



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

La violencia en *Cahiers pour une morale* de Jean-Paul Sartre*

Alan Patricio Savignano

UBA-ANCBA-CONICET, Buenos Aires, Argentina

E-mail: savignanoalan@gmail.com

Recibido: 6 de febrero de 2022 | Aprobado: 2 de mayo de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.352549>

Resumen: Este artículo rescata la original teoría de la violencia que Jean-Paul Sartre elabora a finales de los años cuarenta y deja plasmada en *Cahiers pour une morale* (1983). Los *Cahiers* son una obra póstuma e inconclusa en la cual el filósofo esbozó la ética prometida en las últimas páginas de *El ser y la nada*. En esta moral inacabada, la violencia es descrita fenomenológicamente como una empresa humana, libremente escogida en una situación existencial, que posee las siguientes características esenciales: la actitud intransigente, la función destructiva, la disociación de fines y medios, la ruptura de los lazos de solidaridad, la creencia mágica, la autojustificación, la exigencia y la desvalorización de la libertad ajena. El objetivo principal de este artículo es reconstruir esta teoría de modo tal que sea posible juzgar su valor en la actualidad ante el problema filosófico de definir qué es la violencia.

Palabras clave: Sartre, *Cahiers pour une morale*, violencia, ética, fenomenología

* Este artículo forma parte del proyecto "La violencia como elemento de la historia. Perspectivas fenomenológico-hermenéuticas", dirigido por el Dr. Maximiliano B. Cladakis y el Dr. Martín Buceta, ejecutado, financiado y evaluado por el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina).

Cómo citar este artículo

Savignano, A.P. (2024). La violencia en *Cahiers pour une morale* de Jean-Paul Sartre. *Estudios de Filosofía*, 69, 5-26. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.352549>





Violence in Jean-Paul Sartre's *Cahiers pour une morale*

Abstract: This article rescues the original theory of violence that Jean-Paul Sartre developed in the late forties in *Notebooks for an Ethics* (1983). *Notebooks* is a posthumous and unfinished work in which the philosopher outlined the ethics promised in the last pages of *Being and Nothingness*. In this unfinished moral philosophy, violence is phenomenologically described as a human enterprise, freely chosen in an existential situation, which possesses the following essential features: the intransigent attitude, the destructive function, the dissociation of ends and means, the rupture of bonds of solidarity, the magical belief, the self-justification, the demand and the devaluation of the freedom of others. The main objective of this article is to reconstruct this theory so that it is possible to judge its value today in the philosophical problem of defining what violence is.

Keywords: Sartre, *Cahiers pour une morale*, violence, ethics, phenomenology

Alan Patricio Savignano es Doctor y Profesor de Filosofía por la UBA. Es becario posdoctoral del CONICET en el CEF-ANCBA, donde lleva a cabo una investigación titulada “Indagaciones alrededor de la solidaridad y la violencia en las éticas de Jean-Paul Sartre”. Se desempeña como jefe de trabajos prácticos en la carrera de Relaciones Internacionales del Departamento de Planificación y Políticas Públicas de la UNLa. Es autor del libro *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y solidaridad* (Editorial SB, 2022). Colabora como editor en RAGIF Ediciones y forma parte del comité editorial de la revista *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* (ISSN 2451-6910).

ORCID: 0009-0005-7217-9307



1. Introducción

Alrededor de 1947, Sartre emprende la redacción de la ética preanunciada en las últimas páginas de *El ser y la nada*. Escribe un cuaderno y medio de notas para la creación de una “moral ontológica”. En el segundo cuaderno, se halla un apartado titulado “Plan de una moral ontológica”, el itinerario que debía seguir para terminar la obra (Sartre, 1983, pp. 484-7).¹ Esta moral se asentaba en los descubrimientos de la ontología fenomenológica: las regiones del ser para-sí, en-sí y para-otro, y los nexos que hay entre ellas. Su objetivo era demostrar que la libertad humana actualmente existe alienada. La alienación tiene múltiples facetas: inautenticidad, mala fe, espíritu de seriedad, egolatría, violencia, opresión, etc. El modo de superar la condición de alienación por parte de un individuo es que lleve a cabo una conversión de orden existencial. La conversión es producto de una reflexión pura o no cómplice mediante la cual la persona toma plena conciencia de que su existencia es gratuita, finita y frágil; simultáneamente, descubre que es libre y responsable de concederle sentido al Ser al revelarlo con sus acciones y obras. Semejante revelación, además, abre las puertas del *reino de la moral*, una nueva sociabilidad en la cual las relaciones interpersonales no se rigen por el deseo de apropiación del Otro, deseo que constituye el *infierno de los otros*, sino que están fundadas en el reconocimiento, la ayuda mutua y la generosidad. Según el plan de una moral ontológica, el ensayo hubiera concluido con un estudio de la Historia, cuyo propósito era desentrañar las razones fácticas de por qué la realidad humana ha tomado el camino de la alienación y mostrar que la verdadera moralidad radica en una política revolucionaria consagrada al advenimiento del *reino de los fines*.² Los revolucionarios del socialismo y la libertad —coincidencia con el nombre del grupo de resistencia conformado por Sartre durante la Ocupación— tendrían en consideración que la completa realización de su objetivo no es sino una utopía, la cual sólo puede concretarse parcialmente: “el reino de los fines está precisamente en la preparación del reino de los fines” (p. 487).³

En *La fuerza de las cosas*, Simone de Beauvoir (2011) cuenta que Sartre tuvo a finales de los años cuarenta un cambio radical de opinión acerca de la moral: llegó

1 Existe un “nuevo plan” en el apéndice de *Verdad y existencia* (1983), opúsculo póstumo escrito luego de los cuadernos sobre moral. En esta versión actualizada, cobra mayor relevancia el análisis del proceso de historialización de la realidad humana y la relación de este proceso con la moralidad. Sartre resume allí el objetivo de su ética en las siguientes palabras: “Busco, pues, la moral de hoy en día, es decir, el hecho de historialización total. Trato de dilucidar la elección que un hombre puede hacer de sí mismo y del mundo en 1948” (p. 161).

2 Evidentemente, Sartre toma prestada la noción del reino de los fines de la ética de Immanuel Kant. Sin embargo, crítica el punto de vista universal y ahistórico desde el cual el prusiano la comprende. El existencialista considera que el reino de los fines siempre se realiza parcialmente en una serie de acciones libertarias hechas por un grupo oprimido que recurre a los instrumentos disponibles en un momento histórico (una revolución, una huelga, etc.). En los cuadernos, de hecho, asocia el reino de los fines con la revolución permanente de Trotsky (Cf. pp. 173-4).

3 Todas las traducciones en español de los textos que sólo están editados en otro idioma son de mi autoría.

a la conclusión de que esta no es otra cosa que “un conjunto de trucos idealistas que ayudan a hacer vividero lo que imponen la penuria de recursos y la carencia de técnicas” (p. 236). La moral existencialista es desacreditada desde el instante en que se desenmascara su carácter de *ideología* en el sentido marxista del término; es decir, se trata de un subproducto cultural y espiritual del sistema económico encargado de mantener el *statu quo* en sociedades desiguales de clases.

