

VIOLENCIA E INTERSUBJETIVIDAD EN SARTRE¹

VIOLENCE AND INTERSUBJECTIVITY IN SARTRE

Claudio Troncoso Barría

RESUMEN

En este artículo se busca explicitar la significación que, desde la perspectiva de Sartre, adquiere la violencia en cuanto relación intersubjetiva, especialmente en el proceso de constitución de los grupos. Se destaca el carácter ambiguo de la violencia que, como praxis destructivo-constructiva, se encuentra orientada, sin ninguna garantía de éxito, a superar la condición alienada de la libertad en medio de un mundo de escasez –nuestro mundo- donde el hombre es siempre un potencial contra-hombre.

Palabras claves: Sartre, violencia, libertad, alienación.

ABSTRACT

This article aims at stating the significance the violence acquires –from Sartre’s perspective– as an intersubjective relation, especially in the process of constituting groups. It also emphasizes the ambiguous character of the violence that, as a destructive-constructive praxis, is directed –though its success cannot be answered for – to overcome the alienated condition of freedom in a world of scarcity –our world– where the man is always a potential counter-man.

Keywords: Sartre, violence, freedom, alienation.

1. La preocupación de Sartre por el hombre y por la dimensión moral de sus actos le llevó a examinar, desde una perspectiva estrictamente filosófica y en reiteradas oportunidades, la problemática aneja a la violencia. Preciso es consignar, sin embargo, que esta peculiar forma de relación intersubjetiva no constituyó para el filósofo una simple noción digna de ser teóricamente abordada desde la actitud reflexiva propia de la mirada filosófica; por el contrario, la violencia tuvo para él, como para la inmensa mayoría de los miembros de su generación, la connotación de lo vivencial. El autor de *El ser y la nada* no fue mero espectador de la violencia desatada en su época; antes bien, hubo de sufrirla en su propia historia personal en no pocas ocasiones, tanto en su infancia como en la edad adulta.² No hay que sorprenderse, entonces, de que, en cierto modo, la violencia se le

¹ Este artículo, así como “Aproximaciones a la noción de alienación en Sartre: de *El ser y la nada* a *Cuestiones de método*” (*Cuadernos de Filosofía*, N° 21; Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción, 2002, pp. 63-82), es producto de la investigación DIUC (N° 202.063.003-1.0) que nos encontramos realizando con el apoyo de la Dirección de Investigación de la Universidad de Concepción.

² Sobre la violencia sufrida por Sartre en su infancia, véase Simone de Beauvoir: *La ceremonia del adiós*, seguido de *Conversaciones con Jean-Paul Sartre. Agosto-Septiembre de 1974*; traducción de J. José Carbajosa, Editorial Edhasa, Barcelona, 1983, pp. 198 ss. Puesto que aludimos a la violencia en conexión con la vida del pensador francés, estimamos pertinente consignar que durante la Segunda Guerra Mundial el filósofo estuvo en calidad de prisionero de los alemanes desde junio de 1940 hasta fines de marzo de 1941; sus experiencias de movilizado y de prisionero las registra en su diario de guerra publicado póstumamente

impusiera como tema de urgente reflexión, según se trasunta claramente en los múltiples lugares en que aborda dicha problemática.

Lo anterior no significa que Sartre haya plasmado su preocupación teórica por la violencia en alguna obra dedicada expresamente a tematizarla. Pero en varios de sus trabajos estrictamente filosóficos³ encontramos recurrentes referencias a la violencia, cuando no extensos desarrollos sobre dicha noción; de manera muy especial, en *Crítica de la razón dialéctica* (1960)⁴ y en *Cahiers pour une morale* (1983).⁵ En efecto, la *Crítica* nos muestra una praxis que se despliega en un medio de alienación y escasez, ámbito en el cual el hombre deviene una amenaza para el hombre, un contra-hombre⁶ y donde la violencia se convierte en una forma generalizada de relación intersubjetiva. En cuanto a los *Cahiers*, podemos apreciar en ellos –entre otras orientaciones– el propósito del filósofo por extraer, a partir de sus reflexiones en torno a la violencia, consecuencias teóricas para esa Moral que, esbozada a vuelo de pluma, estaría destinada a permanecer inédita hasta 1983, dejando, de este modo, sin cumplir lo prometido al final de *El ser y la nada* (1943), lugar en que anunciaba la próxima publicación de una obra sobre el tema. Esas notas para la Moral, aunque fragmentarias y heteróclitas, se sitúan en la misma línea del ensayo de ontología fenomenológica, anticipando, eso sí, importantes aspectos de su trabajo posterior sobre la razón dialéctica. En ellas encontramos, nuevamente, a la conciencia en estrecha relación con su situación; sólo que ahora esta última noción se enriquece ostensiblemente como resultado de las claves morales que Sartre hace intervenir en las abigarradas páginas de su escrito póstumo. Ahora bien, la continuidad con el ensayo sobre el ser y la nada es manifiesta; por ello nos detendremos, aunque sea brevemente, en el trabajo de 1943 para poner de relieve algún punto en particular en que el filósofo aborda la problemática de la violencia. En lo que respecta a *Cahiers pour une morale*, tendremos presente este trabajo a lo largo de todo el artículo, como obra que ilumina más de algún aspecto de su extenso escrito de 1960 acerca de la dialéctica. El carácter inconcluso y fragmentario de los *Cahiers* no impide que hallemos en ellos útiles orientaciones para el desarrollo de nuestro tema.

con el título de *Les Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-Mars 1940*. Edición a cargo de Arlette Elkaïm-Sartre; Éditions Gallimard, París, 1983. Hay versiones españolas: *Diarios de guerra. Noviembre de 1939-marzo de 1940*; traducción de Marta Vasallo, Editorial Losada, Buenos Aires, 1985; *Cuadernos de guerra. Noviembre de 1939-marzo de 1940*; traducción de Joaquim Sempere, Editorial Edhasa, Barcelona, 1987 (será ésta la versión que citaremos).

