellín: Diké.
- Spademan, T.B. (1996). Sartre, Marx and legal theory. Doctoral dissertation. Purdue: University of Purdue.
- Theunissen, M. (2013). *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tobón Sanín, G. (2011). “La obra de Nicos Poulantzas y la teoría marxista del derecho y la política”. *Revista Jurídica Mario Alario D’Filipp*, 3(1): 36-58.
- Tursini, V. (2004). “Los Cahiers pour une morale de J.-P. Sartre, desde la escritura hasta la publicación”. *Tonos: Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, Universidad de Murcia. Disponible en: www.um.es/tonosdigital/znum7/relecturas/cahiers.htm
- Wormser, G. (2006). “Ethique et violence dans les *Cahiers pour une morale de Sartre*”. En: G. Wormser, *Sartre, violence et éthique*. Lyon: Sens Public et Parangon. Disponible en: <http://sens-public.org/spip.php?article158&lang=fr>
- Zurro, M. (2003) “Notas para releer la filosofía de J-P Sartre”. *Convivium*, 16: 95-116.