

43

Año XXII
Enero-Junio 2021
ISSN 1665-3319

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

- JOSÉ ALEJANDRO MENDOZA TOVAR Síntesis de la historiografía filosófica sobre la Modernidad en el siglo XVIII novohispano
- LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE Sloterdijk *Dies irae*
- ANA MATÍAS RENDÓN El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio

Dossier: Nuevas perspectivas fenomenológicas...

- CELIA CABRERA Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl
- IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ Tenemos razón para rebelarnos...
- MICAELA SZEFTTEL Emociones, comunidad y cultura...
- ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO Husserl y la construcción del yo ideal...
- KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES Cuerpos de la pandemia en Perú...



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

TENEMOS RAZÓN PARA REBELARNOS: SUBJETIVIDAD, VIOLENCIA Y VULNERABILIDAD. JEAN PAUL SARTRE Y EL PROYECTO DE UNA FENOMENOLOGÍA CRÍTICA

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Veracruzana
iquepons@uv.mx

Resumen

El objetivo del artículo es evaluar la relación entre violencia y subjetividad con relación al problema de la violencia en la filosofía de Jean Paul Sartre, todo ello en el contexto del giro crítico de la fenomenología. En este sentido sugiero que la violencia, comprendida como fenómeno de sentido, no se explica desde una perspectiva meramente instrumentalista, como un recurso entre otros para alcanzar fines prácticos, sino que, como observaremos a continuación, la violencia supone una distorsión de la relación entre medios y fines en el contexto práctico, todo ello fundado en la estructura interna de la subjetividad. Así, para explicar la diferencia entre violencia y contra-violencia en Sartre, vuelvo la atención a la relevancia de la vulnerabilidad como fuente de orientación ética para la constitución de subjetividades en resistencia, en diálogo con la explicación de Bolívar Echeverría de la violencia dialéctica.

Palabras clave: dialéctica, existencialismo, fenomenología, contra-violencia, praxis.

Recepción: 8 de septiembre, 2020. **Revisión:** 20 de noviembre, 2020. **Aceptación:** 8 de diciembre, 2020.

WE ARE RIGHT TO REVOLT: SUBJECTIVITY, VIOLENCE AND VULNERABILITY. JEAN PAUL SARTRE AND THE PROJECT OF A CRITICAL PHENOMENOLOGY

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Veracruzana
iquepons@uv.mx

Abstract

The aim of this paper is to evaluate the relation between violence and subjectivity with respect to the problem of vulnerability in the philosophy of Jean Paul Sartre, in the context of the critical turn in phenomenology. In this regard I suggest that violence, understood as a phenomenon of sense, is not explained from a mere instrumental perspective, as a resource among others in order to accomplish practical goals, but as we will observe, violence supposes a distortion of the relation between means and aims in the practical context, based in the inner structure of subjectivity. Thus, in order to explain the difference between violence and counter-violence in Sartre, I turn my attention to the relevance of vulnerability as a source of ethical orientation for the constitution of subjectivities in resistance, in dialogue with Bolívar Echeverría's account of dialectical violence.

Keywords: dialectics, existentialism, phenomenology, counter-violence, praxis.

Received: September 8, 2020. **Revised:** November 20, 2020. **Accepted:** December 8, 2020.

Tengo todo el derecho a quemar y a romper. No le voy a pedir permiso a nadie, porque yo estoy rompiendo por mi hija. Y la que quiera romper que rompa, y la que quiera quemar que queme, y la que no, que no nos estorbe.

ELIDETH YESENIA ZAMUDIO

No hay acto de ternura que pueda borrar las marcas de la violencia, sólo la violencia misma puede destruirlas.

JEAN PAUL SARTRE

En su ensayo “De la violencia a la violencia” Bolívar Echeverría resume bien las contradicciones de hablar de violencia en el contexto político contemporáneo:

Contemplar simplemente la posibilidad de su uso [el de la violencia] en la impugnación del *establishment* parece expresar no sólo una desconfianza en la capacidad de la democracia liberal de ser vehículo de una solución efectiva de la injusticia social, sino una disposición a deshacerse de la democracia moderna en su conjunto, de la política civilizada en general. (2006: 59).

La emergencia de diferentes movimientos de protesta por los derechos de las mujeres, de los grupos indígenas; las manifestaciones públicas en contra de abusos policiales con claros tintes de odio racial, en Estados Unidos, nos devuelven a la pregunta por el sentido y recurso a la violencia en medio del fracaso de la promesa de igualdad de los así llamados regímenes democráticos.

Así, como dice Echeverría, desechar la posibilidad del recurso a la violencia, comprendida siempre en este caso como una contra-violencia, el último recurso de una situación opresiva, por controvertido que pueda resultar

parece implicar la aceptación de una condena de la sociedad a seguir la inercia que la mueve actualmente, es decir, a reproducir esa injusticia indefinidamente y a responder con su “violencia legítima” —que no descarta llegar al genocidio— a los brotes de “resistencia salvaje” que tal reproducción de la injusticia social no puede menos que provocar (2006: 59).

Ciertamente, la enorme dificultad que afronta una política de izquierda, en la medida en que asuma como su eje programático, de acuerdo con Echeverría, “violentar el curso de la historia, interrumpir el *continuum* de su acontecer establecido”, es mantener su programa de tal manera que “su acción violenta no se desenvuelva por las vías de la violencia desesperada, puramente destructiva, guerrera o militarista, que tal vez hace medio siglo pudieron todavía ser transitables” (2006: 60).

Medio siglo antes Sartre ponía los polos del problema en los siguientes términos:

Si la violencia hubiera comenzado esta noche, si ni la explotación ni la opresión hubiesen existido en la tierra, quizás la no violencia ostentada podría aplacar la querella. Pero si el régimen entero y hasta vuestros pensamientos no violentos están condicionados por una opresión milenaria, vuestra pasividad sólo sirve para colocaros del lado de los opresores (1968: 135).