El contenido de los cuadernos se mantuvo desconocido para el público general hasta que Arlette Elkaim-Sartre, hija adoptiva del filósofo, los editó póstumamente bajo el título *Cahiers pour une morale* en 1983. Este libro representa una valiosísima fuente de estudio que ha transformado la interpretación de la obra editada en vida de Sartre.⁴ El objetivo principal de este artículo es rescatar la teoría de la violencia que el pensador francés elabora en una sección de aproximadamente cincuenta páginas del primer cuaderno (pp. 178-224).⁵ Esta teoría es muy poco conocida, especialmente en el mundo académico hispanoparlante, en comparación con las ideas que Sartre formuló en la década del sesenta acerca de la violencia revolucionaria, cuya divulgación hizo correr ríos de tinta entre simpatizantes y detractores. Ciertamente, hubo una gran polémica alrededor de los dichos de Sartre en el prólogo de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon a propósito de que el asesinato de un ocupante europeo a manos de un argelino rebelde es un acto humanitario de liberación. Algunos coetáneos de Sartre, como Raymond Aron y Hannah Arendt, consideraron lamentable esta glorificación de la violencia desde la doctrina marxista-existencialista expuesta en el primer tomo de *Crítica de la razón dialéctica*.

La teoría de la violencia de los *Cahiers* gana relevancia recién en el siglo XXI, en especial, por algunos trabajos distinguidos de académicos estadounidenses. Ronald Santoni, experto en filosofía sartriana, publica en 2003 su libro *Sartre on Violence: Couriously Ambivalente*, cuyo segundo capítulo lleva por nombre “‘Violence’ in the Notebooks for an ethics”. Unos años después, en 2009, James Dodd, profesor de filosofía de la New School for Social Research de Nueva York, saca a la luz *Violence and Phenomenology*. El capítulo cuarto “On violence (Arendt, Sartre)” aborda con profundidad la doctrina de los cuadernos.⁶ Por fuera de estos estudios anglosajones, se destaca el artículo de 2005 “Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale*”

4 En su artículo doble “Los escritos póstumos de J. P. Sartre”, Celia Amorós deja bien asentado el gran impacto que significó la aparición de póstumos durante los primeros diez años posteriores a la muerte del filósofo: *Diarios de guerra (septiembre 1939 – marzo 1940)* (1983), *Verdad y existencia* (1989), el tomo dos de *Crítica de la razón dialéctica*, *Cartas al Castor y a algunos otros*, etc. Véase: Amorós, 1990.

5 Los *Cahiers* no gozan de índice y muchas secciones carecen de títulos divisorios. Ante este defecto, Fabrizio Scanzio elaboró una tabla analítica de los temas de los cuadernos que resulta una herramienta valiosísima para el estudio del texto póstumo. Véase Scanzio (1993).

6 Cabe señalar que los trabajos de Santoni y Dodd, como muchos otros estudios estadounidenses de la violencia de esa época, surgen de la necesidad coyuntural de interpretar los eventos contemporáneos del terrorismo (atentado a las Torres Gemelas) y las consecuentes guerras modernas contra Afganistán e Irak.

escrito por Gérard Wormser, junto con la obra colectiva dirigida por él, *Sartre: Violence et éthique* (2006).

Ahora bien, la violencia en los *Cahiers* es definida y analizada desde unas claves muy diferentes a las de la década del sesenta. En primer lugar, Sartre prácticamente no menciona la lucha revolucionaria, ni siquiera aborda la cuestión del asesinato. La casuística de los cuadernos se compone de casos más cotidianos, fuera del contexto bélico, como el uso de la fuerza, la violación sexual, la mentira, el engaño, el rechazo obstinado al diálogo, la exigencia, el deber, el fomento de la ignorancia, incluso la crianza de los niños.⁷ Esta pluralidad de situaciones es analizada fenomenológicamente con el propósito de extraer una esencia o *eidos* de la violencia. Lo que resulta admirable de la reflexión sartriana es su determinación por demostrar que la violencia es un fenómeno humano, es decir, un proyecto libremente elegido por un sujeto en una situación particular para realizar un conjunto de valores. Esto desestima toda afirmación que pretenda excusar la violencia considerándola un elemento inhumano (instinto animal, descarga de energía psíquica, comportamiento irracional, etc.). Desde esta perspectiva, Sartre juzga moralmente la violencia como una actitud inauténtica que sustancializa la libertad propia y rompe los lazos de solidaridad con las demás personas. Asimismo, denuncia que la opresión social es un género de violencia que se halla institucionalizada y, por consecuencia, está disimulada tanto ante los ojos de los oprimidos como de los opresores.

La estructura del artículo es la siguiente. En la primera sección “Definición de la violencia”, repongo la definición de violencia que Sartre ofrece en los *Cahiers*: resumidamente, la violencia es una empresa humana que recurre a medios destructivos para alcanzar un fin desde una actitud intransigente, esto es, sin miramientos a las consecuencias negativas que conlleva para con los otros y uno mismo. En la segunda sección “Distinción entre fuerza y violencia”, abordo la distinción sartriana entre fuerza y violencia, que, aunque se suelen identificar cotidianamente, denotan dos fenómenos diferentes según el filósofo. La violencia tiene una función destructiva de descomposición de formas de organización sociales que la distinguen de la fuerza. Esta caracterización abre el abanico de las manifestaciones de la violencia más allá de sus imágenes tipificadas (el golpe, el asesinato, etc.). La mentira y el rechazo al diálogo, por ejemplo, son conductas violentas pese a ser fenómenos inmateriales. En la tercera sección, examino lo que Sartre denomina “el universo de la violencia”, que corresponde a la situación ideal de violencia pura, donde ella no cumple una función instrumental, ser un medio para un fin distinto a sí misma, sino que el agente la elige

7 Sorpresivamente, la crianza de los niños es catalogada como un género de violencia en los *Cahiers*, debido a que involucra inevitablemente una dosis de exigencia, de imposición externa de normas y valores, los cuales son interiorizados por los infantes. Como afirma Claudio Troncoso (2015), “en perspectiva sartriana, toda exigencia encierra una dosis de violencia” (p. 47). El hecho de que la crianza tenga en general como objetivo el bienestar futuro de los niños no elimina su carácter de violencia para Sartre. Esto lleva a pensar que no toda violencia es moralmente reprochable.

por sí misma. Se trata del inusual proyecto nihilista de destrucción del universo como modo de reabsorción del ser en-sí por el para-sí. Semejante empresa desemboca en la aniquilación de uno mismo. Metodológicamente, la descripción fenomenológica de este universo sirve al filósofo para desentrañar la esencia del fenómeno de la violencia, sus propiedades necesarias, que, en mayor o menor medida, aparecen en los casos comunes. Luego, en la sección cuarta “Humanismo de la violencia” y quinta “Derecho a la violencia”, reconstruyo las originales ideas de Sartre acerca de que la violencia es un proyecto humano en que la persona cree estar justificada a doblegar la voluntad de los otros e imponer sus propios valores debido a la atribución de un *derecho divino* (entiéndase *trascendental* en relación con la contingencia de la existencia fáctica) a hacer un uso indiscriminado de su libertad. En los *Cahiers*, Sartre retoma la reflexión de Hegel acerca de que la violencia es una afirmación de la libertad absoluta que considera todo elemento ajeno un obstáculo a aniquilar. Finalmente, el artículo cierra con algunas conclusiones acerca del valor que tiene hoy en día la teoría sartriana de la violencia de los *Cahiers*.