³ No abordamos aquí el teatro ni la novela sartreanos. En lo que respecta al primero, la violencia constituye la atmósfera general en que se despliega la existencia de la mayoría de sus tramas y personajes. Esto es especialmente evidente en el teatro político del filósofo francés.

⁴ En el presente artículo utilizamos *Crítica de la razón dialéctica*, precedida de *Cuestiones de método*, tomo I: “Teoría de los conjuntos prácticos”, dos volúmenes, en traducción de Manuel Lamana; Editorial Losada, Buenos Aires, 1970 (en adelante, “*Crítica*”, seguida de número del volumen correspondiente). Nuestras referencias a esta obra irán acompañadas de las páginas respectivas de la edición francesa: *Critique de la raison dialectique*, precedida de *Questions de méthode*; texto establecido y anotado por Arlette Elkaïm-Sartre. Tomo I: *Théorie des ensembles pratiques*. Éditions Gallimard, París, 1985. Señalamos que esta edición reúne en un solo volumen los dos libros que componen el tomo I; en adelante, citado como “*Critique*”. Un segundo volumen comprende el tomo II (inconcluso y publicado póstumamente); véase infra, nota 24. Precisamos desde ya que todo subrayado en las citas que hagamos pertenecen al autor correspondiente, a menos que indiquemos otra cosa.

⁵ *Cahiers pour une morale*; edición a cargo de Arlette Elkaïm-Sartre. Éditions Gallimard, París, 1983. En adelante, citado generalmente como “*Cahiers*”. Sin duda, se trata de uno de los más importantes escritos póstumos de Sartre.

⁶ Cfr. *Crítica*, I, p. 283; *Critique*, p. 260.

2. Las páginas consagradas en *El ser y la nada* a las relaciones del para-sí (la conciencia) con el prójimo figuran, sin duda, entre las más conocidas de Sartre. Especialmente pertinentes para lo que nos interesa tratar resultan aquéllas en que se aborda la figura del sádico o torturador. Según la perspectiva de nuestro autor, en el sadismo nos encontramos ante el proyecto de una libertad que desea apropiarse de otra libertad. Se trata de una acción destinada a *someter* al Otro en tanto Otro-objeto a la vez que en su condición de "pura trascendencia encarnada".⁷

En efecto, lo decisivo de esta peculiar relación intersubjetiva radica en el propósito de someter la libertad ajena. Pero se trataría de un proyecto que marra su objetivo –y esto es lo que nos importa destacar–, pues al instrumentalizar el cuerpo de su víctima el sádico pone la libertad de ésta fuera de alcance. Mientras más se acerque la víctima a la categoría de un simple objeto, menos asible resultará esa libertad degradada. El sádico se debate, así, en el corazón de una paradoja insuperable: cuanto mayor es el grado de violencia ejercida, más fácil resulta que su acción recaiga no ya sobre una libertad sino en un cuerpo instrumentalizado donde lo humano –y, por ende, la libertad– ha dejado de morar. Por ello, la violencia es denegación de lo humano, en la medida en que atenta contra su ley fundamental: la de ser libertad; y lo característico de la violencia, precisamente, es que supone una acción producida en un plano de *exterioridad* a una cierta legalidad o contrario a ella, a diferencia de la fuerza, que supone una acción realizada dentro del marco de una legalidad o forma.⁸

Cuando la violencia se justifica a sí misma nos encontramos enfrentados con lo que para Sartre constituye el *universo de la violencia*, esto es, un mundo donde ésta quiere transformarse en derecho.⁹ Es la violencia estructurando un nuevo espacio en que lo humano sigue subsistiendo como tal pero bajo el signo de la negación de lo humano, situación que, sin embargo, se encuentra lejos de hacer naufragar lo humano en la "bestialidad" o "inhumanidad". Por el contrario, el universo de la violencia constituye una configuración específicamente humana del mundo¹⁰ y se inserta dentro de un proyecto que testimonia el carácter *creador* del hombre... solo que aquí dicho carácter se manifiesta mediante una praxis que lleva el sello de la destrucción.

La figura del violento es objeto de cuidadosos análisis por parte de Sartre y nos hemos referido a ellos en otros lugares. En la presente ocasión nos limitaremos a consignar que, desde la perspectiva de este filósofo, el violento se debate en una profunda ambigüedad: quiere ser *libertad* pura, incondicionada, universal, negando tanto la libertad ajena –al ejercer su violencia sobre otro– como los condicionantes situacionales que lo constriñen –

⁷ Cfr. Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*; traducción de Juan Valmar, revisión de Celia Amorós. Alianza Editorial / Editorial Losada, Madrid, 1984, p. 423. En adelante, citado como "*El ser y la nada*". Nuestras referencias a esta obra irán acompañadas de los correspondientes lugares de *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, de Éditions Gallimard, París, 1986, que citaremos como "*EN*".

⁸ Cfr. *Cahiers*, pp. 179 ss.

⁹ Cfr. op. cit., p. 209.