Lo que sugiere Sartre en su famoso y controvertido prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, lejos de las acusaciones de apología de la violencia de las que ha sido objeto, es que la decisión no es entre violentos y no violentos, sino entre legitimación, muchas veces tácita, de la violencia de los opresores o la violencia de los oprimidos como un fenómeno que hay que entender en términos de una respuesta, muchas veces desesperada, de contra-violencia. Por otro lado, no hay que olvidar que Sartre no le habla al mismo público al que habla Fanon, Sartre escribe el prólogo para los europeos, herederos de un pasado de colonización, para que la cultura europea asuma las consecuencias de su propia historia y tome partido:

Este libro no tenía ninguna necesidad de un prefacio. Tanto menos que no se dirige a nosotros. Sin embargo, yo se lo puse para llevar la dialéctica hasta el fin: también a nosotros, las gentes de Europa, se nos descoloniza: eso quiere decir que se extirpa, mediante una operación sangrienta, el colono que está en cada uno de nosotros. Mirémonos, si tenemos valor para ello, y veamos en lo que nos hemos convertido (1968: 134).

Esta cita es clave, y es preciso leerla en los mismos términos de la filosofía sartreana “mirémonos”, dice Sartre, ¿qué puede decir esto? En sentido estricto y desde la pura contemplación individual que proyecta su propio yo, el resultado es la imagen que cumple la exigencia de estabilidad del ser-para-sí (Sartre: 1998). El europeo se mira a sí mismo y otorga a sus acciones el sentido de civilización. La irrupción de la violencia de los oprimidos expresada en los movimientos de liberación nacional pone en entredicho esa narrativa civilizatoria; el otro, en el ejemplo de Sartre “el negro”: los mira, desplazando así la centralidad de su punto de vista, su perspectiva, vulnera la narrativa civilizatoria, la interpela. Así, la irrupción violenta de las protestas exhibe una violencia más honda, oculta por la indiferencia de las así llamadas democracias occidentales y sus valores abstractos, que Sartre no duda en denunciar en su complicidad. ¿Han cambiado las cosas desde entonces?

La aclaración del problema, más allá de la revisión histórica de los movimientos sociales y la reorientación de los conflictos políticos, exige un momento reflexivo más elemental que consiste en la pregunta sobre si es posible traer a presencia la inteligibilidad misma del fenómeno de la violencia como fenómeno humano. Es decir, en alguna medida, incluso interpretaciones dialécticas de la violencia como las de Echeverría podrían presuponer la instrumentalización de la violencia como mero medio que deja intactas tanto la intención como las metas de quien recurre a ella. Uno de los más arduos problemas que impone el fenómeno de la violencia, como veremos a continuación, es que difícilmente puede reducirse a un recurso táctico dentro del repertorio de acciones de la acción política; más bien ésta exige ser comprendida en el contexto de un proceso de transformación o descomposición social en la cual, por un lado, no sólo tiene lugar una constitución de sentido que modifica tanto al

agente como a los fines de la acción (Jeler, 2020), sino también, por otro lado, formas de exterioridad, de vulnerabilidad, que exigen replantear los términos del discurso que legitima los poderes fácticos en circunstancias históricas dadas.

En las siguientes páginas, intento sugerir algunos vectores conceptuales para una reflexión en torno al fenómeno de la violencia en relación con el sentido de la acción humana, desde una perspectiva orientada hacia la experiencia, es decir, fenomenológica. Para ello, por un lado, sugeriré la posibilidad de reconducir el fenómeno de la violencia al carácter originario del conflicto inmanente a la estructura de la subjetividad, de acuerdo con la ontología dialéctica de Sartre. Para tal efecto, me serviré de los trazos de una sistematización preliminar de la relación entre subjetividad y violencia en algunos escritos de Sartre, que resultan pertinentes para una crítica fenomenológica de la violencia.

La violencia, como veremos a continuación, es sobre todo un fenómeno social fundado en un complejo de comportamientos y actitudes humanas, mediado por el entramado histórico de relaciones de sentido cuyos efectos, muchas veces devastadores, casi siempre son difíciles de anticipar o controlar en sus alcances. Sin embargo, quien recurre a la violencia confiere cierta confianza en el resultado positivo del azar, cuyo fundamento es la exigencia asumida de forma tácita, o en el lenguaje de Sartre, pre-reflexiva, de la supresión de la propia vulnerabilidad.

Entre los estudios recientes más destacables que se han ocupado del tema de la violencia en Sartre en los últimos años, se encuentra el trabajo de Cirprian Jeler (2020) donde se sugiere una sistematización puntual del análisis del tema en los *Cuadernos para una moral* de Sartre en clave de una conceptualización no instrumentalista de la violencia. Mi contribución en estas páginas es un intento de ampliación parcial de la propuesta de Jeler hacia el énfasis en un tema casi marginal, pero, a mi juicio, en los escritos de Sartre: el lugar de la vulnerabilidad en su teoría de la subjetividad y la descripción del fenómeno de la violencia. La violencia no sólo tiene como correlato la vulnerabilidad de quien la padece, es decir, la asunción de que se ejecuta sobre un organismo susceptible de padecer daño, sino que la ejecución de una acción violenta revela siem-

pre un excedente del control sobre el resultado de tales acciones: un excedente que, como parece sugerir Sartre, al final del día también se sufre.

En este sentido, Sartre muchas veces insiste en que, una vez ejecutadas las acciones, en cierto modo, dejan de pertenecernos y son reappropriadas, relanzadas, incluso contra los que iniciaron el movimiento que articula su sentido. La acción tiene una dirección, un proyecto de apropiación de la realidad como realización de la libertad, pero en cada ejecución tiene lugar un enrarecimiento pasivo que ahora le pertenece a la colectividad histórica, y nos coloca en nuevas situaciones por afrontar. Esta condición que en cada caso soy irremediamente y que constituye el punto de partida de la permanente persecución de sí y huida de lo que se ha sido, característico de la existencia humana (Sartre, 1998: 453) es precisamente aquella que funda nuestra irrenunciable condición vulnerable. Sin embargo, así como la violencia no es una condición natural sino el resultado de procesos históricos, en esa misma medida, las formas de la vulnerabilidad son también correlativas al desarrollo de la historia en contextos dados.