2. Definición de la violencia

Sartre define la violencia en los *Cahiers* como la empresa de un sujeto humano que decide realizar un fin por medio del uso destructivo de la fuerza o el uso falaz del discurso sin ningún miramiento a las consecuencias negativas que esto conlleva para la misma empresa o las demás personas. La violencia tiene un doble efecto: la descomposición de formas de organización del mundo social y el menosprecio de la libertad de los otros. El violento, dice Sartre, “oscila perpetuamente entre el rechazo del mundo y el rechazo del hombre” (p. 185). Esta oscilación es igualmente descripta en términos del rechazo de dos modos de ser de la realidad humana: el ser-en-el-mundo y el ser-para-otro. Quien ejerce violencia aprehende el mundo y a los otros como obstáculos para el ejercicio de su libertad, en lugar de captarlos como condiciones existenciales. De esta manera, busca alcanzar una libertad *absoluta*. La absolutización de la libertad es una característica esencial de la violencia y representa un género particular de humanismo desmesurado —humanismo que, como bien señala Santoni, desemboca paradójicamente en una *auto-deshumanización* del individuo.⁸ El humanismo de la violencia lleva aparejada la afirmación del derecho a la violencia, que corresponde a la creencia del violento de que sus actos están moralmente justificados, dado que la fuerza no requiere otra justificación que sí misma. Encubiertamente, intercambia una situación *de facto* por una *de iure*. La persona violenta se declara inocente desde un sistema de valores que ella misma instauró por la fuerza. El derecho a la violencia tiene

8 Cf. Santoni, 2003, p. 27-28.

como contracara la exigencia dirigida al otro de que reconozca ese derecho. Esto implica, por supuesto, la renuncia de la otra persona a cuestionar y resistirse. La autonomía del otro es coartada dentro un juego teatral en el cual se solicita a la víctima hacer como que la coacción no existe.

Es necesario distinguir la violencia de otros fenómenos ligados a ella en el pensamiento sartriano, como el conflicto intersubjetivo y la opresión social. Por una parte, la violencia no es el conflicto, sino una de las formas radicales que este adopta: emerge cuando los individuos optan por una vida inauténtica, es decir, un proyecto existencial que niega de mala fe la contingencia de la existencia y los lazos de generosidad entre las libertades. Se trata, entonces, del último de los círculos del infierno sartriano, donde cada uno busca saciar su deseo ontológico, esto es, devenir ser en-sí-para-sí, imponiendo intransigentemente sus propios designios a los demás. Por otra parte, la violencia tampoco es opresión, por lo menos en un principio, pues tiene la potencialidad de volverse opresión si se cumplen un conjunto de condiciones: la metamorfosis sucede cuando la violencia se institucionaliza, es decir, pasa a estar inscripta en las costumbres y leyes de una sociedad, de modo tal que se invisibiliza ante los ojos tanto de los oprimidos como también de los opresores. Un breve tratamiento de la opresión se halla en segundo apéndice de los *Cahiers*, donde el autor aborda el problema racial en Estados Unidos:⁹

El primer carácter que llama la atención a aquel que considera la opresión llamada “esclavitud” es que no hay que confundir opresión y violencia. La violencia, hemos visto, no puede definirse sin relación con leyes que viola (leyes humanas o naturales). Representa una puesta en suspenso de estas leyes, la “vacancia de la legalidad”. Por el contrario, la opresión puede ser institucional. Es suficiente que la clase opresora la legitime por medio de leyes y la clase oprimida, por debilidad, complicidad, ignorancia o cualquier otra razón obedezca estas leyes y las reconozca implícita o explícitamente por su conducta (p. 579).

En un régimen opresivo, por lo tanto, el sometimiento de un grupo humano por otro (clases sociales, razas, géneros, religiones, etc.) es presentado como *natural*. Entiéndase *natural* por *acorde a las normas sociales que legitiman el “correcto” uso de la fuerza*. Por ejemplo, en ciertos momentos de la historia, se consideró —o aún se considera— natural que los capitalistas exploten a los obreros, los colonizadores blancos sobreexploten a los negros colonizados y los varones tengan dominio sobre las mujeres. En estos contextos, algunos usos particulares de la fuerza estarían moralmente justificados en calidad de castigo. La opresión es violencia sistemática y legitimada.

9 Téngase en mente que los *Cahiers* fueron escritos a la vuelta de Sartre de sus viajes a Estados Unidos en calidad de corresponsal del diario *Combat* luego la Liberación. En esos viajes, toma conciencia de las igualdades raciales que existían en la nación americana.

El análisis que Sartre hace del fenómeno de la violencia en *Cahiers* se limita casi exclusivamente a dar cuenta de la perspectiva del sujeto violento. Muy pocas veces se detiene en el punto de vista de la víctima o del testigo. Se puede catalogar la teoría de un estudio inmanentista o subjetivista de la violencia. En efecto, el acto violento se caracteriza primeramente por la intención del agente en detrimento de la apreciación de los otros y sus efectos destructivos en los entes mundanos. Esto no significa que estos dos últimos elementos no sean relevantes en la violencia, sino simplemente que son secundarios. La violencia se da cuando un individuo *decide* alcanzar un fin de manera *intransigente*, echando mano a *cualquier* medio disponible que le permita concretarlo de manera *inmediata*. Esta es la base de las reflexiones sartrianas sobre la violencia a finales de los años cuarenta. Ténganse en cuenta que estas no contemplan la posibilidad de que el fenómeno se dé con independencia a un acto de voluntad subjetivo. La teoría posee un marcado enfoque voluntarista, que se iría disolviendo y mitigando en las décadas posteriores. En efecto, en el primer tomo de *Crítica de la razón dialéctica* y otros textos posteriores, la violencia gana una dimensión inerte, serial e impersonal, pues está arraigada en la materialidad moldeada por la *praxis* de los otros. De ahí que se contemple una violencia objetiva de los sistemas socioeconómicos en la medida que estos representan un “infierno práctico-inerte”.¹⁰ Asimismo, Sartre identifica en la *Crítica* el origen de la violencia con la *escasez (rareté)*: la violencia es esencialmente “escasez interiorizada” y la escasez es la situación fáctica de que no hay suficientes recursos para que todos los seres humanos satisfagan sus necesidades. Esta situación altera la reciprocidad originaria que existe entre las *praxis*, puesto que el Otro se convierte en un riesgo para mi supervivencia, representa una “amenaza de muerte” para mí y aparece entonces bajo la figura de lo inhumano.¹¹

3. Distinción entre fuerza y violencia

Sartre reconoce en los *Cahiers* que “los límites de la violencia y la no-violencia desde este punto de vista son difíciles de trazar, o más bien son variables según la actitud tomada ante el fenómeno ambiguo de la vida” (p. 180). Recuerda, con tono irónico, que Malebranche no consideraba un acto violento darle una patada a su perro. Para el ocasionalista, los castigos físicos impartidos a las mascotas tienen una función de

10 Acerca de una noción de violencia no-intencional, estructural y anónima en Sartre, véase Fleming (2011).

11 Maximiliano Ciadakis (2018) en su artículo “Materialidad y violencia a partir de la estructura original de la *rareté* en la *Crítica de la razón dialéctica*” demuestra que el sentido agonal de las relaciones humanas está históricamente determinado por la escasez, eje articulador entre la necesidad y la contingencia de la dialéctica. Para él, es importante ver que las luchas humanas no son una estructura ontológica, como podría entenderse de la lectura de *El ser y la nada*, sino una configuración histórica sostenida por un hecho contingente, aunque aparentemente insuperable: la escasez de recursos.

adiestramiento que justifica la ocasión de dolor. Sartre pretende con esta anécdota poner en evidencia la ambigüedad propia de la violencia. En efecto, no resulta fácil delimitar dónde empieza y dónde termina. Solemos preguntarnos: ¿cuándo una discusión matrimonial deviene escenario de violencia verbal?, ¿desde qué momento el uso de la fuerza se torna excesivo en una represión policial?, ¿en qué situaciones la venganza se esconde bajo la máscara de la justicia? Para responder estos interrogantes, es imperativo distinguir el fenómeno de violencia de otros conceptos hermanados, en especial, el de fuerza.