¹⁰ Como todo lector de Sartre recordará, para este pensador el mundo sólo es mundo por referencia a lo humano. Ya en el diario de guerra se reconoce esta tesis bajo los siguientes términos: "Antes de la libertad el mundo es un lleno que es lo que es, una gran papilla. Después de la libertad hay *cosas* diferenciadas [...]"; *Cuadernos de guerra*, p. 162. En *El ser y la nada* dicha convicción adquiere claras connotaciones morales: "[...] la responsabilidad del para-sí es abrumadora, pues es aquél por quien ocurre que *haya* un mundo [...]"; p. 576; *EN*, p. 612. Más tarde, Sartre apuntará: "[...] originalmente, el hombre es generosidad, su surgimiento es creación del mundo"; *Cahiers*, p. 514.

no hay obstáculo que cuente—; pero, a la vez, pretende ser una *esencia* devastadora e inexorable; quiere ser "la roca que aplasta, el ciclón o la avalancha."¹¹ Se trata, por consiguiente, de un hombre que niega lo humano, de un *contra-hombre*, en cuanto constituye para los demás una concreta amenaza de muerte, actitud que, desde el momento en que pone en riesgo a los otros, compromete la existencia de su propio mundo, pues lo humano —incluida la humanidad del violento— sólo puede darse en relación con lo humano. Por ello, Sartre podrá sostener que "la violencia es una meditación de la muerte",¹² muerte que, al mismo tiempo, puede ser signo de vida, según veremos a propósito de la constitución de los conjuntos prácticos. Pero la ambigüedad del violento tiene otra faz, por cuanto se proyecta sobre su víctima. En efecto, cuando aquél dirige su violencia contra otro hombre hace de este último el soporte bivalente de su ejercicio de la violencia, en la medida en que lo considera inesencial y esencial a la vez. *Inesencial*, por cuanto se trata de una libertad puesta en cuestión; *esencial*, puesto que el reconocimiento a su "derecho" a ejercer la violencia sólo puede provenir de esa otra libertad. En consecuencia, hay que admitir con Sartre que para actuar violentamente sobre un hombre denegando su humanidad tenemos que reconocerlo, previamente, como tal, esto es, como hombre.¹³

3. Pero detengámonos en la *Crítica*. Como es sabido, este célebre trabajo constituye el denso resultado de un largo ajuste de cuentas de Sartre con el marxismo. Ya en *Materialismo y revolución*, obra de 1946, el autor dirige una crítica frontal a la "escolástica marxista" de aquellos tiempos,¹⁴ lo que no impide que a partir de los años cincuenta inicie un progresivo acercamiento al marxismo, especialmente en el campo político, al establecer fuertes vínculos, no sin bulladas rupturas y reconciliaciones,¹⁵ con los comunistas de su país. Con el examen al que Sartre somete la dialéctica, en cuanto principal herramienta del pensamiento marxista, el autor se propone investigar los límites, validez y extensión de la razón dialéctica. Pero dicho examen, de acuerdo con lo planteado por el filósofo, si quiere ser verdaderamente crítico es preciso que se realice *desde* una postura de corte asimismo dialéctico,¹⁶ con lo cual la legitimidad de la razón dialéctica no se pone en discusión. Lo que sí resultaría cuestionable es aquella supuesta "dialéctica de la naturaleza", idea que para Sartre no pasaría de ser una hipótesis —prescindible, por cierto— de carácter metafísico;¹⁷ observación crítica que, por aquellos tiempos, implicaba una buena dosis de provocación, si

¹¹ *Cahiers*, p. 184.

¹² *Cahiers*, p. 182.

¹³ Cfr. Sartre, *Colonialismo y neocolonialismo (Situations, V)*; traducción de Josefina Martínez A. Editorial Losada., Buenos Aires, 1965, p. 41. Véase, también, *Crítica*, I, p. 243; *Critique*, p. 223.

¹⁴ Cfr. Sartre, "Materialismo y revolución", en Sartre, *La república del silencio. Situations III*; traducción de Alberto L. Bixio. Editorial Losada, Buenos Aires, 1968, p. 89, nota.

¹⁵ En nuestro artículo ya mencionado (véase supra, nota 1) nos hemos referido (nota 19) a la fluctuante relación de Sartre con el Partido Comunista francés, así como a su compromiso político en general.

¹⁶ Sartre llegará a sostener que "nadie puede *descubrir* la dialéctica si se mantiene en el punto de vista de la Razón analítica, lo que significaría, entre otras cosas, que nadie puede descubrir la dialéctica si se mantiene *exterior* al objeto considerado"; *Crítica*, I, p. 170; *Critique*, p. 156. Para una crítica a la postura de Sartre frente a la razón analítica, véase el capítulo final ("Historia y dialéctica") de la obra de Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*.

¹⁷ Cfr. *Crítica*, I, p. 165; *Critique*, p. 152. Ya en *La trascendencia del Ego*, ensayo redactado en 1934, Sartre desliza una observación crítica al respecto: "Siempre me ha parecido que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exige de ningún modo como fundamento esa absurdidad que es el materialismo metafísico." Sartre, *La trascendencia del Ego*; traducción de Oscar Masotta, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1968, pp. 79-80.

se considera que para el pensamiento marxista ortodoxo la base de toda comprensión de lo real vendría dada por aceptar el carácter dialéctico de la materia misma (de aquí lo de *materialismo dialéctico*). El llamado *materialismo histórico*, uno de los principales logros del pensamiento marxista según Sartre, se sustentaría en aquel materialismo fundamental. Pero es precisamente esta base la que el filósofo francés cuestiona enérgicamente, actitud que, sin embargo, no le lleva a rechazar al materialismo histórico. Sartre precisa el sentido de sus objeciones: éstas irían dirigidas contra aquella dialéctica entendida como “ley abstracta y universal de la Naturaleza”, dialéctica cuyas supuestas leyes Engels se habría encargado de explicitar.¹⁸ Con todo, la dialéctica, aplicada a la historia humana –que sería, fundamentalmente, la historia de los conflictos entre clases–, se mostraría en toda su potencia heurística al permitir no sólo establecer los hechos, sino la posibilidad misma de comprenderlos.¹⁹ Ahora bien, únicamente desde una postura *nominalista* podría evitarse “que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica...”,²⁰ dirá Sartre en una tácita alusión a Hegel. Para aprehender como corresponde el significado y alcance de la dialéctica, habría que entenderla en el contexto de una permanente *tensión* entre ciertas realidades que se imponen a los individuos (colectivos, sociedades, historia) y a la pluralidad de actos individuales sin los cuales la dialéctica se diluye en la más completa de las abstracciones. Como insistirá en otro lugar, es preciso abandonar la idea de que hay tales o cuales “leyes” de la dialéctica; lo único que cabría sostener es que lo que hay es la dialéctica determinándose a sí misma,²¹ o, lo que viene a resultar equivalente, podría hablarse de *la ley dialéctica*, entendida como una *totalización*²² de doble sentido que va de nosotros a la sociedad y de ésta a nosotros; sería la dialéctica la que posibilitaría comprender el presente sobre la base del pasado y del porvenir,²³ gracias a cuya integración se haría inteligible el devenir histórico del ser humano. Pero es el momento de volver a nuestro tema central, la violencia.