Así, en este trabajo propongo considerar la vulnerabilidad, de acuerdo con las premisas implícitas que encontramos en la fenomenología de la praxis de Sartre, en diálogo con la sistematización propuesta por Jeler, como un vector de orientación para comprender mejor el sentido de la violencia, y así reevaluar las formas de resistencia en clave de lo que sugiere Bolívar Echeverría al final de su ensayo *violencia pacífica*. De este modo, la violencia dialéctica, de acuerdo con Echeverría, de una política de izquierda consciente del carácter originario del conflicto y de la irreductible vulnerabilidad de la condición humana

es una “violencia pacífica” (valga el aparente oxímoron: no reacciona en los mismos términos en que está hecha la declaración de guerra del Estado moderno contra todo brote de rebeldía). Pero es una violencia que no renuncia a destruir el aparato y los “usos y costumbres” que reproducen la subsunción capitalista, y que reprimen, ya sea en silencio y por las buenas o también escandalosamente y por las malas, la subjetividad política del ser humano (Echeverría, 80).

De este modo, y siguiendo a Sartre, los polos del problema están en la decisión entre violentos y no-violentos sino en el conflicto entre la violencia abstracta y asumida en mala fe, la del opresor, y el reconocimiento del sentido (y los problemas) de la violencia dialéctica como respuesta a esa opresión, que en su figura más radical no puede ser sino una crítica de toda forma de violencia desde la vulnerabilidad, una violencia pacífica. Por ello, una posibilidad no lejana de lo que podemos encontrar en la obra de Sartre, y frente al discurso pacificador en abstracto, es insistir en la relevancia de la vulnerabilidad en la constitución de las formas de subjetividad en resistencia. Las cuales, sin renunciar al recurso último de la violencia, desenmascaran el verdadero rostro de posiciones supuestamente pacifistas y conciliadoras, obcecadas en no reconocer la raíz del conflicto, en una indiferencia cruel, cómplice de la opresión.

¿Qué es la subjetividad?

El enfoque que Sartre propone para analizar el fenómeno de la violencia está centrado fundamentalmente en la experiencia subjetiva, con énfasis en la dialéctica entre el agente violento y quien padece la violencia. El primer paso para dar cuenta de la configuración del sentido de este fenómeno nos conduce a un balance preliminar del lugar del conflicto en constitución de la subjetividad que aparece en el proyecto de Sartre. Para Sartre el centro de la consideración de la vida subjetiva es la dimensión afectiva y práctica; esto vale no sólo para su consideración individual sino también para la descripción del comportamiento de los grupos y las colectividades. En esa misma medida, la violencia no es una situación accidental o eventual, sino que constituye una posibilidad existencial de la subjetividad fundada a su vez en un conflicto inalienable, no sólo entre subjetividades sino en el interior de la propia constitución de la subjetividad.

Esta tesis sienta sus bases en una de las hipótesis de trabajo más importantes de Sartre, que acompaña el desarrollo de su obra desde sus primeros escritos y hunde sus raíces en su apropiación de la fenomenología: el yo de la reflexión es constituido, no constituyente (Sartre, 2013;

1998: 222-227; 2013, 52). Para Sartre, ciertamente, toda conciencia no sólo es conciencia de algo sino conciencia de sí, pero esta referencia a sí mismo ocurre a un nivel pre-reflexivo que es diferente de la tematización hacia la vida de conciencia a la manera de un objeto y, en consecuencia, a la objetivación de algo así como un yo. De este modo, según Sartre, el yo en realidad se trata de una especie de trascendencia que permite articular la unidad de los estados y las acciones con respecto a un polo de atribución (Sartre, 2013: 69) pero a la manera de algo que se ha sido: el sí mismo de la *ipseidad* del ser para-sí no es un yo objetivo sino la auto-referencialidad de la trascendencia del proyecto que en cada caso somos (Sartre, 1998: 157-159). Siguiendo a Heidegger, la esencia del ser-para-sí es el resultado de sus efectuaciones y sobre todo sus posibilidades proyectadas en lo que todavía no es, o lo que ha dejado de ser.

Estas tesis, desarrolladas por Sartre entre 1936 y 1943, reaparecen casi veinte años después, en su conferencia de Roma de 1961 (Sartre, 2013) incorporando el viraje hacia el materialismo, aunque con algunas variaciones conceptuales. En la conferencia de Roma, el argumento reaparece en sus líneas básicas en la lección pública de 1947 *Conciencia de sí y conocimiento de sí*. La reiteración de las tesis fenomenológicas nos da cuenta de cómo Sartre mantuvo la vigencia de su descripción de la subjetividad a lo largo de su trayectoria filosófica.

Sartre, en consonancia con su apropiación fenomenológica y dialéctica, no sólo del pensamiento de Husserl sino sobre todo de Heidegger, sugiere que para comprender la existencia humana es preciso pensarla en relación con la exigencia de sentido que supone el estar siempre trascendida hacia sus posibilidades, esto es, hacia el futuro, y en consecuencia a su acción. En ese sentido, como sugiere Stigliano (1983: 52), la teoría social que sucede a su ensayo ontológico es próximo al pensamiento temprano de Marx, pues para Sartre el sentido de lo social es el resultado de la praxis individual de una multiplicidad entrelazada de subjetividades en grupos y colectivos.