En el análisis de los *Cahiers*, violencia y fuerza se presentan como dos conceptos diferentes, aunque asociados y dependientes. Etimológicamente, señala el filósofo, el término *violencia* proviene del de *fuerza*, que en el latín antiguo se decía *vis*. Sin embargo, advierte que el origen común no es motivo suficiente para hoy en día tomar ambos vocablos como sinónimos. Un ejemplo prosaico pone de manifiesto la oposición: “Si descorcho la botella, es fuerza –si rompo el cuello, es violencia” (p. 179). Véase que la violencia tiene un *componente destructivo, de descomposición o nihilista* que atenta contra un *orden, forma o legalidad*. A pesar de que tanto en el descorchar como en el romper hay un desgaste de energía y un cambio en la materia, sólo en el segundo caso tiene lugar la desorganización de cierto orden, la transgresión de cierta norma implícita de la situación. ¿Qué norma se viola aquí? Los usos y costumbres de abrir una botella, pues, habitualmente, uno se sirve de un sacacorchos en calidad de instrumento para extraer el tapón. Las convenciones sociales establecen una serie de conductas prácticas dentro de las cuales la fuerza es canalizada sin tornarse violencia. Sartre es claro al respecto: “[...] la acción que obedece las leyes es *compuesta*, la acción que no las obedece se *descompone*” (p. 179). La opción de medios violentos tiene sus motivos en la impotencia del agente para realizar sus objetivos de manera convencional. Es que la violencia “tiene lugar allí donde la fuerza es ineficaz”, “nace originalmente del fracaso de la fuerza”, “es debilidad” (p. 179).

Sartre aclara en sus notas que el acto violento no se puede definir objetiva y externamente por su contenido material: “la violencia no es un medio entre otros de alcanzar el fin, sino la elección deliberada de alcanzar el fin *por cualquier medio*” (p. 180). En efecto, un golpe a otra persona no es *per se* un acto violento, pues el uso de la fuerza o el daño físico no son factores determinantes. Por ejemplo, la patada de un karateca tiene lugar en una competencia organizada por un reglamento al cual todos los demás competidores adscriben. No corresponde un caso de violencia, sino de fuerza. La violencia únicamente emerge cuando se transgrede una “legalidad” implícita o explícita, momentánea o permanentemente, que regula el comportamiento social en un contexto determinado. Dodd (2009) señala acertadamente que en Sartre la violencia “no representa una clase específica de medios, sino una modificación del ser de los medios en cuanto tal”, debido a que “el acto violento busca sobrepasar las restricciones inherentes en las conexiones que constituyen un curso de acción determinado (y que

condicionan cualquier ‘medio empleado’) y un fin determinado” (p. 59). Por consiguiente, la violencia reside en la intención del sujeto, y la intención violenta se caracteriza por su intransigencia, por perseguir ciertos fines sin ningún miramiento a las legalidades humanas que organizan el mundo.

Por otra parte, el pensador parisino indica en sus cuadernos que “únicamente hay violencia en relación con los organismos vivos, los útiles, los establecimientos humanos y los hombres” (p. 180). La legalidad que la violencia pretende quebrantar es humana. No obstante, el sujeto puede querer ir en contra de la *legalidad natural* en sus ansias de imponer a toda costa sus deseos. En estos casos, por supuesto, el acto violento es completamente absurdo e ineficaz, confinado al plano imaginario; puesto que, por más que lo desee, el ser humano no tiene el poder de invertir las revoluciones de los astros, acelerar el curso del tiempo, etc. Francis Bacon tenía razón al afirmar que la única manera de que la humanidad domine la naturaleza es obedeciéndola. Es menester descubrir las leyes universales que comandan a los fenómenos naturales para usarlas en nuestro provecho. La acción eficaz es aquella que es fruto del uso de la razón. Teniendo en cuenta lo anterior, Sartre asevera que la violencia goza de una comprensión irracional y mágica del universo, puesto que alberga la *esperanza* —en lugar de tener la *certeza*— de conseguir resultados sin respetar el orden causal, determinista e instrumental de la realidad. La violencia “rechaza la técnica” (p. 182): desprecia todo plan de acción que requiera de un trabajo ordenado, durante un periodo de tiempo extenso, que tenga por resultado la modificación de la realidad. Como ya he dicho, el violento es intransigente, quiere satisfacer su deseo de modo inmediato, de suerte tal que no contempla la posibilidad de ajustar su empresa a las exigencias del mundo y de los otros sujetos. Más aún, la realización de sus fines tiene como contrapartida la destrucción de semejantes exigencias fácticas, o, en definitiva, la destrucción de su ser-en-el-mundo.

4. Universo de la violencia

Desde una óptica pragmática, la violencia podría considerarse la opción más simple, rápida y eficiente para obtener lo que se quiere desde una actitud intransigente. Si se tortura *para* sacar una información, se viola *para* satisfacer un deseo, se miente *para* influir en la opinión, es debido a que la tortura, la violación y la mentira son contemplados por el perpetuador como medios óptimos para alcanzar sus objetivos. Por supuesto, estos fines se podrían lograr mediante acciones alternativas que no apelan a la fuerza destructiva, como la cooperación, el consentimiento y la persuasión. En estos casos, no se trata a la libertad del otro como si fuese una cosa, sino propiamente como una libertad, y el éxito de alcanzar el fin está consecuentemente sujeto a que esta se ofrezca gratuitamente a asistirme ante mi llamada de ayuda (es decir, bajo ningún

tipo de coerción). La ética sartriana de finales de los años cuarenta contemplaba una relación positiva y no-violenta entre las personas humanas, cuyos vínculos centrales son el reconocimiento y la generosidad.

Ahora bien, sorprendentemente, el abordaje de la violencia en los cuadernos no comienza por un análisis de los casos en que ella tiene una función pragmática, pese a que el autor reconoce que estos son los más habituales en la vida cotidiana. Sartre da cuenta primeramente de los episodios inusuales y extremos en que “la violencia es tomada por fin” (p. 186). Él los engloba bajo el nombre del “universo de la violencia”.¹² En ciertas circunstancias, la violencia no es simplemente un instrumento, sino también el *objetivo último* del agente violento. El universo de la violencia corresponde fenomenológicamente a la manifestación de la violencia en su pureza. Empezar por el tratamiento del universo de la violencia pareciera ser una decisión metodológica por parte del filósofo, puesto que, del fenómeno de la violencia pura se pueden extraer fácilmente las propiedades esenciales de la violencia en general. Al respecto, él señala que en todo acto violento siempre se entreve en el fondo el universo de la violencia, pero “modificado, inestable y otros elementos intervienen” (p. 187).

En términos ontológicos, el universo de la violencia es la elección de la destrucción como proyecto original para colmar la carencia de ser del para-sí. Por tanto, se trata de una de las máscaras del Valor, es decir, de la utópica empresa humana de devenir en-sí-para-sí. Esta caracterización no es algo original de los cuadernos: ya estaba adelantada en el análisis simbólico de la destrucción como vía de apropiación del Ser del capítulo “Hacer y tener: la posesión” de *El ser y la nada*. Por otra parte, si se piensa en retrospectiva, Paul Hilbert, protagonista del relato corto “Erostrato” de *El muro*, es un perfeto arquetipo del hombre del universo de la violencia. En efecto, Hilbert es un misántropo que se hace de un revolver y planea asesinar a quemarropa a transeúntes en la vía pública del barrio parisino de Montparnasse. Encuentra inspiración en la leyenda griega de Eróstrato, el célebre piromaniaco de la Antigüedad cuyo nombre pasó a la posteridad por haber quemado el Templo de Éfeso. Al enterarse de esta historia, Hilbert se dice a sí mismo: “También yo, un día, al terminar mi sombría vida, estallaré e iluminaré el mundo con una llama violenta y breve como el estallido del magnesio” (Sartre, 2005a, p. 101). En estas palabras, los lectores descubren que el acto terrorista es para el protagonista un camino de inmortalización o de sustancialización según la jerga de *El ser y la nada*.