4. En la *Crítica*, la tematización de la violencia se desarrolla en estrecha relación con el examen de la praxis humana desplegada en medio de un mundo de escasez, esto es, un mundo en que no hay para todos, donde la materialidad en que se sustenta nuestra condición orgánica se hace insuficiente para su conservación. Pero esta escasez constituiría la relación humana fundamental, pues sólo en medio de ella –piensa Sartre– es reconocible nuestra especie como especie “humana”.²⁴ En el examen llevado a cabo por el autor de la

¹⁸ Cfr. *Crítica*, I, p. 163; *Critique*, I, pp. 149-150. En su momento, Sartre calificaría de “nefasto” el encuentro de Marx con quien llegara a ser su amigo y colaborador; cfr. “Materialismo y revolución”, en *La república del silencio*, p. 135, nota.

¹⁹ Cfr. *Crítica*, I, p. 160, nota 3; *Critique*, p. 147.

²⁰ Op. cit., p. 168; *Critique*, p. 154. Sartre no deja lugar a dudas sobre su perspectiva nominalista: “[...] la dialéctica, si existe, es la aventura *singular* de su objeto” (op. cit., p. 169; subrayado nuestro. *Critique*, p. 155.). Por lo demás, ya en *El ser y la nada* se asume, a lo largo de la obra, una postura abiertamente nominalista.

²¹ Cfr. Sartre, R. Garaudy, J. Hyppolite y otros, *Marxismo y existencialismo*; traducción de Ezequiel de Olaso, Editorial Sur, Buenos Aires, 1963, p. 25.

²² Por ‘totalización’ Sartre entiende un proceso de síntesis e integración gracias al cual se reduce una determinada multiplicidad a un todo, sobre la base de ciertas circunstancias y en relación con un cierto objetivo; cfr. *Crítica*, II, pp. 277 ss; *Critique*, pp. 161 ss.

²³ Cfr. *Crítica*, I, p. 211; *Critique*, p. 193.

²⁴ Cfr. *Crítica*, I, p. 257; *Critique*, p. 235. Es más, “el hombre es el producto histórico de la escasez” (Sartre, citado por Jeannette Colombel en su trabajo *Jean-Paul Sartre. Un homme en situations*; Le Livre de Poche,

Crítica, las nociones de escasez y violencia se interpenetran configurando un marco de inteligibilidad de la real condición humana. En lo que atañe a la primera de ellas, Sartre se esfuerza por mostrar que la escasez proporciona la clave para entender la transmutación del hombre en su contrario, en un Otro, asumiendo que dicha escasez constituye el real estado de cosas en que se contextualiza lo humano (situación que, obviamente, no vemos que haya cambiado sustancialmente en nuestros días). Así, porque no hay para todos, porque existen seres humanos que no pueden satisfacer sus necesidades más elementales, porque siempre hay algo que falta a algunos (o a muchos), la materia –bajo el aspecto amenazante de la escasez– aparece como una negación de lo humano desplegándose en el corazón mismo de lo humano. Ahora bien, no es preciso –según consigna nuestro filósofo– que la violencia tenga que estar a la vista bajo la forma de la matanza o del encarcelamiento arbitrario para que una economía de la escasez lleve su sello. Sería suficiente con que las relaciones intersubjetivas se desplieguen en medio de cierto clima de temor y desconfianza mutua, atmósfera que hace ver en el otro al contra-hombre, a la “especie extraña”, al que ha iniciado el ciclo infernal de violencia.²⁵ La violencia se configura, así, en una relación entre praxes desplegada bajo el signo de lo negativo²⁶ y que va tras un ideal imposible, pues pretende obligar a un ser libre a querer libremente lo que *otro* quiere.²⁷ En efecto, ¿cómo podría alguien hacer *por obligación y libremente* lo que otro quiere que haga? Desde el momento en que se hace algo *libremente*, la obligación pierde toda consistencia, aunque la conciencia *crea* estar bajo la presión de una obligación objetiva y actúe conforme a esa creencia²⁸ denegando, en una profunda actitud de mala fe, su propia libertad.

En la obra sobre la razón dialéctica nos encontramos con una compleja trama en la que podemos reconocer diversas figuras de la dupla violencia-libertad. Partiendo de la condición *serial* que puede afectar a la condición humana, esto es, de esa indiferenciación básica que caracteriza a una simple reunión de libertades,²⁹ Sartre aborda el intento ulterior

Librairie Général Française, París, 2000, p. 544). De este modo, la escasez, según Sartre, no constituye algo “natural” sino un hecho propio del hombre, de la *historia humana* (cfr. *Crítica*, I, p. 274, nota 1; *Critique*, p. 251. Cfr. *Critique de la raison dialectique*, tomo II, *L’Intelligibilité de l’histoire* (volumen póstumo, inconcluso); edición a cargo de Arlette Elkaïm-Sartre; Éditions Gallimard, París, 1985, p. 23. Veinte años después de publicada la *Crítica*, Sartre seguirá asignándole a la escasez un papel fundamental; al parecer, el hombre estaría en cierta forma condenado no solamente a la libertad sino a tener menos alimentos y menos seres humanos encargados de proporcionarle esos alimentos (cfr. Sartre, en Jean-Paul Sartre, Benny Lévy, *L’espoir maintenant. Les entretiens de 1980*; Éditions Verdier, Dijon-Quetigny, 1991, p. 61). Esta insistencia de Sartre en la escasez se coordina claramente con una de sus tesis ontológicas fundamentales: la realidad humana entendida como *carencia* de ser; *El ser y la nada* puede interpretarse como una explicitación y fundamentación de esta tesis.