La subjetividad se explica, por tanto, en relación con una situación dada y su manera de afrontar los retos que le presenta, y no en relación con la identidad de un yo absoluto. Lejos del dualismo con el que a veces se ha

caracterizado la ontología de Sartre, su descripción tiene por fin mostrar la interrelación asimétrica entre ser y subjetividad, toda vez que la naturaleza es indiferente a nuestros designios y, más bien, en cierto sentido es la conciencia la que depende de un *factum* que ella no eligió y de la cual, no obstante, es responsable: su propia existencia. Por otra parte, la conciencia se dice del ser que hace manifiesto, y al mismo tiempo, ella constituye la instancia de manifestación de todo lo que es. En alguna medida, como diría Marx, no es la conciencia la que determina al ser sino el ser el que determina la conciencia, pero lo hace a la manera de condiciones materiales que motivan la praxis sin la cual en sentido estricto el ser no se manifiesta ni hay mundo. El mundo no es independiente de la acción humana sino, por el contrario, el mundo es un mundo histórico constituido en la praxis humana.

La subjetividad, por otra parte, se caracteriza no sólo por hacer manifiesto al ser sino también y, sobre todo, por incorporar la negatividad en el mundo en la manera de la negación y la apertura hacia lo posible. Para Sartre, lo propio de la conciencia es estar dirigida más allá de sí misma, lo cual, por un lado, no hace que las cosas se disuelvan simplemente en la conciencia (1998: 25) ni nos entrega las cosas como un absoluto independiente de nuestra experiencia. Por el contrario, “conciencia y mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella” (1965: 26). Sin embargo, la correlación entre conciencia y mundo es caracterizada por Sartre en términos de una tensión:

Conocer es “estallar hacia”, arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza, no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí fuera de él, fuera de mí (1965: 26).

Por otra parte, no sólo tiene una relación negativa con el ser, al ser ella misma conciencia de aquello que ella no es, sino consigo misma. La referencia a sí comprendida como tematización de su propia actividad

como si se tratara de un objeto niega, en el lenguaje de Sartre (“oculta”, diríamos con Heidegger), su propia esencia como aquello que sólo es existiendo, es decir, aquello que es siempre más allá de sí, trascendida en su referencia intencional hacia aquello de lo que es conciencia. Es gracias a la conciencia que es posible la diferencia que determina el ente al introducir la negatividad en el ámbito del ser, y ella misma se determina de forma negativa. De este modo, cuando Sartre más adelante en su tratado ontológico define, a diferencia de Heidegger, la relación con los demás no como co-existencia y colaboración sino en términos del conflicto, no está haciendo una descripción antropológica sino de carácter ontológico-existencial. De este modo, el tránsito hacia lo que él mismo describe como una antropología estructural e histórica en *Crítica de la razón dialéctica* en realidad es derivado de la aclaración ontológica de la existencia. La violencia, por tanto, es una manifestación extrema del conflicto insuperable y constitutivo de la propia subjetividad consigo misma y con los demás; siempre presente, aunque de formas más explícitas o más atenuadas.

La aclaración fenomenológica y existencial de la violencia precede a cualquier ponderación acerca de la legitimidad moral de la violencia. Para Sartre, por otra parte, no hay tal restauración de un orden o restablecimiento de la paz, como se dice muchas veces en el discurso político: la paz puede ser ciertamente una meta deseable, pero su aspiración consecuente debe partir del hecho de que el conflicto no es un accidente sino una dimensión constitutiva de la existencia humana, individual y colectivamente, así como de la configuración misma del mundo, como un mundo histórico.

Por tanto, de acuerdo con la filosofía de Sartre, la aclaración del tema de la violencia tiene tres niveles entrelazados: 1) los presupuestos existenciales que están en la base del conflicto como relación originaria de la subjetividad consigo misma, con el mundo y con los demás (Sartre, 1998: 473), 2) el análisis fenomenológico de la praxis humana instanciado en la descripción de la violencia (Sartre, 1992: 172), y 3) el análisis socio-histórico de la violencia en contextos situados (Sartre, 1979).

El proyecto de una consideración fenomenológica y dialéctica de la violencia

El problema de la violencia aparece tematizado por lo menos en tres escenarios en la obra filosófica de Sartre. Por un lado, ésta se encuentra considerada, aunque de forma tácita y más bien abstracta, en el contexto de las relaciones concretas con el otro, habitadas por el conflicto de acuerdo con *El ser y la nada*; más adelante tenemos la descripción fenomenológica explícita en *Cuadernos para una moral*, donde no sólo tiene lugar una fenomenología de la acción humana, sino que de origen los análisis se realizan bajo el crisol de la historia, y finalmente el análisis de *Crítica de la razón dialéctica*, donde incorpora la dinámica de los grupos, el tema de la escasez y la historicidad, es un referente explícito dentro de su enfoque.

La violencia, por tanto, no sólo es una forma de relación concreta con el otro, ni se reduce a mero instrumento, sino que constituye una manera de asumir la propia subjetividad: comprender la violencia es comprender, según Sartre, al violento y la forma en la que asume su propio proyecto.

Una de las claves para comprender la fenomenología de la praxis humana que propone Sartre, incluido dentro de este ámbito el problema de la violencia, es que el origen del conflicto no es el resultado de un mero desacuerdo que pueda satisfacerse en actitudes de concordia o colaboración. A diferencia de Heidegger, por ejemplo, para Sartre el conflicto es originario y éste resulta no de malas actitudes de unos contra otros sino de la relación entre la subjetividad como proyecto y su propia facticidad.

La palabra violencia, dice Sartre, viene de *vis* que en latín es fuerza. La fuerza produce efectos al actuar en conformidad con la naturaleza de las cosas, comprendida como fuerza es la unidad trascendente de momentos asumidos en su positividad. Así, en fenomenología diríamos que la fuerza es la afirmación de una potencia a actuar, un yo-puedo, o la concreción o actualización de la disposición facultativa de movimiento (Landgrebe, 1982: 79). Sin embargo, de acuerdo con Sartre, hablamos de violencia cuando a tal afirmación corresponde en sus efectos, más allá de la positi-

vidad que proyecta, la destrucción o alteración de un estado de cosas. En esa medida, sugiere Sartre, la violencia es una forma de afirmación de la fuerza: “puede haber violencia sólo cuando la resistencia es la resistencia de una *forma*, esto es, la unidad orgánica de alguna diversidad” (Sartre, 1992: 171). Descorchar una botella, por ejemplo, es fuerza; romperla, violencia. La violencia es por tanto una fuerza inadecuada, y en ese sentido es el fracaso de origen en el uso de la fuerza (Sartre, 1992: 171).