12 Ciprian Jeler (2020) ha sostenido que la teoría fenomenológica sartriana de los *Cahiers* representa una superación de la clásica visión instrumental de la violencia. Según el comentarista, Sartre entiende la violencia en términos de un “tensionamiento de los medios” (*straining of means*). Esta tensión corresponde a tres tipos de actitudes complementarias que adopta la persona violenta ante el vínculo fines-medios: valorar a los entes del mundo como obstáculos en vez de útiles (actitud no-productiva), hiperbolizar el fin próximo respecto de otros (actitud contra-productiva), el rechazo o destrucción de un conjunto de fines (actitud anti-productiva).

¿Qué se busca conseguir en el universo de la violencia? “Tenerlo todo, de inmediato y sin compromiso, haciendo estallar por los aires el orden del mundo, o destruyéndose y llevándose al mundo consigo” (Sartre, 1983, p. 182). Como ya se mencionó, la violencia pura es un anhelo de apropiación del ser por la destrucción. En el ensayo de 1943, Sartre afirma que, luego del fracaso del ser para-sí de identificarse con el ser en-sí mediante la posesión, surge la opción de la destrucción. “Destruir es reabsorber en mí, es mantener con el ser-en-sí del objeto destruido una relación tan profunda como en la creación” (Sartre, 1993a, p. 615). La destrucción es uno de los medios mágicos y simbólicos de apropiación: se destruye la impenetrabilidad del Ser por mi acción destructiva y pasa a estar eternamente asociado a mí en la fugacidad del instante. “[S]oy el fundamento de la granja que arde; soy esta granja, puesto que destruyo su ser” (p. 615). El mismo proceso de asociación de la granja incendiada sucede con el caso de la mujer violada expuesto en los cuadernos: “Esta mujer ya no podrá impedir que sea mía. Está marcada. Y yo, para siempre, la he poseído” (Sartre, 1983, p. 190). La destrucción material es la actividad de nihilización del para-sí llevada a su máxima expresión, es decir, hasta el punto de que aniquilaría la facticidad del ser, la adversidad de las cosas y de los otros sujetos.

5. Humanismo de la violencia

Sartre declara en los cuadernos que la violencia es “cierto género de afirmación del hombre” (p. 181). Se trata de uno de los puntos más originales de su filosofía de la violencia. Es importante aclarar que esta afirmación no corresponde al sangriento humanismo de las luchas revolucionarias por la liberación (e.g. Guerra de Argelia), sostenido más adelante por Sartre durante los años sesenta. En realidad, esta tesis debe interpretarse a la luz de la opinión popular que ubica la violencia dentro de coordenadas supuestamente inhumanas, como, por ejemplo, la animalidad, lo instintivo, lo inconsciente, etc. Acerca de esta opinión, Sartre advierte: “El universo de la violencia no es de ninguna manera, como a menudo se dice, un regreso a la bestialidad” (p. 181). La violencia es catalogada de humana, porque en ella el sujeto espontáneamente afirma *de manera absoluta* —entiéndase aquí *desmesurada*— las características propias de su modo de ser para-sí: nihilización, trascendencia y libertad. Inversamente, desprecia sus características ontológicas de ser en-sí: la situación, el cuerpo, el pasado, la presencia de los otros.

He indicado más arriba que Sartre da cuenta de la acción violenta como una *preferencia* de la destrucción por sobre la construcción o de la negación por encima de la afirmación. Hay aquí un asunto de proporción al que se debe prestar mucha atención. La acción en general —tanto violenta como no violenta— posee siempre un componente destructivo, pues, como explica el filósofo en *San Genet*, ella “modifica

lo que es en nombre de lo que aún no es”; y, más adelante, “toda construcción implica una parte por lo menos igual de destrucción” (Sartre, 2005b, pp. 55-6). Esto significa que no hay acción posible sin la negación de un estado actual de cosas a favor de un estado futuro. A modo de ilustración, una nueva ley usualmente deroga alguna norma previa y la construcción una casa comienza por la limpieza del terreno o la demolición de una vieja edificación. Si toda acción es nihilizante, dado que el ser de la conciencia humana es nihilización, entonces no sería correcto definir la violencia únicamente por su función destructiva. En realidad, la acción violenta se distingue de la no-violenta por un exceso de esta función en detrimento de la función creadora.

El “violento es un puro” (Sartre, 1983, p. 182), es decir, no da concesiones y rehúsa todo tipo de mediaciones. Esto se comprueba en el caso del rechazo de la discusión, que Sartre analiza como un fenómeno destacado de violencia en las relaciones humanas. Las condiciones para que se dé un diálogo son el reconocimiento recíproco de las libertades y el compromiso mutuo de encontrar un terreno común de acuerdo entre ellas. Estos requisitos generalmente tienen por consecuencia la modificación de la propia postura sobre un asunto, o, en otras palabras, la modificación de uno mismo debido a la influencia de las palabras de los otros, quienes son capaces de ofrecer su perspectiva personal y única. Sin embargo, negar a otro el derecho a la palabra, tergiversar adrede su discurso o terminar por decisión unilateral una conversación son ocasiones de violencia. Uno de los interlocutores ha decidido considerar los propios fines, valores y creencias como absolutos. La absolutización de valores en *El ser y la nada* es lo que define la adopción del espíritu de seriedad (Cf. Sartre, 1993a, p. 647). En los cuadernos, la violencia está asociada a esta actitud moral. En una conversación acerca del valor estético de un cuadro, Sartre afirma que la defensa terca de un juicio personal, haciendo oídos sordos de las apreciaciones de otra persona, es una muestra de la violencia del espíritu de seriedad. “Podemos ver aquí que el espíritu de seriedad es violencia, puesto que pone los valores como trascendentes respecto de las libertades” (Sartre, 1983, p. 218). La obstinación, además, tiene por consecuencia la ruptura de los lazos intersubjetivos de reconocimiento y colaboración. Ciertamente, la pedantería o la simple soberbia aíslan al sujeto de las contribuciones originales que podría recibir de otros individuos.¹³ Estos consisten en un rechazo del otro, de su modo de ser otredad, esto es, la mirada entendida como el poder de trascenderme y objetivarme. “La violencia”, dice Sartre, “es rechazo de ser mirado” (p. 183). Este rechazo descompone la trama intersubjetiva que hilvana la totalidad destotalizada de los existentes humanos. Este resultado es mencionado también por Sartre a propósito de la mentira, la cual

13 Recientemente, Anthony Steinbock (2021) ha elaborado un análisis fenomenológico de la experiencia del orgullo (*pride*) muy en sintonía con los análisis sartrianos de la violencia en la negación al diálogo en los cuadernos. Según el profesor estadounidense, el sujeto se oculta a sí mismo en el orgullo “la contribución que los otros y el mundo como horizonte de sentido producen para el surgimiento de sentido mismo” (p. 246).

produce un “una separación, un seccionamiento de las libertades” (p. 209). El hecho de que una libertad sea engañada hace que sus acciones pierdan eficacia, pues son planeadas y ejecutadas en una falsa situación imaginaria (es decir, irreal) tomada por verdadera. Sartre concluye de esto que la mentira “está más cerca al ideal de la violencia que la fuerza”, puesto que este ideal constriñe a la libertad del otro a querer libremente lo que yo quiero (p. 212).