²⁵ Cfr. *Crítica*, I, p. 265; *Critique*, p. 243. Así, en la violencia siempre es *el Otro* quien ha comenzado (cfr. *Crítica*, I, p. 283; *Critique*, p. 260), tesis que ya encontramos en los *Cahiers* (cfr. pp 192, 194, 215).

²⁶ Cfr. *Crítica*, I, p. 287, nota; *Critique*, I, p. 264. Como sostiene Pietro Chiodi, “La reciprocidad como *coexistencia pacífica* no encuentra lugar en la *Critique*.” P. Chiodi, *Sartre y el marxismo*; traducción de Santiago Mir Puig, Oikos-Tau Ediciones, Barcelona, 1969, p. 155.

²⁷ Cfr. *Cahiers*, p. 212.

²⁸ Ni el imperativo categórico de Kant, célebre figura de la obligación, escapa, bajo el prisma de Sartre, al alcance de la decisión libre que lo acepta en su calidad de imperativo; cfr. *Cahiers*, pp. 248 ss.

²⁹ Sartre llama *serialidad* a la condición de coexistencia y soledad de una multiplicidad de seres humanos que, por su indiferenciación, resultan perfectamente intercambiables entre sí; esto es, en la condición serial cada uno es idéntico a los demás, pero no en tanto conciencia, libertad, sino en calidad de “cosa”. Un claro ejemplo proporcionado por Sartre –y ampliamente citado– es el de la fila que un conjunto de personas hace esperando el autobús, situación en que esas personas constituyen una pluralidad de soledades pero no un grupo propiamente tal (cfr. *Crítica*, I, p. 396; *Critique*, p. 364). La serialidad sería lugar de impotencia y alienación.

de las libertades por acercarse a aquel ideal imposible de la violencia recientemente señalado. En efecto, el proceso mediante el cual se constituye, ante una situación de peligro, un grupo³⁰ revolucionario –eje del examen sartreano– nos muestra una pluralidad de libertades tratando de *obligar a otras* libertades a seguir determinado curso de acción, transmutando, de este modo, la condición serial en una acción común gracias a que "cada tercero en tanto que es él mismo y no otro, opera la unificación de todos e indica su integración como tarea que se tiene que cumplir..."³¹ Tal es el momento que Sartre denomina como *grupo en fusión*.³² Se trata de aquel grupo en vías de constitución que se configura como tal en un doble movimiento de disolución de la serialidad y de reacción ante una praxis adversa. Pero, como sabemos, la *imposición* de un determinado curso de acción es un imposible, pues nadie puede *obligar* realmente a otra libertad a asumir, en cuanto libertad, un proyecto que no es el propio. Sin embargo, es esta cuasi-obligatoriedad de realizar el proyecto común lo que otorga un alcance creador y aglutinante a la violencia. En efecto, nos encontramos aquí ante el despliegue de una violencia que se aleja de aquel afán desencializador del otro, propósito que buscaba transmutar lo humano en sub-humanidad instrumentalizada para hacer realidad un proyecto ajeno –como ocurría con el torturador y su víctima–. La vertiente destructiva de la violencia se canaliza, ahora, en la disolución de la condición serial de una pluralidad de libertades, condición que las mantendría en la indefensión ante algún peligro externo. La violencia que pone fin a la serialidad es, en consecuencia, el motor de "la libre constitución de la praxis individual en praxis común."³³ Por esta acción común surgirá una contradicción en el seno mismo del grupo, pues, por una parte, éste necesita alcanzar el mayor grado posible de permanencia; pero, por otra, quiere seguir siendo acción *libre*, esto es, negación del estatuto ontológico propio del campo de la materialidad y, por ende, de lo permanente. La indisoluble imbricación de libertad y violencia aparece, entonces, como condición de posibilidad de la relativa permanencia del grupo en fusión, donde cada uno depende, en lo que atañe a la realización de su proyecto, de los otros..., pero sobre un nítido fondo de libertad. En el grupo en fusión la praxis humana se encarna en individuos que, en cierto modo, renuncian libremente a ser eso, solo individuos, para constituirse en un *nosotros*.³⁴ Si en la configuración del grupo en fusión se niega al mismo tiempo el estatuto de la serie, quiere decir que la violencia involucrada en dicha negación tiene un efecto *desalienante*, en la medida en que la serie es, como hemos consignado, lugar de soledad y alienación. Al respecto, Sartre sostiene que "... la característica esencial del grupo en fusión es la brusca *resurrección de la libertad*",³⁵ con lo cual no quiere decir que antes no hubiese libertad. La había, sólo que se trataba de una libertad alienada y sumida en la impotencia debido a su

³⁰ Conviene tener presente que para Sartre "el grupo no es una realidad metafísica sino una determinada relación práctica de los hombres con un objetivo y entre ellos" (*Crítica*, II, p. 69, nota; *Critique*, p. 505). Se trataría de una relación práctica constituida por "terceros", en el sentido de que cada uno de sus miembros es, ante los demás, un tercero (cfr. *Crítica*, II, p. 31; *Critique*, p. 469). En su momento, surgirán terceros *reguladores*, que, sin ser "jefes", orientan el curso de la acción (cfr. op. cit., pp. 44 ss; *Critique*, pp. 481 ss).

³¹ *Crítica*, II, p. 55; *Critique*, p. 491.

³² Cfr. op. cit., pp. 22 ss; *Critique*, pp. 461 ss. Sartre ejemplifica con el pueblo de París y la toma de La Bastilla en julio de 1789; en aquel entonces, la *ciudad* de París se encontraba en fusión.

³³ Op. cit., p. 69; *Critique*, p. 505.