Por otra parte, en un sentido más específico la violencia tiene lugar en referencia a seres vivientes en el nivel que pueden ser asimilables a la experiencia humana. Aquí Sartre sugiere ejemplos de algunas especies de mamíferos como perros, caballos (Sartre, 1992: 172). Por otro lado, también se puede hablar de violencia cuando lo que opone su fuerza es destructible cuando las leyes que se suspenden son humanas. Así, el sentido de la violencia es siempre destruir o someter no sólo una fuerza en dirección contraria de la mía, sino aquella que exhibe o manifiesta otra voluntad, una voluntad que se somete. Este punto es clave porque revela el correlato implícito de la violencia: la vulnerabilidad. En este caso comprendemos vulnerabilidad como la condición de ser susceptible al daño y la disminución de la potencia a actuar, debido a una frustración del sistema de disposiciones facultativas, en particular, la de libre despliegue del movimiento.

La violencia no es simplemente el recurso de la fuerza para obtener un fin (Sartre, 1992: 172), no se trata de que el fin justifique los medios, “sino que los medios que justifican el fin al conferirle un valor absoluto a través de la violencia (sacrifican la totalidad del mundo por el fin)” (Sartre, 1992: 173). Ahora bien, la violencia como acción es una operación en el mundo, se trata de una forma de apropiación del mundo, pero a través de su destrucción.

Por otra parte, en su artículo Janes distingue diferentes características que hacen de la comprensión sartreana de la violencia un asunto que no se puede reducir a su dimensión instrumental. En primer lugar, para Sartre la violencia, como hemos dicho antes, no se refiere exclusivamente a un comportamiento entre agentes humanos sino de la disrupción con las leyes de la naturaleza, es decir, no es usar la fuerza sino excederse

en la fuerza hasta el punto de la destrucción del comportamiento regular de un sector de la naturaleza, como vimos con el ejemplo de la botella. La violencia es una relación con respecto a la destructividad de la subjetividad como algo que el sujeto no sólo produce, sino que hace manifiesto en el mundo (Jeler, 2020: 241).

En segundo lugar, la violencia no es un recurso entre otros, sino que supone un comportamiento que rebasa lo que podríamos llamar el comportarse pragmático con respecto a un útil. La violencia no es un útil dispuesto con respecto a una serie de acciones posibles sino la imposición de la voluntad sin importar la medialidad de los útiles (Jeler, 2020: 244). Finalmente, el carácter improductivo de la violencia es que en alguna medida presupone la realización del fin como algo consumado, de modo que se insiste en el carácter no medial, no utilitario de la violencia. No quiero golpear a alguien con quien no estoy de acuerdo para probar que estoy en lo cierto, sino porque estoy en lo cierto, tengo derecho a golpearlo (Sartre, 1992: 208; Jeler, 246). Por otro lado, Jeler destaca el carácter contra-productivo de la violencia, y finalmente el anti-productivo de acuerdo con la descripción de Sartre. El primero se refiere a la absolutización de los fines del que actúa con violencia (Sartre, 1992: 173; Jeler, 250). El violento subvierte la relación entre medios y fines al convertir la meta como un absoluto al punto de la completa desestimación del universo entero comprendido, ya no como medio sino como obstáculo con respecto al fin, obstáculo que merece ser destruido; el segundo que exhibe la dimensión nihilista de la violencia es la destrucción de las metas (Sartre, 1992: 173; Jeler, 253).

A lo largo del ensayo lo interesante es que parece claro que, considerada la violencia en esta perspectiva, la acción violenta no tiene por objetivo el daño salvo en un margen muy específico de un acto que bien puede decirse que se trata de un acto intencional en un contexto de horizonte, en el lenguaje de Sartre, a la situación, donde daños puntuales, tácticos, pueden ser el objetivo de acciones efectuadas en una situación de violencia, pero también el daño puede ser la consecuencia de la situación violenta. Es decir, si Jeler tiene razón y en realidad lo propio de la descripción de la violencia en los *Cuadernos para una moral*, no es

la dimensión instrumental sino la transformación de la dinámica entre medios y fines lo que puede tener como consecuencia, no necesariamente premeditada, el daño de los involucrados en la situación. Esto permite replantear algunos aspectos de la “violencia dialéctica” según Echeverría, y su relación con la vulnerabilidad. Las víctimas de los entornos de violencia no sólo son víctimas de acciones puntuales que tienen por objetivo hacerles daño, lo cual implicaría en cierto modo un reconocimiento de su vulnerabilidad y ubica, por otro lado, el comportamiento violento en el régimen de la criminalidad, dejando intacta la violencia abstracta de un régimen de la opresión colonialista, capitalista o machista. Las víctimas de la violencia lo son también y quizá, sobre todo, con respecto a lo que podríamos llamar una situación de violencia generalizada, es decir, están a merced de una forma de violencia no instrumental, donde la relación entre medios y fines es desvirtuada pues la opresión consiste precisamente en no reconocer la alteridad de los oprimidos, los cuales son reducidos a meros recursos de un sistema que se tiene a sí mismo por fin absoluto. Por tanto, la contra-violencia de los oprimidos es una respuesta, no sólo a actos puntuales de violencia instrumental, lo cual podría considerarse en términos de mera venganza, sino la exigencia de libertad a través del último recurso ante una situación insoportable. Sin embargo, como Sartre sugiere en *Crítica de la razón dialéctica*, la cohesión de los grupos juramentados fundada en el miedo frente a una amenaza común y su devenir violentos puede dar lugar al terror que no se aleja de aquellas formas en las que se exige el cumplimiento de la meta en completa desconsideración de los fines: a cualquier precio.