El análisis sartriano del humanismo de la violencia retoma de forma expresa las ideas de Hegel acerca de la libertad absoluta y el terror desarrolladas en el capítulo VI de *Fenomenología del espíritu*. La “afirmación incondicional de la libertad” como “puro poder nihilante” conduce a “esta conciencia abstracta que destruye en ella misma toda diferencia y toda sustancia de la diferencia” (p. 183, citado por Sartre). En realidad, Hegel identifica la figura de la libertad absoluta de la conciencia de sí con el concepto de voluntad general del *Contrato social* de Jacques Rousseau y el momento histórico del Terror de la Revolución Francesa. La voluntad general, indivisible e inalienable, barre con toda organización institucional del Antiguo Régimen: no reconoce ninguna entidad soberana determinante diferente a sí misma. Consecuentemente, no acepta ningún tipo de alienación de sí, dado que este producto diferencial sería una amenaza contra la pura identidad de sí —de modo que todo gobierno pasa a ser ilegítimo por ser una segregación de la voluntad general. Hegel sostiene que la voluntad general es el máximo momento abstracto de negatividad del Espíritu que termina rechazando toda determinación. Por esta razón, la conciencia “no deja nada suelto en la figura de un objeto libre que viniera a enfrentarse a ella” (Hegel, 2010, p. 685) y “lo único que le queda es la *actividad negativa*; es sólo la furia del desaparecer” (p. 687). Sin reponer estas consideraciones, Sartre conserva la apreciación de Hegel de que toda apuesta por el ideal de una libertad absoluta es el reclamo de un derecho de soberanía o dominio sobre el mundo y los otros, el cual, por ser incapaz de satisfacerse, desemboca, primero, en la intención de destrucción de todo lo que resulta ajeno a la libertad y, segundo, en la propia muerte.

6. Derecho a la violencia

La afirmación de la libertad absoluta en los contextos de violencia no se puede disociar de su contracara: la afirmación del derecho a la violencia. Sartre escribe en los cuadernos que “la violencia es para ella misma su propia justificación” (p. 209). Esta afirmación versa acerca del orden moral y jurídico de la violencia. Hasta ahora se ha definido el fenómeno como la decisión de recurrir a la fuerza, en su uso destructivo o de descomposición, para alcanzar un fin de manera intransigente: esta caracterización meramente factual pasa por alto el hecho de que el violento se cree *justificado* o *con derecho* a ejercer violencia. *Estar justificado* o *tener derecho* quiere decir aquí

que la conducta violenta no es arbitraria ni reprobable desde el punto de vista del perpetuador. Este considera que existe una razón que lo legitimaría a forzar la voluntad de los otros, más allá del plano subjetivo de la decisión. Esta razón es garantía de su inocencia. Según las anotaciones de los cuadernos, hay dos tipos de justificaciones de la violencia: por un lado, la apelación al argumento de que el acto de violencia no es primero, sino que es la respuesta ante otro anterior sufrido; por el otro, la apelación a cierto derecho divino del sujeto a tener de inmediato todo lo que puede conseguir mediante el poder de la fuerza.

Respecto de la primera apelación, cuando el filósofo analiza el caso de los autos de fe de la Inquisición, concluye que uno de los “principios esenciales” de la violencia es que “se da siempre como no habiendo comenzado” (p. 192). Los responsables de un acto de violencia suelen alegar no haber iniciado la querrela, del mismo modo que proceden los niños que buscan evitar el castigo paterno luego de haber lastimado a un hermano menor. La violencia es considerada una respuesta defensiva a otra violencia previamente sufrida. Por ello, el filósofo dice, en una jerga hegeliana, que ella representa una “negación de la negación”. La mentalidad violenta supone que hubo un acto inaugural que rompió cierto orden armónico del mundo (primera negación) y que condujo a un segundo acto, también destructivo, aunque ahora de carácter redentor (segunda negación). Así pues, el juicio y la hoguera es una reacción a la amenaza que los herejes representaban para la Iglesia cristiana.

Además de su carácter apologético, el caso de los autos de fe muestra que la violencia es esencialmente *maniquea*: inaugura un universo escindido por los valores morales supremos del Bien y del Mal, que corresponden a su vez a las regiones ontológicas del Ser y la Nada respectivamente. La violencia se coloca a sí misma en los primeros elementos de estas parejas. Su misión es *recuperar o liberar* el Bien aprisionado por las malas voluntades, y la manera de hacerlo es mediante la destrucción del Mal. Sólo el fuego purifica el pecado herético.

Una herejía puede ser una *invención positiva*. Pero ella *no* es el catolicismo ortodoxo. Entonces, se la destruye. Solamente, la violencia considera aquí la negación como relación unívoca. En efecto, la violencia está del lado de la positividad. Así, la negación se confunde con la afirmación (p. 193).

Sartre comienza a elaborar una teoría del Mal en los años que trabaja en sus cuadernos de ética. Una carta suya a Simone Jolivet del 16 de agosto de 1949 sugiere que el problema del Mal le resultaba central: “Lo único que sé”, escribe Sartre, “es que quisiera elaborar una moral en la que el Mal fuese parte integrante del Bien. ¿Conoce esta frase de Kafka?: ‘¡El bien es por momentos desolador!’”. El intermitente gusto por lo ‘vil’: una moral que no lo rescatara sería una triste mistificación” (p. 378). La versión madura de esa teoría recién aparece en las primeras páginas de *San Genet*, obra bisagra que contiene los vestigios de la fallida ética escatológica de los cuadernos,

como sostiene Fabricio Scanzio (2005). En la biografía existencial del poeta ladrón Jean Genet, Sartre define el Mal como una hipóstasis alienada de la función negativa/nihilizante/destructiva de la libertad, cosificación que “los hombres de Bien” inventan con el fin mantener el *statu quo* en una sociedad desigual y reprimir “las tentaciones oscuras” de la propia libertad. Se constata que bajo la máscara del Bien se esconde en ocasiones la voluntad de aniquilar toda diferencia y alteridad que amenaza la identidad de un grupo social.

La segunda apelación es más fundamental que la primera, dado que involucra un presunto derecho *a priori*, innato o natural que la persona falazmente se atribuye a sí misma: el derecho a “tenerlo todo, de inmediato” (p. 181). Aunque Sartre no lo mencione, la descripción de este derecho tiene una clara impronta hobbesiana.¹⁴ En contraste con la primera justificación mencionada, no hay aquí involucrada una serie de agresiones que determinaría un orden de responsabilidades y exculpaciones. El derecho a la violencia está asociado directamente con la afirmación de la libertad absoluta del individuo. Exacerbando hasta el delirio su carácter de trascendencia, la conciencia alega una soberanía sobre el mundo y los otros sujetos. Se trata de una actitud de mala fe, por supuesto, ya que la subjetividad reniega en estos casos de su ser-en-el-mundo y su ser-para-otro. Por otra parte, también es inauténtica, porque desestima la contingencia o la gratuidad de la existencia, axioma de la ontología y la antropología sartrianas que prohíbe cualquier postulación de un derecho trascendental entre los seres humanos.

Ahora bien, la soberanía del derecho divino se mantiene en un plano imaginario, si no logra realizarse por medio de la fuerza. Es necesario forzar a las otras personas a reconocer mi derecho divino de ser única fuente de valores. El derecho trae consigo la primera máxima justificadora de la moral de la violencia: “no se puede rechazar lo que no se tiene la fuerza de impedir” (p. 189). Hay aquí, señala el filósofo, una identificación entre la libertad y la fuerza, y una reducción de las relaciones humanas a relaciones de fuerzas. En caso de lucha, si logro superar a otro por la fuerza (o por el engaño), exijo inmediatamente que mi superioridad sea reconocida, no simplemente en términos de superioridad física, sino también moral. Nace un escenario de soberanía y sumisión. No obstante, en la exigencia del reconocimiento radica la contradicción más profunda del fenómeno de la violencia: el violento reclama que este libremente reconozca su derecho de dominio pese a desestimar la autonomía del otro. Por consiguiente, Sartre define el ejercicio de la violencia sobre un hombre del siguiente modo: “Es, en primer lugar, reconocerlo como libertad. Dado que exijo algo de él, lo reconozco como libre. Pero, es, al mismo tiempo, declararlo puro determinismo. Es decir, considerarlo a la vez

14 En el capítulo XIV de *Leviatán*, Hobbes (2005) define el *ius naturale* en términos de “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin” (p. 106).

esencial e inesencial” (p. 186). Y, unas páginas más adelante, añade: “En la violencia, se trata una libertad como cosa al mismo tiempo que se le reconoce su naturaleza de libertad” (p. 202).