³⁴ En *El ser y la nada*, Sartre anticipa algunos importantes elementos conceptuales que van en la dirección de su posterior noción de 'grupo en fusión'; cfr. el examen del *nosotros-sujeto* con que se cierra la tercera parte de ese ensayo.

³⁵ *Crítica*, II, p. 66. *Critique*, p. 502. Subrayado nuestro.

condición serial. Pero ahora la situación es cualitativamente distinta: como reacción ante el peligro común –verdadero impulsor de la acción–, la libertad, en su despliegue práctico, supera su condición alienada a la vez que se hace reflexivamente consciente de lo que es capaz de realizar en solidaridad con los otros.

Para evitar la recaída en la serialidad –y, por ende, en la impotencia–, el grupo puede recurrir, nuevamente, a la violencia. En efecto, una vez pasado el peligro el grupo en fusión tiende a disolverse en la indiferenciación o bien en una síntesis pasiva de lo que Sartre llama el campo de lo *práctico-inerte*,³⁶ esto es, de aquel ámbito configurado por la relación recíproca entre el ser humano y la materia trabajada. Tales posibilidades entrañan nuevos peligros. En efecto, en lo que a los integrantes del grupo se refiere, resurge la situación amenazante: el enemigo puede volver y sorprenderlos sin la cohesión necesaria para hacerle frente. Es en este punto donde la violencia, una vez más, muestra el reverso de su faz destructiva. O, para ser más exactos, esa misma faz destructiva se manifiesta *constructivamente*. Es la violencia que al destruir *crea*; y lo que crea es una "inercia ficticia" que protege al grupo con un nuevo tipo de cohesión gracias a un recurso que él mismo ha forjado: el *juramento*. Este "*invento práctico*"³⁷ del grupo constituye una especie de garantía contra la amenaza de lo práctico-inerte como porvenir. Mediante el juramento, el que jura adquiere cierta dimensión de permanencia, de sustancialidad;³⁸ con el juramento se *materializa* la propia responsabilidad de quien jura.³⁹ De este modo, el juramento se origina como una respuesta al miedo que cada uno tiene de los demás (los "terceros") y de sí mismo; miedo de que reaparezcan los antagonismos individuales o la impotencia serial y desaparezca el interés común. En la palabra "juremos" se sintetiza, entonces, la garantía recíproca de que ninguno se volverá Otro, lo que significa renunciar voluntariamente a la autoría de un futuro propio para dejar ese porvenir –nuestro proyecto– en poder de los demás.⁴⁰ Al jurar, cada integrante del grupo reclama el ejercicio de la violencia contra él en caso de hacerse culpable de secesión. Con el juramento, "la libertad común se constituye como Terror";⁴¹ de esta manera, la violencia adquiere rango de legitimidad pues se ejerce como poder absoluto del hombre sobre el hombre en una enrarecida atmósfera de

³⁶ Cfr. op. cit., p. 81; *Critique*, p. 516.

³⁷ *Crítica*, II, p. 85; *Critique*, p. 519.

³⁸ Cuando juro dentro del grupo adquiere la permanencia de la piedra (cfr. *Crítica*, II, p. 180; *Critique*, p. 606), condición que ya encontramos explícitamente aludida en *Cahiers* (p. 223) en relación con el juramento: "Suceda lo que suceda no cambiaré." Aclaremos que para Sartre no es necesario que el juramento adopte, al interior del grupo, una forma explícita; cuando la organización se convierte en su objetivo inmediato da lo mismo que se haya procedido o no a un acto propiamente tal de juramento (cfr. *Crítica*, II, pp. 109-110; *Critique*, pp. 541-542). "En cierto sentido, decir 'juremos' es jurar [...]" (*Crítica*, II, p. 93; *Critique*, p. 597). Véase nuestra siguiente nota.

³⁹ Cfr. Hodard, Philippe, *Sartre. Entre Marx et Freud*. Jean-Pierre Delarge Éditeur, París, 1979, p. 32. "Prestar juramento es, en efecto, *comprometerse* por la palabra" (Hodard, loc. cit.), con lo que el autor destaca el carácter *realizativo* que tiene la fórmula de juramento. Al utilizar el término 'realizativo' (que, aclaramos, Hodard no emplea) lo hacemos en el sentido que dicha expresión tiene (como traducción de 'performative') en John L. Austin; cfr. de este autor *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*; compilado por J. O. Urmson. Traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi; Ediciones Paidós, Barcelona, 1990. En "Conferencia I" figura algo que viene especialmente al caso: "Cuando, con la mano sobre los Evangelios y en presencia del funcionario apropiado digo '¡Sí, juro!', no estoy informando acerca de un juramento; lo estoy prestando" (Austin, op. cit., p. 47).

⁴⁰ Cfr., de los anti-psiquiatras R. D. Laing y D. G. Cooper, *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano*; traducción de Martha Eguía, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969, p. 133.

⁴¹ *Crítica*, II, p. 97; *Critique*, p. 530.