Este riesgo, común a la violencia como a la contra-violencia, tiene su contrapunto en la vulnerabilidad: la contra-violencia es la respuesta desde el sufrimiento por la violencia opresiva, la cual por principio no reconoce ni su propia vulnerabilidad. La contra-violencia es en su origen una respuesta desde la vulnerabilidad, pero como todas las empresas humanas puede confundir su trascendencia con facticidad y devenir mala fe.

Tenemos razón para rebelarnos: vulnerabilidad y la deriva crítica de la fenomenología

Sartre no hizo una tematización explícita del tema de la vulnerabilidad, no obstante, como señalamos al principio de este trabajo la fenomenología de la vulnerabilidad es una de las claves de su descripción dialéctica de la estructura de la subjetividad. El tema de la vulnerabilidad aparece en *El ser y la nada*, aunque sin una tematización exclusiva, cuando Sartre menciona el tema de la exterioridad de mí mismo ante la mirada del otro.

En tanto que soy objeto de valores que vienen a calificarme sin que yo pueda obrar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy en *peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro (Sartre, 1988: 245).

Ahora compárese con este pasaje de su ensayo “El orfeo negro” que corresponde al mismo contexto de su polémico prólogo al libro de Fanon:

¿Qué esperaban ustedes cuando quitaron la mordaza que cerraba aquellas bocas negras? ¿Qué entonarían sus alabanzas? ¿Creían que iba a leer la adoración de los hombres negros cuando estos se alzaron de la tierra, contra la cual nuestros padres habían aplastado sus cabezas? He aquí a hombres de pie que nos miran, y les deseo a ustedes que sientan, como yo, el sobrecogimiento de sentirse vistos. Pues el blanco ha gozado durante tres mil años del privilegio de ver sin que lo vieran; eran mirada pura y la luz de sus ojos extraía todas las cosas de la sombra natural; la blancura de su piel era una mirada, era luz, condensada. El hombre blanco, blanco porque era hombre, blanco como el día, blanco como la verdad, blanco como la virtud, iluminaba la creación como una antorcha, sacaba a la luz la esencia secreta y blanca de los seres. Pero hoy los hombres negros nos miran y nuestra propia mirada se vuelve para adentro; ahora antorchas negras iluminan a su vez el mundo y nuestras cabezas blancas no son más que farolillos balanceados por el viento (Sartre, 1969: 146).

El blanco, en este caso, es confrontado contra su propia violencia, exhibido en su vulnerabilidad frente a la mirada de los excluidos. Esta mirada

los resitúa en el mundo, los revela como una pregunta para sí mismos, los pone en cuestión. Pero ese peligro no es una contingencia pasajera sino, como dice Sartre, la condición misma de nuestro ser-para-el-otro revelada por la mirada (Sartre, 1998: 328). Ahora, volviendo a lo que señala Sartre en *Cuadernos para una moral*, la forma abstracta de la violencia es una resistencia a ser mirado, es una exigencia a ser una libertad reconocida como libertad sin contradicción ninguna, sin ser mirada. Este es el sentido de la noción sartreana de contra-violencia, es la confrontación de la violencia abstracta a su propia contradicción. Lo que hemos querido sugerir aquí es recordar que esto ocurre precisamente porque la existencia es esencialmente vulnerable.

La mirada me manifiesta los *ojos* de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo. Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que *hay alguien*, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme en que estoy sin defensa; en suma, que soy visto (Sartre, 1998, 335).

En sus *Cuadernos para una moral* hay otra mención del tema de la vulnerabilidad que coincide con lo que señala en *El ser y la nada* y que permite observar mejor en su correlación explícita con el tema de la violencia.

A través de mí hay una vulnerabilidad del otro, pero quiero esta vulnerabilidad en la medida en que la sobrepasa y tiene que ser así para que él puede sobrepasarla [...] la vulnerabilidad, esta finitud es el cuerpo. El cuerpo para otros. Revelar al otro su ser-en-el-mundo es amarlo en su cuerpo (Sartre, 1992: 501).

La centralidad de la condición de ser vulnerable está de manifiesto en lo que llama Sartre el carácter de persecución y huida propio del ser-para-sí. Sartre caracteriza la dinámica pre-reflexiva de la conciencia en registro no teórico sino práctico, así, el carácter tendente de la subjetividad es tendencia-hacia, al mismo tiempo que huida-de, y en esa medida la impronta de las emociones resulta central para comprender su descripción de la vida subjetiva. En el caso de la vulnerabilidad, se vuelve manifiesta en relación con conductas que la exhiben, como el miedo, el odio y

el rencor, aunque también en la misma fuerza podríamos hablar de otras actitudes, como las que acompañan la entrega hacia el compromiso.

En realidad, cualquier circunstancia, en la medida en que es constituida para una conciencia que es no sólo conciencia de algo sino anticipación de sus posibles en el proyecto de su propia existencia, admite un margen de contingencia. Así, la exhibición cruda de la contingencia abierta de toda situación en general tiene su contraparte intencional en la apertura de la existencia como radicalmente vulnerable.

Por otra parte, como hemos dicho antes, la conciencia no sólo tiene conductas negativas hacia las cosas, sino hacia sí misma como conciencia, Sartre llama a esta conducta la mala fe. La conducta de la mala fe es una forma de supresión del carácter nihilizador de la acción humana manifiesta en el esfuerzo de confundir la trascendencia con la facticidad irreductible de un hecho. Así, quien afirma no sin resignación que no hay nada que cambiar, que las cosas siempre han sido de tal o cual manera, oculta una voluntad por reiterar que las cosas se mantengan en esa disposición, pero sin asumirlo de forma explícita. Así, en cualquier circunstancia, en la medida en que una conciencia es constituida no sólo como anticipación de sus posibles sino, como dice Sartre, en el hecho de que las posibilidades no estén aseguradas, hay un margen de contingencia. Por tanto, la manifestación sin revestimientos de la existencia cruda de toda situación abierta a sus posibles por efecto del sentido de mismo de la existencia, siempre proyectada más allá de sí, la revela al mismo tiempo como radicalmente vulnerable al ser no sólo mera posibilidad sino también posibilidad de ser trascendida por los proyectos del otro.