Este reconocimiento paradójico evoca de modo patente la etapa dialéctica de la conciencia de sí del reconocimiento del señor y el siervo que Hegel describe en el capítulo IV de *Fenomenología del espíritu*. La experiencia de la lucha a muerte de las dos autoconciencias se resuelve con una de ellas aferrándose a la vida por miedo a la muerte y otra arriesgando la vida para ser reconocida como autónoma. La primera será el esclavo; la segunda, el amo. Mientras que el esclavo toma los rasgos del paratrotro, lo inesencial, lo dependiente y la cosa, el amo toma los atributos de lo esencial, el sujeto, lo independiente y el para-sí. Esta dinámica es la que aparece en la violencia cuando se la justifica apelando al derecho a la violencia. La víctima debe reconocer la autoridad del violento: la situación de fuerza se traduce a una de derecho.

Sartre habla de la violencia y el derecho como si fuesen nociones siamesas en los *Cahiers*: “no hubo jamás violencias sobre la tierra que no correspondiesen a la afirmación de un derecho”, “la violencia pura y el derecho puro no son más que uno” (pp. 184-5). Estas aseveraciones se inscriben en una crítica del derecho liberal de las sociedades capitalistas. El capitalismo se caracteriza por establecer una desigualdad material jurídicamente justificada por una igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley. Previamente a su etapa marxista, Sartre ya piensa el derecho en clave ideológica, como instrumento de las clases dominantes para mantener un *statu quo* caracterizado por la división de clases y la explotación del proletariado por la burguesía. En este sentido, el derecho es violencia disimulada bajo un manto de legalidad universal o, en otras palabras, violencia reconocida como legítima por los victimarios y las víctimas, según los cuadernos.¹⁵ La siguiente cita acerca de la relación entre el derecho y la fuerza pretende trazar resumidamente una genealogía del derecho:

Relación del derecho y la fuerza: el derecho es la exigencia del más fuerte de ser tratado por aquel a quien somete como una persona. La relación del derecho con la fuerza es muy clara: sin una situación de fuerza, no habría derecho, puesto que en la hipótesis de una sociedad armoniosa e igualitaria el derecho desaparecería. Solamente aparece cuando es cuestionado, por tanto, en periodo de injusticia. Pero, es algo distinto que la fuerza, pues está justificado posteriormente. El vencedor impone una forma particular de funciones; podría detenerse allí. Pero, quiere ser reconocido. No puede soportar que su victoria sea puro hecho, quiere

15 Recién en textos de la década del setenta, como *Alrededor del 68* y *Autorretrato a los setenta años*, Sartre contempla una nueva concepción positiva del derecho ligada a la justicia popular, en contraste con el derecho liberal burgués. Su experiencia personal como jurado en el Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra en Vietnam en 1966-7 tuvo un impacto destacado. A propósito de esta cuestión, véase el artículo “Introducción a la crítica del concepto de derecho en Jean-Paul Sartre” de Enán Arrieta (2015).

que esta esté justificada. Reconoce, entonces, para poder exigir. Reconocer para ser reconocido. Pero, lo que reconoce no es la libertad concreta, sino la libertad abstracta. Al mismo tiempo, reconoce la situación del vencido como situación de derecho para que el vencido reconozca la situación del vencedor. Por ejemplo, reconoce y legitima la propiedad del vencido para que sea mínima, para que el vencido reconozca la propiedad del vencedor que es inmensa. El derecho es siempre a partir de un *statu quo* que nos comprometemos a no cambiar. Es decir que el vencedor no se limita a impedir por la fuerza que el vencido recurra a la violencia: exige de él, en cuanto que libertad abstracta, el compromiso moral de no recurrir a ella. ¡Listo! El oprimido tiene tantos derechos como el vencido, de suerte que son iguales como personas morales. Solamente, hay *tantos* derechos sobre *menos* posesiones (p. 150).

Este párrafo deja asentado que el derecho es un instrumento ideológico para mantener una sociedad desigual y opresiva. La relación que establece entre las libertades es de exigencia. La exigencia es junto a la proposición una de las dos formas primarias en que una libertad se puede dirigir a otra. “A una libertad se le da o bien se exige de ella” (p. 146). La ética sartriana establece una antinomia entre, por un lado, el don y la llamada, y, por el otro, la violencia y la exigencia. La segunda dupla comprende un tipo de solicitud mediada por un imperativo, como, por ejemplo, una norma moral o jurídica. Sartre considera que la exigencia contiene un rechazo de la realidad y una desvalorización de la autonomía del otro. En primer lugar, el deber ser es una negación del ser. Sucede que la exigencia pone como finalidad un futuro estado ideal de cosas que sobrepasa el presente estado real. Es por ello por lo que el derecho no es costumbre: desaparecería si exigiese algo que ya se da de modo espontáneo. En segundo lugar, ese estado ideal de cosas no emerge como deseo personal del sujeto, no es una finalidad libremente determinada, sino que aparece como elemento externo de alteridad. El deber ser siempre es un fenómeno heterónomo, sostiene Sartre en contra de Kant. Proviene de los otros y constituye a la persona como inesencial respecto de la obligación a cumplir. El tratamiento de la exigencia, el deber y el derecho es fundamental en el proyecto ético de Sartre en los *Cahiers*. La conversión existencial que mencioné al principio de este trabajo tiene como consigna: “Vivir sin derecho. Perder toda esperanza de justificarse. Vivir injustificable” (p. 22).

7. Conclusión

Espero haber demostrado con claridad y suficiencia que Sartre elaboró a finales de los años cuarenta una original teoría de la violencia en su interrumpida moral ontológica de los *Cahiers*. Según esta doctrina, la violencia es un fenómeno humano, *demasiado humano*, ya que corresponde a una empresa libremente escogida por un individuo en

su situación existencial. Quienes proscriben el fenómeno al dominio de lo inhumano y la bestialidad abrazan la mala fe. La violencia, como todo proyecto humano, es una manera en que la conciencia descubre y le otorga sentido al Ser a partir de una serie de valores que ella crea. Lo propio de la empresa de la violencia es su actitud intransigente. La intransigencia radica en intentar alcanzar los fines personales sin ningún miramiento a las consecuencias de las propias acciones. Los medios violentos se caracterizan por tener un efecto destructivo: descomponen las legalidades preexistentes que configuran el mundo práctico social. Sartre asevera que no hay ningún acto que sea violento *per se*, sino que cualquier acción deviene violenta desde que cobra una función mayormente destructiva a partir de una postura intransigente del agente. Por ejemplo, no sería correcto catalogar de violenta una laceración que tiene lugar durante una sesión sadomasoquista, pues esta se realiza en el marco de una práctica reglada y consensuada. Asimismo, un rasgo esencial de la violencia es la adopción de una visión mágica del mundo. La urgencia de obtener de inmediato, *ya mismo*, aquello deseado es la razón de por qué el sujeto violento abandona la mentalidad técnica y profesa una fe irracional en que los medios violentos son los más eficientes para lograr su cometido. Así, la declaración de la guerra entre naciones puede parecerles a algunos la mejor alternativa para acabar una disputa internacional en detrimento de la negociación diplomática. En la violencia, el fin y los medios adoptan una relación de indiferencia. Por este motivo, la opción violenta corre siempre el riesgo de volverse contraproducente con el pasar del tiempo, porque promueve y desbarata a la vez el objetivo buscado en un gesto ambiguo. La victoria bélica no es el fin del conflicto: probablemente advengan luego largos años de descontento y rebelión en la situación de dominación. El poder destructivo de la violencia afecta principalmente los lazos de cooperación y solidaridad entre las libertades. Sucede que el ejercicio de la violencia conlleva poner fuera de juego la libertad ajena al cosificarla. Por otra parte, la empresa violenta está constituida por la atribución del derecho a ejercer la violencia y la afirmación de la libertad absoluta del propio sujeto. Estos dos componentes hacen de la violencia un género de humanismo desmesurado y, por consiguiente, inauténtico. El humanismo de la violencia enaltece el modo de ser trascendencia del individuo humano en detrimento de su modo de ser facticidad. En este sentido, considera que la propia libertad no debe estar limitada por ninguna determinación externa, como los otros sujetos y las cosas del mundo. Toda determinación resulta un obstáculo que merece ser eliminado, ya que ultraja la dignidad de la libertad absoluta. Por otra parte, como enseña Hegel, esta dignidad exige ser reconocida por los otros; de lo contrario, no sería más que capricho y fantasía. Es por esta razón que el violento busca que su derecho a la violencia sea considerado moral y políticamente justificado por sus víctimas. Sartre señala que este deseo es profundamente contradictorio: en efecto, uno trata al otro como autónomo para que voluntariamente se reconozca dependiente. El violento busca la complicidad de la víctima para hacer de la violencia algo más que una mera relación de fuerza. Esto