reciprocidad. Se trata de un terror que, lejos de separar, *une*. En el terror "Cada uno reconoce en el otro tercero a la violencia como imposibilidad consentida de retroceder, de volver al estatuto de sub-humanidad y como la perpetuación del movimiento violento que lo ha creado como individuo común."⁴² Así, el sentido de la garantía encarnada en el juramento es la violencia; por ella, el grupo juramentado se asegura a sí mismo la necesaria cohesión que niegue la temida dispersión serial, sobre la base de la amenaza del peligro y de una doble negación: la negación de la negación del temor. Sartre muestra que ni siquiera se *suprime*, en sentido estricto, al traidor, pues, si se le ejecuta, por este mismo acto se viene a reafirmar su pertenencia al grupo.⁴³ En el reconocimiento por parte del traidor del derecho que los demás tienen a ejercer violencia contra él se afianza el lazo que lo une a ellos, del mismo modo que en estos últimos se acentúa y reactiva la fuerza que los vincula entre sí. No se trata aquí de una conducta espontánea que, vista más tarde, una vez realizada la acción, pudiera percibirse como externa a quienes han participado en ella. La ejecución llevada a cabo estaba dentro de lo previsible, conforme a las normas que cada uno de los integrantes del grupo ha forjado y suscrito en solidaridad con los demás.⁴⁴ En consecuencia, no estamos ante ese comportamiento inesperado surgido, por ejemplo, al calor de alguna asamblea, en el que más tarde *no nos reconocemos* y que también puede encarnar alguna manifestación de extrema violencia.⁴⁵ En el caso que consideramos no hay posibilidad alguna de desconocer como *propio* el acto realizado, pues se trataría del resultado de un proyecto común libre y reflexivamente asumido, como con mucha probabilidad ocurre –yendo más allá del examen de Sartre, por cierto– en los grupos terroristas, en que esa doble faz de la violencia aludida más arriba no es difícil de reconocer.

Al respecto, nos permitiremos una breve digresión para destacar, partiendo de un esquema bastante esclarecedor, que en un grupo juramentado de tipo terrorista la violencia se desenvuelve en un plexo relacional de carácter fundamentalmente triádico: el agresor, la víctima y un tercero que debe ser atemorizado por el trato brindado a aquélla.⁴⁶ La "efectividad" del acto terrorista guarda relación directa con el grado de temor generado por éste. Por tanto, aquí también el temor representa un factor esencial para la *cohesión* del grupo, pero lo hace según dos direcciones; una, que cohesiona desde dentro: el grupo no admite deserción ni traición, cualquiera de sus miembros es un verdugo potencial de los demás. Otra, que lo hace desde fuera: si el grupo no inspira temor a potenciales víctimas se muestra ineficaz y pierde su razón de ser. Pero en toda esta trama subyace, como base de sustentación, la efectividad del juramento en connivencia con el terror. El terror, o la amenaza del mismo, aparece, así, como el medio más apropiado para la consecución del

⁴² Op. cit., p. 101; *Critique*, pp. 533-534.

⁴³ Cfr. op. cit., p. 104; *Critique*, pp. 536-537.

⁴⁴ Conviene no perder de vista que en toda esta trama el juramento que sirve de base se sustenta, a su vez, en una *decisión* constantemente renovada por la sola permanencia en el grupo. Cuando el juramento pierde esta base de sustentación –la decisión–, deviene simple *creencia*; cfr. Sartre, *El idiota de la familia. Gustave Flaubert, de 1821 a 1857*, vol. I; traducción de Patricio Canto, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1975, pp. 510-511, 577.

⁴⁵ Acerca de la presión que un *hecho social* –tal como una asamblea– puede ejercer sobre los individuos, véase *Las reglas del método sociológico*, de Émile Durkheim; traducción de Aníbal Leal, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1976, p. 32.

⁴⁶ Cfr. Mkhondo, Rich, "Terrorismo", en Gutman y Rieff (directores), *Crímenes de guerra*; edición española de Cristóbal Pera. Grupo Editorial Random House Mondadori, Barcelona, 2003, pp. 404-408.

fin;⁴⁷ sin la mediación del juramento –explícito o sobreentendido– la amenaza de dispersión sería permanente y pondría en riesgo la supervivencia del grupo. Cualquier atisbo de arrepentimiento o debilidad es conjurado por la tácita y permanente reactivación del juramento que aparece “legitimando” la violencia en cuanto reacción a una amenaza real o imaginaria, interna o externa. El arrepentimiento, la crítica o la debilidad, en consecuencia, se tiñen de ilegitimidad en la medida en que encarnan negaciones prácticas del juramento, con toda la carga de peligro que ello encierra para el grupo, situación que, a su vez, representa cierta neutralización –o suspensión– de aquel otro peligro, el que se cierne sobre las posibles víctimas del grupo. Por ello, vemos en el integrante de un grupo terrorista la contradictoria figura de un ser doblemente temeroso que, en medio de su odio y resentimiento, vive prisionero de su propio temor a no *inspirar* suficiente miedo y no sólo de su temor a no *sentir* suficiente miedo.

5. La teoría sartreana de los conjuntos prácticos nos lleva del grupo juramentado a la *organización* y a la fraternidad-terror, fase esta última en que la violencia adquiere visos cada vez más nítidos de *contraviolencia*, por cuanto se trataría de una *respuesta* violenta a la violencia que directa o indirectamente se cierne sobre el grupo.⁴⁸ La figura de la fraternidad-terror es la fraternidad de todos los integrantes de la organización que, con vistas al bien común, exige métodos que cubren una amplia gama que va desde el diálogo persuasivo hasta las purgas masivas. En todo caso, Sartre deja en claro que el objetivo de la fraternidad-terror no es tanto el de eliminar o neutralizar al disidente como el de recuperarlo en beneficio de la meta común de la organización. Así, la fraternidad-terror refleja las necesidades y peligros que afectan a la organización; por ello exige una fidelidad *juramentada*. De este modo, el juramento muestra su faceta más profunda por cuanto aparece “como libre límite de la libertad [...] [pues] mi propia libertad se vuelve contra mí como Otra en tanto que es Otra para los Otros.”⁴⁹ De aquí, entonces, el carácter cuasi-paradójico que ofrece el despliegue de una libertad que se vuelve contra sí misma a través de otra libertad, en un juego de reconocimiento recíproco –teñido de amenaza– en que se pone en peligro la propia libertad precisamente para seguir siendo libertad. Nos encontramos aquí ante lo que Sartre llama “violencia positiva”⁵⁰ y que, como hemos adelantado, puede adoptar la forma de una contraviolencia, la que, en este caso específico, se sustenta en una violencia vivida como *violencia-amistad*,⁵¹ surgida, precisamente, contra una eventual disolución en la serialidad, posibilidad percibida como violencia. De modo que, en la figura del Terror, la violencia se halla dirigida contra la serialidad y no contra la libertad, pues, como ya se ha consignado, se trata de que la libertad libremente se inserte en un juego de violencia recíproca que, por su reciprocidad misma, adquiere, al menos *para*