En este contexto, la conducta negativa de la mala fe puede entrelazarse con la emoción del odio. El odio, de acuerdo con la descripción que aparece en *El ser y la nada*, no sólo tiene por objeto al que se odia sino en alguna medida expresa un odio por todos los otros, pues lo que se persigue al entregarse a la aniquilación, ya sea por medios de la acción consecuente o con la mera voluntad que proyecta ese fin en la imaginación, no es la aniquilación de a quien se odia sino la aniquilación de la posibilidad del otro en general. La mirada del otro que hace de mí objeto revelado por una conciencia que no es la mía, es decir, que me trascien-

de hacia posibles que no son mi proyecto, me lleva a odiar a quien me mira y odiar la situación misma de ser mirado. Por tanto, “en el odio se da una comprensión de que mi dimensión de ser-alienado es un sometimiento *real* que me viene por los otros. Lo proyectado es la supresión de ese sometimiento” (Sartre, 1998: 510). De este modo, el odio es el resultado de una exigencia de ser liberado de la opresión de ser sometido al proyecto de alguien más, y así, es un esfuerzo de recuperación de una forma de libertad que por lo demás es abstracto e inevitablemente fracasa: “El odio no permite salir del círculo. Representa, simplemente, la última tentativa, la tentativa de la desesperación” (Sartre, 1998: 511). Por tanto, en el odio no sólo odio al otro sino a mi propio pasado determinado por él, incluso podríamos sugerir que odio mi propia historia: le guardo rencor al otro y su muerte también es la clausura de una figura de mí mismo que es resultado de su actividad objetivadora, y que quedará sellada después de su muerte.

La misma violencia, eventualmente motivada por el odio y el rencor, tienen la misma tendencia hacia la supresión de la vulnerabilidad: no sólo son actitudes negativas hacia lo trascendente, sino que son sobre todo una actitud negativa hacia uno mismo, una perversión del proyecto dado que se exige sin condición y con base en una suerte de legitimidad, de confianza. La confianza que lleva a quien se vale del recurso de la fuerza para someter a otra voluntad es el sentimiento de certeza en la posibilidad de supresión de la mirada del otro y, en esa medida, de trascender la vulnerabilidad.

Así, la violencia y el odio tienen en común la entrega al juego emocional que permite, en ese vínculo mágico o irreal, confundir la trascendencia de la acción con la facticidad y permitir ser afectado de tal forma por la pasión que la situación se nos entregue como un destino irrevocable, incluso a la manera de una inevitabilidad histórica. Para Sartre, en la medida en que la emoción es una forma primitiva de la conciencia, es uno mismo quien pre-reflexivamente elige entregarse a la pasión dando sentido al mundo bajo el tamiz que la propia conciencia proyecta de forma afectiva, sin hacerse responsable de este vínculo (Cfr. Sartre, 1991: 100). No hay que olvidar que las emociones, según Sartre, esta-

blecen un vínculo intencional con determinados objetos de forma más o menos explícita con la situación, y al tratarse de un vínculo intencional de carácter no temático y pre-reflexivo, puede ocultar parcialmente a la conciencia su propia actividad constituyente de sentido.

Así, podemos sugerir que hay dos formas de violencia con su respectivo correlato no reconocido en el mismo sentido, de vulnerabilidad. La violencia abstracta, en mala fe, que modifica la acción y los fines en un vínculo mágico que comprende la libertad de forma irrestricta y sin mediación, es decir, bajo la figura de la negación del mundo y la exigencia de reconocimiento de la propia libertad como único vector de institución del sentido; por otro lado, tenemos la contra-violencia, que es la libertad concreta de quien vive la violencia padecida y es orillado a una respuesta no menos violenta como liberación. Sin embargo, y este es el gesto que le interesa a Sartre, el punto nodal de la respuesta no son los medios de los que se sirve (la revolución armada, las manifestaciones, las huelgas) sino el hecho de que exhibe al opresor y exige de un tercero que tome partido: la indiferencia es tomar partido por los opresores. La contra-violencia como violencia puede involucrar miedo, rencor u odio en su efectucción, pero lo decisivo es su carácter revelante de la violencia abstracta del opresor. Es en este punto y de acuerdo con lo que hemos señalado en el propio Sartre que la vulnerabilidad cobra su sentido como catalizador de la resistencia y permite una previsión, una orientación posible de la lucha que también puede ser pacífica, pero como sugiere Echeverría, no menos violenta en su exigencia irrestricta del sistema opresivo que convierte a la humanidad en mercancía. Es interesante, no obstante, que en *Cuadernos para una moral* coloca como contraparte del odio al amor como elegir la fragilidad, la vulnerabilidad del otro en su cuerpo, es decir, en ese límite de su capacidad de conferir sentido desde el centro de su propia subjetividad. Amar, en consecuencia, es revelar la vulnerabilidad del otro (1992: 507), y quererla así y, por otro lado, es también permitir ser revelado por el otro más allá de mi propio proyecto.

De este modo, podemos observar tres niveles de articulación de la vulnerabilidad: 1) vulnerabilidad como el campo de posibles que no dependen de mi proyecto. Por un lado, se trata una forma de exterior-

ridad que no se reduce al *factum* de mi ahí sino en el ser-trascendido por un proyecto que no es mi propio proyecto, 2) la vulnerabilidad es el horizonte de la conciencia de sí, pre-reflexiva y es por causa de la vulnerabilidad que la conciencia rehúye de la situación insoportable, en las emociones, hacia las formas de la mala fe, 3) esto da lugar a la vulnerabilidad como resultado de la dinámica de la colectividad y el desarrollo de la historia.