es evidente en la violencia de la opresión social. Es necesario que el oprimido reconozca cierto derecho divino del opresor que justifica su posición privilegiada en una sociedad desigual de clase. He mostrado cómo el derecho liberal burgués es, para Sartre, uno de los casos en que la desigualdad material está justificada por una igualdad formal (derecho universal a la propiedad).

En mi opinión, el rescate de la teoría sartriana de la violencia de los *Cahiers* tiene un gran valor en la actualidad para volver a encarar la pregunta filosófica acerca de qué es la violencia. Como afirma el auto, se trata de un escurridizo fenómeno multifacético. Año tras año aparecen nuevas manifestaciones de este mismo que hasta entonces eran pasadas por alto o no existían. Para dar algunos ejemplos relevantes, identificamos ahora la violencia de género, la violencia epistémica, la ciberviolencia, etc. Estas clases de hechos son generalmente muy heterogéneos entre sí: difieren en los sujetos involucrados, los escenarios en que suceden, los medios materiales o simbólicos a través de los cuales la violencia se canaliza, etc. La filosofía tiene la misión de volver inteligible la razón de por qué englobamos esta multiplicidad de fenómenos diversos bajo el concepto de violencia. Aquí es donde los aportes de los cuadernos de moral, y también otros textos de Sartre, pueden servir de guía para conjeturar algunas respuestas. La actitud intransigente del agente violento puede servir perfectamente de hilo de Ariadna para recorrer el gran laberinto de los hechos de violencia. En todos los casos, la violencia emerge cuando se absolutiza un fin, se desatiende la valorización de la situación de los otros y las consecuencias negativas de la acción pasan a ser irrelevantes. La fenomenología sartriana de la violencia tiene un gran poder heurístico que sería conveniente no dejar sólo a manos de los eruditos de su obra póstuma.

Referencias

- Amorós, C. (1990). Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I). *Revista de Filosofía*, 3(4), 143-160.
- Amorós, C. (1991). Los escritos póstumos de J. P. Sartre (II). *Revista de Filosofía*, 4(5), 133-165.
- Ang Mei Sze, J. (2009). Whither Hegelian Dialectics in Sartrean Violence? *Sartre Studies International*, 15(1), 1-23. <https://doi.org/10.3167/ssi2009.150101>.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia* (G. Solana, Trad.). Alianza Editorial.
- Aron, R. (1975). *Historia y dialéctica de la violencia* (O. Barreto, trad.). Monte Ávila.
- Arrieta-Burgos, E. (2015). Introducción a la crítica del concepto de derecho en Jean-Paul Sartre. En A.M. Ruiz Gutierrez (Ed.), *Crisis de la noción de derecho*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Barata, A. (2017). Da opressão como violência: Um percurso pelo pensamento filosófico de J-P-Sartre. En AA. VV. *Pensar para o Outro – Desafios Éticos Contemporâneos: Homenagem a Cristina Beckert* (pp. 143-152). CFUL.

- Beauvoir (de), S. (2011). *La fuerza de las cosas* (E. de Olaso, trad.). Debolsillo.
- Butler, J. (2006). Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27(1), 3-24. <https://doi.org/10.5840/gfpj200627122>
- Castelo Branco, J. (2013). Violência entre ontologia e história na filosofia de Jean-Paul Sartre. *Kínesis*, 5(10), 288-304. <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2013.v5n10.4547>
- Copper, D. G. & Laing, R. D. (1999). *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy (1950-1960)*. Routledge.
- Dodd, J. (2009). *Violence and Phenomenology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203873342>
- Fleming, M. (2011). Sartre on Violence: Not so Ambivalent? *Sartre Studies International*, 17(1), 20-40. <https://doi.org/10.3167/ssi.2011.170102>
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, trad.). Abada Editores.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Jeler, C. (2020). Beyond an Instrumental View of Violence: On Sartre's Discussion of Violence in *Notebooks for an Ethics*. *Human Studies*, 43, 237-255. <https://doi.org/10.1007/s10746-019-09522-6>
- La Caze, M. (2007). Sartre integrating Ethics and Politics: The Case of Terrorism. *Parrhesia*, 3, 43-55.
- Mueller, M. (2019). Sartre's Later Work: Toward a Notion of Institutional Violence. En G. Rae & E. Ingala (Eds.), *The meaning of Violence: From Critical Theory to Biopolitics*. Routledge.
- Santoni, R. E. (2003). *Sartre on violence: curiously ambivalent*. The Pennsylvania State University Press.
- Santoni, R. E. (2013). Concerning the Ambivalence of Sartre on Violence: A Commentary/Rejoinder. *Sartre Studies International*, 19(2), 112-128. <https://doi.org/10.3167/ssi.2013.190207>.
- Sartre, J.-P. (1966). *Crítica de la razón dialéctica*, precedida de *Cuestiones de método* (M. Lamana, trad.). 2 tomos. Losada.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. NRF Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1993a). *El ser y la nada* (J. Valmar, trad.). Altaya.
- Sartre, J.-P. (1993b). *Verdad y existencia* (A. Puleo, trad.). Paidós Ibérica.
- Sartre, J.-P. (2004). *A puerta cerrada, La puta respetuosa, Las manos sucias* (A. Bernárdez, trad.). Losada.
- Sartre, J.-P. (2005a). *El muro* (A. Díaz Carvajal, trad.). Losada.
- Sartre, J.-P. (2005b). *San Genet, comediante y mártir* (L. Echávarri, trad.). Losada.
- Scanzio, F. (1993). Table analytique pour les *Cahiers pour une morale*. *Études sartriennes*, 5, 147-155.
- Scanzio, F. (2005). Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale? *Daimon. Revista de filosofía*, 35, 75-88.

- Steinbock, A. J. (2022). El orgullo como disimulación de sí mismo y rechazo del mundo. En C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.). *Fenomenología de la vida afectiva*. Editorial Sb.
- Troncoso Barría, C. (2015). Mentira y violencia cotidiana, según Sartre. *Aportes metodológicos, filosóficos y culturales en psicología*, 13, 44-57.
- Verstraeten, P. (1972). *Violence et éthique : Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*. NRF Gallimard.
- Warren (de), N. (2006) The Apocalypse of Hope: Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27(1), 25-59. <https://doi.org/10.5840/gfpj200627118>
- Wormser, G. (2005/2). Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale*. *Cités*, 22, 73-88. <https://doi.org/10.3917/cite.022.0073>
- Wormser, G. (2006). *Sartre : Violence et éthique*. Sens Public/Parangon.