⁴⁷ Un estudioso de la historia soviética, Walter Laqueur, comparando las purgas de Stalin con las actitudes de Hitler y Mussolini frente a sus opositores, sostiene que estos dos últimos no necesitaron propiamente de purgas (salvo aquella motivada por la “Noche de los Cuchillos Largos”, en Alemania) pues les habría resultado suficiente, para disuadir a sus posibles enemigos, con la *amenaza* del terror. Cfr. W. Laqueur, *Stalin. La estrategia del terror*; traducción de Aníbal Leal, Ediciones Vergara-Grupo Z, Barcelona, 2003, p. 81.

⁴⁸ El sentido fundamental de la contraviolencia radica, según Sartre, en encarnar la respuesta ante una agresión o en el intento de terminar con algún tipo de opresión; cfr. *Cahiers*, p. 216.

⁴⁹ *Crítica*, II., p. 185; *Critique*, pp. 610-611.

⁵⁰ Cfr. op. cit., p. 109; *Critique*, p. 541. La violencia positiva se encarnaría en las diversas *fraternizaciones* que surgen en la dinámica de la consolidación del grupo; la de tipo negativo se aprecia en la *eliminación* de aquellos individuos que representan un obstáculo o un peligro para el grupo.

⁵¹ Cfr. op. cit., p. 106; *Critique*, p. 538.

quienes la ejercen, rango de legitimidad. Es preciso aclarar, sin embargo, que el hecho de que en este caso la violencia no se encuentre dirigida expresamente contra una libertad está lejos de excluir que esta libertad, como resultado del complejo juego de reciprocidades, no resulte negada. En algún momento de toda esta trama de carácter dialéctico ello habrá de ocurrir, pero sin que esto obedezca a un *propósito* de negación por parte de quienes ponen en movimiento el proceso negador. Como sostiene Sartre, la dialéctica no sólo es hecha por el hombre sino, a la vez, es *sufrida* por éste.⁵² Al respecto, conviene no olvidar que es la reflexión filosófica la que hace aflorar los diversos momentos dialécticos con su consiguiente espiral de negaciones. Y así como el ser humano que nos describe el autor de *El ser y la nada* hace surgir valores como si fuesen perdices,⁵³ del mismo modo hará aparecer negaciones y *momentos dialécticos* allí donde despliegue su actuar.⁵⁴ De esta manera, el hombre diseñado por la *Crítica* es el ser por el cual no sólo la nada y la libertad vienen al mundo sino, también, la dialéctica ... y la violencia.

El examen realizado por Sartre en torno a los grupos y la violencia aneja a su consolidación deja en claro que la *institucionalización* de aquéllos no termina con el clima de violencia que los engendró. Por el contrario, éste seguiría siendo la base de sustentación –no deseada, por cierto– para el despliegue de una libertad que se debate en un mundo transido de escasez. Es más, resultaría propio de la institución el que ésta se sostenga por las llamadas "fuerzas del orden", encargadas, precisamente, de hacer reinar el orden... pero mediante la violencia,⁵⁵ relación cómplice entre orden y violencia que Sartre ya destacara desde los tiempos de la liberación de París.⁵⁶

Lo anterior contribuye, naturalmente, a facilitar la “autodomecación sistemática del hombre por el hombre.”⁵⁷ Es el momento de la institucionalización del grupo, en que la violencia presenta, como ocurría con la dialéctica, un doble aspecto: por una parte, se la practica –de un modo directo, tomando parte activa en ella, o bien indirectamente, asumiendo una actitud cómplice con el sistema en que se sustenta la violencia–; por otro, se la padece. Pero se trataría de un padecimiento igualmente cargado de complicidad, en la medida en que el ser humano institucionalizado deviene un agente del proceso mismo de institucionalización. Luego, se consagra la violencia y la complicidad, a la vez que el sacrificio de la soberanía que cada individuo, por su propia condición de ser humano, encarna. Nos encontramos, entonces, con que la célebre condena a la libertad tematizada por Sartre en *El ser y la nada* –y aclarada en los *Cahiers*⁵⁸– cede su lugar, en la *Crítica*, a otra condena: aquélla que destina al hombre, en tanto inmerso en una sociedad hija de la violencia, a ser siempre un potencial enemigo del hombre.

⁵² Cfr., entre otros lugares, *Crítica*, I, pp. 165, 168, *Critique*, pp. 151, 154, así como *Marxismo y existencialismo*, p. 39.

⁵³ Cfr. *El ser y la nada*, p. 74; *EN*, íd. Esta indisoluble relación entre el ser humano y los valores también la podemos encontrar, entre otros muchos lugares, en la obra de Sartre sobre Genet, donde el filósofo sostiene categóricamente que “El objeto propio de la libertad es el valor.” *San Genet. Comediante y mártir*; traducción de Luis Echávarri. Editorial Losada, Buenos Aires, 1967, p. 407.

⁵⁴ Cfr. Sartre, *Sartre en el Brasil. La conferencia de Araraquara*; traducción (del portugués) de Gonzalo Mallarino. Edición bilingüe francés-español; Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1987, pp. 75, 77.

⁵⁵ Cfr. *Crítica*, II, p. 273, nota.; *Critique*, p. 690. Acerca de esta relación entre orden y violencia, véase de Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*. Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1995, especialmente pp. 39-40, 45, 65 ss.

⁵⁶ Cfr. Sartre, “¿Qué es un colaborador?”, en *La república del silencio*, p. 34.

⁵⁷ *Crítica*, II, p. 275; *Critique*, p. 692.

⁵⁸ Cfr. *Cahiers*, pp. 447-449.