Así, la praxis no sólo es el nombre la acción transformadora de la realidad humana sobre el mundo sino, sobre todo, a través de tal acción, como el esfuerzo de reconducción de la experiencia hacia sí y proyección de sentido. Sartre insiste en que no hay la historia como un sentido pre-definido, sino que nosotros producimos la historia que al mismo tiempo habitamos: la proyección de la existencia con respecto a una comprensión del mundo como situación es su comprensión como un mundo histórico. La reflexión sartreana es así una deriva que encontramos en la filosofía crítica de Kant, de la que Sartre se sirve como perspectiva de reorientación de la dialéctica marxista en *Crítica de la razón dialéctica*. La vuelta a Kant como opción a lo que a juicio de Sartre es el naturalismo de la dialéctica dogmática, que en cierto modo se identificaría con Engels, consiste en reconducir la dialéctica en clave crítica: frente al naturalismo mecanicista de la dialéctica dogmática es precisa una razón dialéctica comprendida desde el movimiento de la acción humana como producción del sentido de lo histórico (Rodríguez, 2004: 367).

Por otro lado, Sartre suscribe algunas de las premisas básicas de la fenomenología trascendental de Husserl, para él la premisa central del proyecto filosófico es reconducir el sentido del mundo a su configuración en la experiencia, a la conciencia (Husserl, 1999: 277), pero, para Sartre, la conciencia no es sólo una instancia teórica o contemplativa sino fundamentalmente apertura de mundo a través de la acción práctica: por tanto, la tarea de la filosofía, como recuerda Marx, no sólo es comprender el mundo sino transformarlo. La unidad sintética del sentido corresponde no sólo a la manera en cómo vivimos en el tiempo de acuerdo con el esquema de sucesión, permanencia y simultaneidad, sino como tendencia proyectiva de la subjetividad hacia el mundo, tendencia que configura y

transforma continuamente el mundo. La auto-reflexión histórica a la que apela Sartre como esfuerzo de totalización no es sólo la referencia retrospectiva en sentido teórico orientada hacia la renovación de principios de la razón, como ocurre en Husserl, sino la incorporación de la razón en el mundo a través de la acción, de lo que podríamos llamar con Sánchez Vázquez, la praxis reflexiva. En esa medida, y en consonancia con algunas perspectivas de la fenomenología contemporánea (More, 2016, Salamon, 2018; Weiss, Morphy, Salamon, 2020) es posible decir que en el pensamiento de Sartre encontramos algunas claves de lo que podríamos llamar una fenomenología crítica.

El esfuerzo de totalización del grupo es, por otro lado, siempre parcial, abierto hacia el futuro y en la misma medida afectado por la reiteración continua del conflicto. La violencia no es necesariamente liberadora, sino que puede tomar el lugar de una figura de la mala fe donde una vez más la subjetividad rehúye a su propia condición vulnerable, la violencia es una exigencia de rebasar la contingencia de forma irrestricta, totalizar a toda costa como si fuera posible superar el conflicto. Pero incluso en *Crítica de la razón dialéctica* sugiere que la escasez, el origen del conflicto, que nosotros hemos señalado que está fundada en la ontología de la existencia sartreana, no es posible superarla por ninguna reflexión, por ninguna acción liberadora.

Tenemos pues razones para rebelarnos, pero la construcción de las formas de resistencia, no lejos del espíritu de Sartre, exige orientar las formas de contra-violencia como un recurso emancipatorio desde una praxis reflexiva que permita, como vector moral de orientación, insistir en la vulnerabilidad de los cuerpos y los proyectos humanos.

Referencias

- ECHEVERRÍA, B. (2019), *Vuelta de siglo*, Ediciones Era de Bolsillo, Ciudad de México.
- HUSSERL, E. (1999), *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Trad. Jacobo Muñoz, Salvador Mas, Altaya, Madrid.
- JELER, C. (2020), Beyond an Instrumental View of Violence: On Sartre's Discussion of Violence in Notebooks for an Ethics. *Human Studies*, 43(2), 237-255. <https://doi.org/10.1007/s10746-019-09522-6>.
- LANDGREBE, L. (1982), *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, Hamburg.
- MORE, E. J. (2016), "Mixing Fire and Water: a Critical Phenomenology" in Simmons A. J.; Hackett, E., *Phenomenology for the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan.
- SALAMON, G. (2018), What is Critical about Critical Phenomenology, *Punta, Journal of Critical Phenomenology*, DOI: 10.31608/PJCP.v1i1.2
- SARTRE, J-P. (1960), "Orfeo Negro" en *La república del silencio (las situaciones III)*, Trad. Alberto L. Bixio, Losada, Buenos Aires, pp. 145-181.
- SARTRE, J-P. (1998), *El ser y la nada*, Trad. Juan Valmar, Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J-P. (1992), *Notebooks for an Ethics*, Trad. David Pellauer, Chicago University Press, Chicago.
- SARTRE, J-P. (2003), *La trascendencia del Ego*, Trad. Miguel García-Baró, Síntesis, Madrid.
- SARTRE, J-P. (1979), *Crítica de la razón dialéctica (I-II)*, Trad. Eduardo Vázquez, Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J-P. (1968), "Los condenados de la tierra", en *Colonialismo y neocolonialismo (Las Situaciones V)*, Trad. Josefina Martínez Alinari, Losada, Buenos Aires, pp. 121-139.
- SARTRE, J.P. (1965), *El hombre y las cosas (Las Situaciones I)*, Trad. Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, J-P. (2013), *What is subjectivity*, Verso, New York.
- STIGLIANO, T. (1983), Jean-Paul Sartre on understanding violence. *Crime and Social Justice*, (19), 52-64. <http://www.jstor.org/stable/29766191>
- RODRÍGUEZ, J. L. (2004), *Jean Paul Sartre: La pasión por la libertad*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- WEISS, G., MURPHY, A. & SALAMON, G. (Eds.) (2020), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston Illinois: Northwestern University Press. doi: 10.2307/j.ctvmx3j22

